

ائمہ مجتہدین کے متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کی تحقیق اور
فہمی اختلاف میں راہ اعتدال پر لانے والی معروف کتاب

مواہبِ رحمانی

ترجمہ

میزانِ شعرانی

جلد اول

عربی تالیف

حضرت شیخ امام عبدالوہاب شعرانی (۱۰۷۳ھ)

اردو ترجمہ

حضرت مولانا محمد حیات صاحب نبجل

ادارہ اسلامیات

کراچہ - لاہور

اسکے مجتہدین کے متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کی تحقیق اور علمی اختلاف
میں راہ اجماع پر لانے والی معروف کتاب کا اردو ترجمہ

مواہبِ رحمانی

ترجمہ

میزانِ شعرانی

موسسِ تالیف

شیخ عبدالوہاب امام شعرانی قدس سرہ

اردو ترجمہ

حضرت مولانا محمد حیات صاحب سنبھلی رحمۃ اللہ علیہ

ناشر

ادارہ اسلامیات

کراچی۔ لاہور

پہلی بار : ذی قعدہ ۱۴۲۸ھ - نومبر ۲۰۰۷ء
 باہتمام : اشرف برادران سلمہم الرحمن
 ناشر : ادارہ اسلامیات کراچی - لاہور

ادارہ اسلامیات : موہن روڈ، چوک اردو بازار کراچی، فون: ۲۷۲۲۳۰۱
 ادارہ اسلامیات : ۱۹۰، انارکلی، لاہور۔ پاکستان فون: ۷۵۳۲۵۵
 ادارہ اسلامیات : دینا ناچھ منٹھن مال روڈ، لاہور فون: ۷۳۲۳۳۱۲

پبلشرز بک سیلرز ایکسپورٹرز

ملنے کے لیے:

بیت العلوم : ۲۶، روڈ لاہور
 ادارۃ المعارف : ڈاک خانہ دارالعلوم کراچی ۱۳
 مکتبہ دارالعلوم : جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۳
 دارالاشاعت : ایم اے جناح روڈ کراچی نمبر ۱
 بیت القرآن : اردو بازار کراچی نمبر ۱
 بیت الکتاب : نزد اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک نمبر ۱ کراچی
 ادارہ تالیفات اشرفیہ : بیرون بوہڑ گیٹ ملتان شہر
 ادارہ تالیفات اشرفیہ : جامع مسجد نقشبندی ہارون آباد بہاولنگر

فہرست مضامین

صفحہ نمبر	مضمون
۱۵	مختصر حالات مصنف کتاب ملیہ الرحمہ
۱۵	نام و نسب و ولادت
۱۵	زمانہ طفولیت اور تحصیل علم
۱۶	وہ متون جو مصنف کو حفظ تھے
۱۶	مصنف کا خدا داد حافظہ دیکھ کر شیخ بہلول کا مقولہ
۱۷	مصنف کے شیوخ میں سے بعض حضرات کے اسامہ گرامی مع کتابوں کے جو جس سے پڑھی
۱۸	علمی تبحر اور تالیفات
۱۹	حنفی مذہب میں بڑے بڑے محدث جو گذرے ہیں ان میں سے حضرات کے نام
۱۹	ابو قتادہ جو اٹلی میں رہا ہو یہ کما استاد ہیں باوجود حافظہ حدیث ہونے کے امام اعظم کی تہذیب کرتے تھے
۲۰	علماء کی ایک نادار الوجود نوع کہ جن میں سے مصنف کتاب تفہیم کا ترجمہ کرتے ہیں
۲۱	مصنف کتاب میزان کی جملہ تالیفات کا احاطہ مشکل ہے
۲۱	مولف کی ان تیس کتابوں کے نام جن کی نظیر میں ایک کتاب بھی تالیف نہ ہوئی
۲۳	ان علماء کے اسامہ گرامی جنہوں نے مصنف میزان کی تالیفات پر زور قرار دیا کسی ہیں
۲۳	مصنف میزان کے مجاہدات
۲۳	شیخ نے بلا مرشد کے مجاہدات کئے ان کی مفصل کیفیت
۲۵	آپ کے خوارق و کرامات
۲۷	شیخ ابو صالح صلیبی شافعی نے اپنی کتاب تذکرۃ اولی الالباب میں مولف میزان کا ایک عجیب واقعہ نقل فرمایا
۲۹	دیباچہ مترجم یعنی مقدمہ ترجمہ میزان شعرانی
۲۹	فقاہت کو شرف ہے
۳۰	ثبوت اجتہاد و استنباط احکام شرعیہ

صفحہ نمبر	مضمون
۳۳	اجتہاد ہر شخص کا منصب نہیں بلکہ اس کے لئے شرائط ہیں
۳۴	ثبوت تقلید مطلق
۳۵	بعض جلیل القدر مجتہدین حضرات کے نام
۳۵	ثبوت تقلید شخص
۳۸	تقلید شخص کا نہ کرنا سخت معز ہے
۳۹	حضرت فاروق اعظم سے تقلید شخص کا ثبوت
۴۰	مجتہد بننے کیلئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے بیان کردہ شرائط
۴۱	تقلید شخص پر اہل زمان کے مطابق دوران کے جوابات
۴۱	طعن نمبر ۱۱ اور اس کا جواب
۴۱	طعن نمبر ۱۲ اور اس کا جواب
۴۲	طعن نمبر ۱۳ اور اس کا جواب
۴۲	تقلید شخص کے معنی اور ائمہ مجتہدین کے صفات لازمہ
۴۳	حسب بیان ماہرینِ شرع صفات لازمہ کے جامع پر بھی چارامام ہیں
۴۵	علامہ شہروردی کی اس امر پر شہادت
۴۶	اعتماد اربعہ کی حقانیت پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ
۴۷	میزانِ شعرانی کی خوبیاں
۴۷	کتاب مذکور سے شبہ کو رد کا تفصیلی جواب
۴۸	تالیف میزانِ شعرانی کی ضرورت
۴۹	میزانِ شعرانی ائمہ مجتہدین پر سے تمام شبہات دور کرنے کی کفیل ہے
۴۹	شبہ نمبر ۱ کا جواب بالتفصیل
۵۱	شبہ مذکورہ کا میزانِ کبریٰ سے مکمل جواب
۵۲	ہر مجتہد برسرِ حق ہے اور استمالہ کچھ نہیں
۵۲	ہر شرعی قول میں دوسرے ہیں ایک تشدید و دوسرا تخفیف

صفحہ نمبر	مضمون
۵۲	اس کی پہلی نظیر
۵۴	دوسری نظیر
۵۴	تیسری نظیر
۵۴	شبِ ثانیہ کی وجہ اول و دوم کا جواب میزانِ شعرانی سے
۵۴	امام صاحبؒ کے بارہ میں امام مالکؒ کا مقولہ اور اس کے معنی کے متعلق ایک لطیفہ
۵۵	امام شعرانی کی طرف سے اس مقولہ کی ایک نایاب توجیہ
۵۵	امام اعظمؒ کی منقبت میں کی کرنے والوں کا حشر اور امام شعرانی کی شہادت
۵۶	شبِ ثانیہ کی تیسری وجہ کا جواب میزانِ شعرانی سے
۵۶	امام اعظمؒ کہاں تک حدیث کا تتبع فرماتے تھے
۵۷	امام اعظمؒ صحابہؓ کی رائے بھی نہیں چھوڑتے تھے
۵۷	حضرت سفیان ثوریؒ و مقاتل و حماد وغیرہم کی امام صاحب سے کوفہ میں گفتگو
۵۸	شبِ ثانیہ کی چوتھی وجہ کا جواب میزانِ شعرانی سے
۵۸	شبِ ثانیہ کی پانچویں وجہ کا جواب میزانِ شعرانی سے
۵۹	تیسری اور چوتھی گندگی کا ازالہ میزانِ شعرانی سے
۵۹	میزانِ شعرانی کا اردو میں ترجمہ کرنے کی ضرورت
۶۰	ترجمہ میزانِ شعرانی اور اس کا ویباچہ
۶۳	اردو ترجمہ میزانِ شعرانی جلد اول
۶۳	میزان کی تالیف کا باعث اعظم
۶۳	دوسری غرض تالیف
۶۵	تیسری غرض تالیف
۶۹	تمام ائمہ مجتہدین اور مقلدین کے اقوال شریعت کے ماتحت ہیں اس کی مستحکم دلیل
۶۹	میزان کے مضامین اور ان کے منکر سے اعتراف کرانے کی عمدہ تدبیر
۷۱	اختلافِ مذاہب میں حکمتِ الٰہی

صفحہ نمبر	مضمون
۷۳	مصنف میزان کی بیان کردہ فہرست مضامین کتاب ہذا
۷۶	فصل اس سوال کا حل کہ ہر قول کو علیحدہ جملہ پر محمول کرنے سے رفع تعارض کیونکر ہو سکتا ہے
۷۷	فصل اس بیان میں کہ میزان کے دونوں مرتبے اختیار کی نہیں ہیں
۷۸	فصل اس سوال کا پورا حل کہ کیا اس کتاب کے نادائق کو اپنے مذہب کے دو قولوں یا دو دلیلوں میں سے قوی پر عمل کرنا واجب ہے
۸۲	فصل اس بیان میں کہ تمام اماموں کو ہدایت ہر جائے اور سمجھنے کرنے کیلئے کتاب میزان سے دلچسپی لازم ہے
۸۳	فصل اس کا جواب کہ یہ کتاب اس کو ہدایت نہیں کر سکتی جو تمام اماموں کو برحق نہیں جانتا
۸۵	فصل اس سے بچھ کہ اس کتاب کا نام ہی سن کر مصنف کا انکار کرنے لگو
۸۷	فصل اس بیان میں کہ طلباء علوم کی بار بار درخواستوں پر کتاب میزان تالیف ہوئی
۸۹	فصل کتاب میزان کے اندر رخصت اور عزیمت سے مطلق شدت اور رخصت برابر ہے
۹۰	فصل رخصت پر عمل کرنے والا اس کی شرط موجود ہونے کی صورت میں اور عزیمت پر عمل کرنے والا اس کی شرط موجود ہونے کی صورت میں برسر ہدایت ہے
۹۲	فصل اس سوال کا جواب کہ تمام اماموں کے کلام کو دو مرتبوں پر محمول کرنے کی کسی عالم کے کلام میں نظیر موجود ہے یا نہیں
۹۳	ان حضرات کے نام جو چاروں مذاہب میں فتوے دیتے تھے
۹۶	فصل اس میں میزان کے دونوں مرتبوں کے اجرا کا صحیح ہونا مدلل بدائع کیا گیا ہے
۹۹	فصل اس بیان میں کہ قیاس کے اندر اس کو دلیل شرعی ماننے والوں کے نزدیک بھی دونوں مرتبے میزان کے جاری ہوتے ہیں
۱۰۲	فصل اس بیان میں کہ اس میزان پر عمل نہ کرنے والا ثواب میں ناقص اور علماء کے ساتھ بے ادب ہے
۱۰۳	فصل مؤمن کے لئے لازم ہے کہ ہر حدیث ثابت اور ہر استنباطی قول پر جس کی شرطیں موجود ہوں عمل کرے
۱۰۶	فصل اس کا جواب کہ شریعت کے اس سرچشمہ پر جہاں سے تمام مجتہدین پانی پیتے ہیں کیونکر آگاہی ہو سکتی ہے

صفحہ نمبر	مضمون
۱۰۷	حضرت شعرانی کے اپنے حالات
۱۱۱	فصل اس سوال کا جواب کہ جب پیر تمام اماموں کے اقوال ایک چشمہ سے نکلا دیکھ کر تو اب بھی چھوڑ دے تو مرید کو کسی مہین مذہب کی تھکید کا حکم کیونکر دے سکتا ہے
۱۱۳	فصل اس سوال کا جواب کہ احکام شریعت و طریقت کے سوا کیا اور علوم میں بھی میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں
۱۱۵	فصل اس سوال کے جواب میں کہ جب تمام ائمہ شریعت کے سرچشمہ سے واقف ہیں تو باہم مناظرہ کی فورت کیوں آئی
۱۱۷	فصل اس سوال کے جواب میں کہ مخلوق آدمی جو یہ کہے کہ میزان کے مضامین مذہب نے کسی عالم سے سنے شاس کی محنت پر کوئی دلیل اولہ شرعیہ سے معلوم ہوئی تو ہم اس کو کیا جواب دیں
۱۲۶	فصل اگر کوئی عالم اس کتاب میزان کے ساتھ ذوق کا مدعی بیٹے تو کیا ہم اس کی تصدیق کریں
۱۳۰	فصل اس بیان میں کہ اگر تم اس میزان کے ساتھ کامل دلچسپی حاصل کرنی چاہو تو ریاضت پر کمر بستہ ہو جاؤ
۱۳۳	فصل مجتہدین کے حق پر ہونے میں دو مذہب اور اس امر کا بیان جو مباحث میزان کی تدبیر کرتا ہے
۱۳۶	فصل کسی کامل ولی یا مجتہد کا ایک قول پر عمل کرنا دوسرے قول کے باطل جاننے کی دلیل نہیں ہو سکتا
۱۴۰	فصل کسی طالب علم سے تمام اماموں کے حق رسیدہ ہونے کی دلیل نہ طلب کرنے کے بیان میں
۱۴۳	فصل علماء شریعت کے تمام اقوال چشمہ شریعت سے اس طرح متصل رہنے کے بیان میں جس طرح سایہ حیر سے متصل رہتا ہے
۱۴۸	فصل میزان کی ایک اور تائید کے بیان میں
۱۵۶	فصل اس بیان میں کہ مجتہدین میں سے کسی کا قول شریعت سے خارج نہیں
۱۶۳	فصل اس سوال کے جواب میں کہ اس میزان کے تالیف سے کیا فائدہ
۱۶۳	فصل مجتہدین کے تمام اقوال چشمہ شریعت سے متصل ہونے کی حسی مثالوں کا بیان
۱۶۴	حسی مثالوں کا موعودہ نقشہ
۱۶۵	نقشہ درشت جس سے چشمہ شریعت کو تشبیہ دی گئی ہے

صفحہ نمبر	مضمون
۱۶۶	اقوال مجتہدین کے اصل شریعت سے متصل ہونے کی دوسری مثال تشبیہ و اثر
۱۶۷	تیسری مثال نقشہ چال
۱۶۸	میزان اعمال کے نزدیک ائمہ کے اپنے اپنے مقلدوں کی شفاعت کیلئے کفرے ہونے کا نقشہ
۱۶۹	ائمہ مجتہدین کے ان راستوں کا نقشہ جو جنت کے دروازوں تک پہنچا دیتے ہیں
۱۷۰	فصل جنت میں تہر حیات پر ائمہ مجتہدین کو دین میں رائے زن خیال کرنے کے غلط گمان کے بیان میں
۱۷۱	فصل شارع علیہ السلام اور صحابہ کے اقوال کو دین میں رائے مذموم ہے
۱۷۲	فصل رائے کے مذموم ہونے میں امام مالک کے اقوال
۱۷۳	فصل رائے کے مذموم ہونے میں امام شافعی کے اقوال
۱۷۴	فصل رائے کے مذموم ہونے میں امام احمد کے اقوال
۱۷۵	فصل ان کے ائمہ امام اعظم کی طرف سے جواب دیئے جائیں گے
۱۷۶	پہلی فصل امام اعظم کے تخریصی کے متعلق ائمہ کی شہادتیں
۱۷۷	فصل امام ابوحنیفہ کے متعلق اس خیال کی تخلیق کردہ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں اور آپ کے
۱۷۸	تمام اقوال و افعال حدیث و قرآن سے مضبوط ہیں
۱۷۹	فصل امام ابوحنیفہ کے متعلق اس غلط گمان کا بیان کہ آپ کے اکثر اقوال ضعیف ہیں
۱۸۰	فصل امام صاحب کے متعلق اس گمان کی تردید کہ آپ کے مذہب میں احتیاط کم ہے
۱۸۱	فصل بعض ان لوگوں کا ذکر جو امام صاحب کی تعریف میں بہت بڑھے ہوئے ہیں اور آپ کی
۱۸۲	وسعت علمی و تقویٰ و کثرت عبادت کا بیان
۱۸۳	فصل اس بیان میں کہ علامہ حبشیہ و اثر رسول ہونے کے آثار و اجتہاد جہاں چاہیں احکام رکھیں
۱۸۴	فصل ان کتابوں کا بیان جو تالیف میزان سے پہلے مطبعہ کی گئیں
۱۸۵	پہلی قسم
۱۸۶	دوسری قسم
۱۸۷	تیسری قسم

صفحہ نمبر	مضمون
۲۶۸	شروع مقصود یعنی احادیث کو باہم جمع کر کے ان میں "دونوں مرتبوں میزان کو جاری کرنا" اس میں تینتیس حدیثیں ہیں
۲۶۹	فصل اس کے اندر کتاب الصلوٰۃ سے کتاب الزکوٰۃ تک کی ان احادیث اور آثار کا بیان ہوگا جن میں میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں اس میں ۵۴ حدیثیں ہیں
۲۶۱	فصل اس کے اندر کتاب الزکوٰۃ سے کتاب الصوم تک کی ان حدیثوں کا بیان ہوگا جن میں میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں
۲۶۶	فصل اس کے اندر کتاب الصوم سے کتاب الحج تک وہ حدیثیں ذکر کی جائیں گی جن میں میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں
۲۷۰	فصل کتاب الحج سے کتاب الحج تک کی حدیثیں
۲۷۲	فصل کتاب الحج سے کتاب الجراح تک کی حدیثیں
۲۸۶	فصل کتاب الجراح سے فقہ کے اخیر باب تک کی حدیثیں
۲۹۳	ایک بات جس کا جاننا ضروری ہے
۲۹۶	کتاب طہارت کے بیان میں
۳۱۰	باب نجاست کے بیان میں
۳۲۰	باب موجبات حدث کے بیان میں
۳۲۳	باب وضو کے احکام میں
۳۲۸	باب غسل کے احکام میں
۳۵۳	باب تیمم کے بیان میں
۳۶۵	باب موزوں پر مسح کرنے کے بیان میں
۳۷۰	باب حیض کے بیان میں
۳۷۶	کتاب نماز کے احکام کے بیان میں
۳۸۷	کتاب نماز کے صفت کے بیان میں
۳۳۵	باب نماز کی شرطوں کے بیان میں

صفحہ نمبر	مضمون
۴۴۷	باب مجددہ سہو کے بیان میں
۴۵۳	باب مجددہ تلاوت کے بیان میں
۴۶۱	باب مجددہ شکر کے بیان میں
۴۶۵	باب نفل نماز کے بیان میں
۴۷۳	باب نماز جماعت کے بیان میں
۴۹۳	باب مسافر کی نماز کے بیان میں
۵۰۳	باب نماز خوف کے بیان میں
۵۰۷	باب نماز جمعہ کے بیان میں
۵۲۶	باب نماز عیدین کے بیان میں
۵۳۷	باب دونوں گہنوں کی نماز کے بیان میں
۵۴۱	باب پائی طلب کرنے کی نماز کے بیان میں
۵۴۳	کتاب جنازوں کے بیان میں
فہرست مضامین حصہ دوم	
۵۶۹	کتاب زکوٰۃ کے بیان میں
۵۷۵	باب جانوروں کی زکوٰۃ کے بیان میں
۵۷۷	باب پیروار کی زکوٰۃ کے بیان میں
۵۸۱	باب چاندی اور سونے کی زکوٰۃ کے بیان میں
۵۸۵	باب تجارت کے مال کی زکوٰۃ کے بیان میں
۵۸۷	باب کان کی زکوٰۃ کے بیان میں
۵۸۹	باب فطرہ کی زکوٰۃ کے بیان میں
۵۹۵	باب صدقات کی تقسیم کے بیان میں
۶۰۵	کتاب روزوں کے بیان میں
۶۲۳	باب احکامات کے بیان میں

صفحہ نمبر	مضمون
۶۳۱	کتاب حج کے بیان میں
۶۳۴	باب میقاتوں کے بیان میں
۶۳۵	باب احرام اور اس کے ممنوعات کے بیان میں
۶۵۷	باب ان چیزوں میں جو ممنوعات احرام سے واجب ہوتی ہیں
۶۶۲	باب حج اور عمرہ کی صفت میں
۶۷۵	باب گھبرے جانے کے بیان میں
۶۷۸	باب قربانی اور عقیقہ کے بیان میں
۶۸۳	باب نذر کے احکام میں
۶۸۸	باب کھانوں کے بیان میں
۶۹۶	باب شکار اور ذبیحوں کے بیان میں
۷۰۱	کتاب بیع و فروخت کے احکام میں
۷۰۶	باب اس بارہ میں کہ کس کی بیع جائز ہے کس کی نہیں
۷۱۲	باب عقد کی تقریق اور ان چیزوں کے بیان میں جو بیع کو فاسد کر دیتی ہیں
۷۱۳	باب سود کے احکام میں
۷۱۵	باب اصول اور پھلوں کی بیع میں
۷۱۷	باب دودھ روکے ہوئے جانور کی بیع اور عیب کی وجہ سے لوٹانے کے بیان میں
۷۱۹	باب ان بیعوں کے بیان میں جو ممنوع ہیں
۷۲۲	باب بیع مراحمہ کے بیان میں
۷۲۳	باب خرید و فروخت کے اختلاف اور بیع کے ہلاک ہو جانے میں
۷۲۶	باب بیع سلم (بدنی) اور قرض دینے کے بیان میں
۷۳۱	کتاب گروہ کھنے کے بیان میں
۷۳۶	کتاب مجلس ہو جانے اور قہر سے روک دینے میں
۷۴۱	کتاب صلح کے بیان میں

صفحہ نمبر	مضمون
۷۳۳	کتاب حوالہ کے بیان میں
۷۳۶	کتاب ضمان کے بیان میں
۷۵۰	کتاب شرکت کے احکام میں
۷۵۲	کتاب وکالت کے بیان میں
۷۵۶	کتاب اقرار کے بیان میں
۷۶۰	کتاب امانت رکھنے کے بیان میں
۷۶۴	کتاب عاریۃ دیدینے کے بیان میں
۷۶۴	کتاب غصب کے بیان میں
۷۶۹	کتاب شفعہ کے احکام میں
۷۷۳	کتاب قراض کے بیان میں
۷۷۶	کتاب مساقاۃ کے بیان میں
۷۷۸	کتاب اجارہ کے بیان میں
۷۸۳	کتاب مردہ زمین کو زندہ کرنے کے بیان میں
۷۸۷	کتاب وقف کے بیان میں
۷۹۰	کتاب ہبہ کے احکام میں
۷۹۳	کتاب گری پڑی چیز اٹھالینے کے بیان میں
۷۹۶	کتاب پڑے ہوئے بچہ کے احکام میں
۷۹۷	کتاب معدوری کے بیان میں
۷۹۹	کتاب فرائض کے بیان میں
۸۰۴	کتاب وصیتوں کے احکام میں
۸۱۰	کتاب نکاح کے بیان میں
۸۲۰	ہاب ان عورتوں کے بیان میں جن سے نکاح حرام ہے
۸۲۵	ہاب نکاح میں اختیار اور عیب کی وجہ سے رد کرنے میں

صفحہ نمبر	مضمون
۸۲۷	کتاب مہر کے بیان میں
۸۳۲	باب گورتوں کی فوجت اور ان کے نافرمان ہو جانے اور ان سے غلط ملط کرنے میں
۸۳۳	کتاب خلع کے بیان میں
۸۳۷	کتاب طلاق کے بیان میں
۷۳۵	کتاب رجعت کرنے کے بیان میں
۸۳۸	کتاب ایلاء کے بیان میں
۸۵۰	کتاب کھار کے بیان میں
۸۵۳	کتاب لعان کے احکام میں
۸۵۷	کتاب قسموں کے بیان میں
۸۷۲	باب حدوں اور رحم کا غلط معلوم کر لینے کے بیان میں
۸۷۷	کتاب رضاعت کے بیان میں
۸۷۹	کتاب طلاق کے بیان میں
۸۸۳	کتاب حضانت کے بیان میں
۸۸۵	کتاب جنایات کے بیان میں
۸۹۱	کتاب دیات کے بیان میں
۹۰۰	باب قسامت کے بیان میں
۹۰۳	باب کفارہ قتل کے بیان میں
۹۰۶	کتاب جادو اور جادوگر کے بیان میں
۹۰۹	کتاب ان سات حدود کے بیان میں جو جنایات پر مرتب ہیں
۹۱۰	باب مرتد ہونے کے بیان میں
۹۱۳	باب باغیوں کے احکام میں
۹۱۵	باب زنا کے بیان میں
۹۲۷	باب جہت کے حد کے بیان میں

صفحہ نمبر	مضمون
۹۳۰	باب چہرہ کی احکام میں
۹۳۳	باب ہر نون کے بیان میں
۹۳۶	باب سکرانہ پینے کی حد میں
۹۵۲	باب تعزیر کے بیان میں
۹۵۶	باب حملہ کرنے اور چوپایوں اور جانوروں کے خنان میں
۹۵۹	کتاب جہاد کے طریقوں کے بیان میں
۹۶۳	کتاب نفیست اور فی کی تقسیم کے بیان میں
۹۷۶	باب جزیرے کے بیان میں
۹۸۳	کتاب مقدمات کے بیان میں
۹۹۳	باب تقسیم کے بیان میں
۹۹۶	کتاب دعوؤں اور گواہوں کے بیان میں
۱۰۰۳	کتاب شہادتوں کے بیان میں
۱۰۱۲	کتاب غلام آزاد کرنے کے بیان میں
۱۰۱۶	کتاب غلام کو بربانے کے بیان میں
۱۰۱۸	کتاب غلام کو مکاتب کر دینے کے بیان میں
۱۰۲۱	کتاب نام ولدوں کے بیان میں
۱۰۲۳	خاتمہ

☆☆☆☆

باسمہ تعالیٰ

مختصر حالات مصنف کتاب علیہ الرحمۃ

نام و نسب و ولادت:

آپ کا نام (شیخ) عبدالوہاب امام شعرانی اور آپ کے والد کا نام شیخ احمد ہے جو شہر تلمسان کے شاعری خاندان میں سے ہیں۔ آپ کا سلسلہ نسب خلیفہ المسلمین حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے جاملتا ہے۔ اس لحاظ سے شیخ عبدالوہاب سید العرب رسول خدا ﷺ کے جگر گوشہ اور خاندان سیادت کے ایک معزز رکن ہوئے۔ آپ کا سلسلہ نسب اس طرح ہے:

”عبدالوہاب بن احمد بن علی بن محمد بن زوقا بن شیخ موسیٰ بن شاہ احمد بن سلطان سعید بن سلطان قاشین بن سلطان حیا بن سلطان زوقا بن سلطان ریان بن سلطان محمد بن موسیٰ بن سید محمد بن حنفیہ بن امام الکاملین حضرت علی بن ابی طالب“

شیخ ابوہدین مغربی کے زمانہ میں آپ کے دادا سلطان احمد شہر تلمسان کے حکمران تھے۔ ۸۹۹ھ میں آپ کی ولادت باسعادت کا یہ لگتا ہے۔

زمانہ طفولیت اور تحصیل علم:

آٹھ سال کی عمر میں جب آپ بلادریف میں مقیم تھے۔ حفظ قرآن شریف سے فراغت پائی۔ آپ کی سوانح میں یہ بات حیرت انگیز پائی جاتی ہے کہ آپ نے اتنی عمر سے جو نماز ہجگاندہ پر مواظبت شروع کی تو انتہاء عمر تک ہاشمیانہ ایک مرتبہ کے جو نسیانی غلطی تھی اور کبھی کسی نماز کو اس کے وقت سے ٹپنے نہ دیا۔ اور بہت مرتبہ ایام تہائمی میں ایک رکعت کے اندر پورا قرآن شریف پڑھا۔

۹۱۱ھ (نوسو گیارہ) ہجری میں آپ کی عمر بارہ سال کی ہوئی تو خدا تعالیٰ نے آپ پر وہ طویل القدر احسان فرمایا جو سیدنا حضرت یوسف علیہ السلام کے قول کا مصداق ہے۔ کیونکہ جب آپ کو قید خانہ سے رہائی ہوئی اور آپ کے برادران اپنے وطن مالوف کو چھوڑ کر شہر معمر میں چلے آئے تو آپ نے شکر یہ یہ الفاظ ادا کئے کہ:

وقد احسن لی اذ اخرجنی من السجن و جاءکم من الہدو

یعنی اور میرے ساتھ (ایک) اس وقت احسان فرمایا جس وقت مجھ کو قید سے نکالا اور دوسرا یہ کہ تم کو باہر سے

(یہاں) لے آیا۔

مطلب یہ ہے کہ باشندگان قریہ کو جو دراصل جہالت اور ظلم کی زمین تھی شہر میں جو پاکیزگی اور علم کا مخزن ہے لے آیا۔ اس مضمون کی تائید اس حدیث سے خوب ہوتی ہے جو سیدنا رسول اکرم ﷺ کا فرمان ہے کہ:

من سكن البادية جفا

جو شخص گاؤں میں رہا اس نے ظلم کیا

تفصیل اس اجمال کی اس طرح ہے کہ صاحب تذکرہ شیخ موصوف اپنی جائے قیام بلاذریف کے قریہ کے قریہ میں شہر معر کو ہجرت فرمائے۔ وہاں پہنچ کر سید ابوالعباس عمریؒ کی جامع میں اقامت اختیار کی۔ شیخ موصوف کا اپنا بیان ہے کہ میں شیخ جامع کی اولاد کے ساتھ اس انداز سے رہنے پہنچے لگا کہ بادی انھیں لوگ مجھ کو انہی کا بیچ خیال کرتے تھے جو وہ کھاتے وہی میں کھاتا، جیسا وہ پیتے ویسا ہی میں پیتا۔

وہ متون جو مصنف کو حفظ تھے:

وہاں رہ کر شیخ نے متون کتب شریعہ اور ان کے فنون کو حفظ کیا۔ اس مختصر میں چند کتابوں کے نام شمار کراتا ہوں۔ سب سے پہلے آپ نے متن ابی شجاع کو حفظ کیا۔ اس کے بعد آبرومیہ۔ اس کے بعد کتاب المنہاج مؤلفہ علامہ نوویؒ۔ پھر الفیہ بن مالک۔ پھر توفیق مؤلفہ علامہ ابن ہشام۔ پھر جمع الجوامع۔ پھر الفیہ عراقی۔ پھر تخیص المصالح۔ پھر شاطبیہ۔ پھر تہذیب ابن ہشام وغیرہ۔ شیخ فرماتے ہیں کہ میں نے ان کتابوں کو ایسا حفظ کر لیا تھا کہ میں ان کے تشابہات کو قرآن شریف کے تشابہات کی طرح جانتا تھا۔

پھر شیخ موصوف نے کتاب الزوہر کو یاد کرنے کا قصد کیا۔ یہ کتاب کتاب الزوہر کا مختصر اور مذہب امام شافعیؒ میں سب سے زیادہ جامع ہے۔ چنانچہ اس کو باب القضاء علی الغائب تک یاد کرنے پائے تھے کہ کسی صاحب حال سے دو چار ہوا اور اس نے بطور مکافئہ کے ان سے فرمایا کہ باب القضاء علی الغائب پر ٹھہر جا اور اس سے آگے نہ جا۔ اور پوشیدہ پر کوئی حکم نہ کر۔ شیخ کا بیان ہے کہ پھر میں اس کا ایک صفحہ بھی آگے نہ یاد کر سکا۔ لیکن ہاں میں نے اس کا مطالعہ ضرور کیا۔ اور تقریباً ایک سو مرتبہ اس کو پڑھایا بھی۔

مصنف کا خداداد حافظہ دیکھ کر شیخ بہلول کا مقولہ:

شیخ کی جامعیت اور خداداد قوت حافظہ کو دیکھ کر خدا کے مقرب شیخ احمد بہلول فرمانے لگے کہ بس جس قدر علم تم نے حاصل کر لیا۔ یہ تمہارے واسطے کافی ہے۔ اب تم کو چاہئے کہ بحر تصوف سے سیرانی کی کوئی سبیل کرو۔ شیخ نے اپنے بزرگوں سے اس بارہ میں مشورہ لیا۔ تو انہوں نے کہا کہ صوفیہ کے رہنما میں اس وقت تک قدم نہ رکھنا کہ جب تک اپنی یاد کردہ تمام متون کی شروح اساتذہ سے نہ پڑھ لو جب تم کو ان میں کامل ہونے کا حق ہو جائے تو اس کے بعد دشت تصوف میں قدم زنی مناسب ہے۔

مصنف کے شیوخ میں سے بعض حضرات کے اسلام گرامی

معہ کتابوں کے جو جس سے پڑھی:

شیخ نے اس رائے کو پسند کر کے ایسے شیوخ تلاش کئے جو علم و عمل میں کمال دستگاہ رکھنے والے تھے۔ شیخ نے ان کی تعداد پچاس بتلائی ہے اور ہر ایک کے فرد افراد مناقب اپنی کتاب طبقات الکبریٰ میں بہت تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ اس مختصر میں چند اسماء گرامی معان کتابوں کے جو ان سے پڑھیں درج کئے جاتے ہیں:

۱۔ شیخ امین الدین محدث امام جامع غرئی۔ ان سے شرح المنہاج مؤلفہ جلال الدین محلی پڑھی۔ اور شرح جمع الجوامع مؤلفہ شیخ جلال الدین اور شرح الفیہ عراقی مؤلفہ حافظ جلال الدین سخاوی بعض کا قول ہے کہ یہ کتاب دراصل حافظ ابن حجر کی تالیفات سے ہے لیکن چونکہ اس کا مسودہ علامہ ابن حجر کے ترکہ سے علامہ سخاوی کو ہاتھ لگ گیا۔ اس لئے انہوں نے اس کا مہیضہ بنا کر شائع کیا یہی وجہ ہوئی کہ تالیف کی نسبت بھی انہیں کی طرف ہونے لگی۔

اور الفیہ ابن مالک کی دوسری شرح مؤلفہ علامہ ابن عقیل بھی انہی سے پڑھی علیٰ ہذا القیاس شرح التوضیح مؤلفہ شیخ خالد وغیرہ۔

۲۔ شیخ علامہ شمس الدین دہلوی۔ ان سے شرح ارشاد مؤلفہ ابن ابی شریف پڑھی۔ اور شرح المنہاج الکبیر مؤلفہ علامہ شیخ زکریا۔ اور شرح ارشاد مؤلفہ علامہ جویری وغیرہ۔

۳۔ شیخ شمس الدین سہانودی مفتی خطیب جامع ازہر۔ ان سے شرح منہاج مؤلفہ محل نصف ہی پڑھنے پائے تھے کہ ان کا وصال ہو گیا۔

۴۔ علامہ شیخ نور الدین محلی۔ ان سے شرح جمع الجوامع کو پورا کیا اور یہ کتابیں پڑھیں:

شرح عقائد مؤلفہ علامہ تقی تازانی اور شرح القاصد اور مراجع العقول مؤلفہ علامہ ابنی طاہر قزوینی یہ کتاب علم کلام میں نہایت نفیس ہے۔ اس کے اندر علم کلام کے چالیس مشکل مسائل کا حل ہے۔ ہر مسئلہ کی واسطے ایک باب وضع کیا گیا ہے اور حنفیہ میں و متاخرین کے اقوال سے مثنوی ہے۔ علامہ علم کلام میں اس کتاب کے مصنف سب سے زیادہ جامع ہیں۔

۵۔ علامہ شیخ نور الدین جارحی۔ مدرس جامع غرئی۔ ان سے شرح ہفتیہ عراقی مؤلفہ مصنف ہفتیہ پڑھی اور

شرح شاطبیہ مؤلفہ علامہ سخاوی (یہ علامہ شاطبی کے داماد ہیں) ہم صرف اسی قدر پر اختصار و اکتفا کرتے ہیں ناظرین اگر مفصل دیکھنا چاہیں تو شیخ کی اپنی کتاب "الطائف العنسن والاخلاقی فی بیان وجوب التحدث بنعمة الله على الاطلاق" کا مطالعہ کریں۔ جو مؤلف نے اپنے حالات اور ان انعامات کے اظہار میں لکھی ہے جو خدا تعالیٰ کا شکر ان پر واجب کرتے ہیں۔

علمی تجربہ اور تالیفات:

احادیث پر نظر غور کرنے سے یہ امر خوب ثابت ہو جاتا ہے کہ تمام علماء میں علم کا یکساں اثر نہیں۔ اور نہ تمام کی قابلیت برابر ہے۔ بلکہ بعض علماء تو ایسے ہیں جو علم کے محافظ اور دوسروں تک نقل کرنے والے اور پہنچانے والے ہیں۔ مثلاً عام محدثین کہ ان حضرات نے رسول کریم علیہ السلام کی احادیث کو محض اپنے حفظ کے ذریعہ میں رکھ کر دوسروں سے روایت کیا۔

اور بعض علماء وہ ہیں جنہوں نے حدیثوں کو یاد کیا۔ ان سے احادیث احکام کو اختیار بخشا ان کے مواضع اور صداقت کے لئے اصول و قوانین کی ترتیب دی۔ پھر اس معیار پر ان احادیث کو کسا اور احکام قرآنی سے ان کا مقابلہ کیا۔ احکام کے حدود اور ابواب قائم کئے اور ہر حکم کو اس کے مناسب باب میں درج کیا۔ ان مرتبہ احکام کو فقہ کے نام سے نامزد کیا جاتا ہے۔

یہ مانی ہوئی بات ہے کہ مجملہ تمام علوم کے علم فقہ کو زیادہ شرف ہے۔ امام الہدایہ بن حضرت شاہ ولی اللہ صاحب منہج شرح موطا میں لکھتے ہیں کہ:

ان علم الفقه اشرف العلوم وانفعها واوسعها

یعنی تمام علوم میں فقہ اشرف اور نافع تر ہے جس کا نفع تمام علوم سے عام ہے

اور کیوں نہ ہو جب کہ فقہ قرآن اور احادیث کے احکام کے مجموعے کا نام ہو جن کو آئمہ مجتہدین نے اپنی نیک نیتی اور افادہ عام کیلئے مرتب کیا۔

اس بنا پر میں کہہ سکتا ہوں کہ تمام وہ علماء جنہوں نے فقہ کو مہذب اور مرتب کیا۔ ہر آئینہ قابل ستائش اور احسان مندی اور شکر گذاری کے مستحق ہیں۔ نیز تقریر سابق سے ایسے حضرات کا تفوق علمی دوسرے لوگوں پر اس طرح ہی ظاہر ہوتا ہے جس طرح آفتاب کو ستاروں پر۔

بعض علماء وہ بھی ہیں جنہوں نے علم فقہ کو اپنے مقتدا کے ماتحت رہ کر جمیع جزئیات اور تفصیل احکام سے موسع کیا۔ کسی نے امام اعظم ابو حنیفہ کی حلقہ گوشی کر کے ان ہی کے ترتیب دادہ اصول کی بنیاد پر جزئیات احکام کی تطبیق دی۔ جیسے علامہ بہان الدین علی مولف ہدایہ اور علامہ بن تاج الشریعہ مولف شرح وقایہ۔ اور علامہ ابن ہمام صاحب فتح القدیر۔ کسی نے امام شافعی کے دائرہ تقلید میں رہ کر امام موصوف کے بیان کردہ قوانین کی بنا پر احکام جزئیہ کثیرہ کی توجیع و تدلیس کی جیسے علامہ شیخ ابن حجر عسقلانی کی شافعی صاحب فتاویٰ الکبریٰ و فتاویٰ حدیثیہ اور علامہ عبد الرحمن بن محمد بن حسین شافعی مولف منیۃ المسترشدین وغیرہ۔ علی ہذا القیاس باقی آئمہ کے مقلدین۔

حنفی مذہب میں بڑے بڑے محدث جو گذرے ہیں

ان میں سے حضرات کے نام:

یہاں یہ کہہ دینا بھی بے ربط نہ ہوگا کہ زمان حال کے بعض اہل اسلام کا یہ دعویٰ کہ علماء فقہ اور مقلدین آئمہ میں کوئی قسم ایسی نہیں گذری جو حدیث دانی میں ماہر ہوں۔ وجہ یہ ہے کہ جو شخص خود حدیث کا ماہر ہوگا اسے کسی کی تقلید کرنا کیونکہ گوارا ہوگا۔ ان کے علم کی قلت معلوم اور کم فہم کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ مذہب شافعیہ میں تو اس کے بطلان کے کھلے دلائل موجود ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ اس مذہب میں بڑے بڑے محدث گذر چکے ہیں۔ رہا حنفی مذہب سواس کے بعض محدثین کے اسماء گرامی اس جگہ درج کرتا ہوں:

نمبر ۱: لےھ بن سعد مصری ابن شہاب زہری جو کہ مدینہ کی مجلس فقہ اور فقہائے سہد کے رکن اعلیٰ ہیں۔ جن کے متعلق حضرت شاہ صاحب مصنفی میں لکھتے ہیں

”ابن شہاب زہری کے از فقہائے اسلام و محدثین است و عمر بن عبدالعزیز گفت

لا اعلم احد العلم ہرے ماخیت منہ دوے حافظ حدیث است در اسلام“

ترجمہ: یعنی ابن شہاب فقہ اور حدیث میں یکساں اور تمام علوم شریعہ میں نامور ہیں۔ عمر بن عبدالعزیز خلیفہ فرمایا کرتے تھے کہ ابن زہری سے زیادہ کوئی واقف حدیث نہیں یہ حافظ محدثین سے ہیں۔

نمبر ۲: عبداللہ بن واقد ابوقادہ۔ امام فن ہیں خصوصاً حافظ حدیث میں سے ہیں اور اسحاق بن راہویہ کے کہ جن کے امام ترمذی میر و ہیں، استاد ہیں۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ کی تقلید کرتے تھے۔

(تہذیب الاحمدیہ صفحہ ۱۷۱ جلد ۶)

نمبر ۳: خلف ابن ایوب۔ یہ حضرت امیر انجم اور امام شیخ الصوفیاء کے خلیفہ ہیں اور فقیہ العراق ان کا خطاب ہے۔

بڑے محدث ہیں۔ امام صاحب کے مقلد ہیں۔ (تہذیب الاحمدیہ صفحہ ۲۸ جلد ۲)

نمبر ۴: عبدالغفار بن داؤد یہ آئمہ فن اور فقیہ ہیں۔ اور امام صاحب کے مقلد ہیں۔

(تہذیب الاحمدیہ صفحہ ۳۶۶ جلد ۳)

ابوقادہ جو اسحق بن راہویہ کے استاد ہیں باوجود حافظ حدیث ہونے

کے امام اعظم کی تقلید کرتے تھے:

علماء میں ایک اور نوع بھی پائی جاتی ہے لیکن اس کے افراد بعد تفتیش محدود سے چند نظر آتے ہیں اس نوع کی یہ شان ہے کہ علوم شریعہ میں عارت تجربہ کی وجہ سے جمیع ائمہ مجتہدین کے اصول و فروع پر ایسے حاوی ہیں کہ

ہر مسئلہ کو خواہ وہ کسی مذہب کا ہو مذہب حقہ میں سے حسب قوانین مجتہد اس طرح کی کتابیں کر دیتے ہیں کہ باوی انگشتوں میں خود صاحب مذہب ہونے کا اٹھارہ پڑ جاتا ہے۔ یہ وہ حضرات ہیں جو جمیع آئمہ مجتہدین کی حقانیت اور صداقت کے زبانی اعتراف کو عملی جامہ بھی پہنا دیتے ہیں۔ یوں تو بہت سے اہل علم ہیں جو کہتے ہیں کہ چاروں امام برحق اور ان کے مستخرجہ مسائل و احکام قابل تسلیم ہیں لیکن ثابت کرنا انہی حضرات کا خاصہ ہے۔

علماء کی ایک نادرا الوجود نوع کہ جن میں سے مصنف کتاب

تفوق کا رتبہ رکھتے ہیں:

علماء کی آخری نوع کے سرغنا اور سرگروہ علامہ امام ربانی عبدالوہاب شحرانی ہیں۔ آپ اگرچہ شافعی مذہب تھے لیکن ان کا اپنا بیان ہے کہ میں نے اپنے مذہب کے علاوہ باقی تینوں مذہب کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ جب مجھے مذہب شافعی میں تبحر حاصل ہو گیا تو میں نے ضروری سمجھا کہ ان مسائل سے واقفیت حاصل کروں جن پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے یا کم از کم تین کا۔ تاکہ ان کے اوامر کا امتثال اور منوعات سے اجتناب مجھ کو نصیب ہو اور حسب طاقت میرا ہر عمل ان کے ارشادات کے موافق ہو اور میرے کسی فعل میں مخالفت آئمہ کی لازم نہ آئے۔ (لطائف المعنی والاخلاقیہ ۱)

کتاب مذکور میں خود مصنف کا بیان ہے:

”اور مجملہ ان انعامات کے جو خدا تعالیٰ نے مجھ پر کئے (ایک یہ ہے) کہ جب میں آئمہ مجتہدین کے تمام مذاہب میں تبحر ہو گیا تو ان کے تمام مذاہب کی توجہات اور تقاریر اس طرح کرتا تھا کہ وقت تقریر میں ان مجتہدین میں سے ایک سمجھا جاتا تھا اور اگر کوئی اس وقت میرے پاس آ جاتا تو اگر میں مذہب حنفی کی تقریر کرتا ہوتا تو وہ مجھے حنفی سمجھتا اور اگر مذہب حنبلی کی تقریر کرتا ہوتا تو حنبلی، اور اگر مذہب مالکی کی کرتا تو مالکی سمجھتا۔ حالانکہ میں مقلد امام شافعی کا ہوں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ میں تمام اماموں کے اقوال کے مناشی اور اصول سے پورے طور پر واقف ہو گیا ہوں۔ اور ان کے تمام ادلہ کا میں نے احاطہ کر لیا ہے۔ لیکن وجہ ہے جو بعض دریدہ دہنوں نے میری نسبت یہ بہتان باندھا کہ یہ کسی خاص مذہب کا پابند نہیں ہے۔ حالانکہ میں اپنی وسعت معلومات کی وجہ سے ایسا کرتا تھا۔

اور اصلی بات یہ ہے کہ جب میں نے ادلہ مذاہب کی کتابیں تالیف کیں تو مجھے ثابت ہوا کہ کوئی مجتہد کسی امر میں سنت رسول سے باہر نہیں ہے بلکہ وہ سب مشدداً اور مختلف کے درمیان درمیان ہیں کیونکہ کسی نے صریح حدیث و قرآن کو لے لیا اور کسی نے اس کو جو ان دونوں سے

سمجھا جاتا ہے اور کسی نے اس کو جو ان دونوں سے مستطہ ہوتا ہے اور کسی نے اس کو جو ان دونوں کے مفہوم سے مستطہ ہوتا ہے اور کسی نے اس قیاس معی کو کہ اس کا اصل معنی پہنچا ہو۔
الحاصل اتمام مجتہدین کے مذاہب شریعت مطہرہ سے بنے ہوئے ہیں کہ ان کا تانا اور بانا اسی شریعت سے ہے۔

اور تمام ائمہ کے اقوال جمع کرنے میں نے ایک میزان قائم کی ہے جو تمام مجتہدین کو مقلدین کے اقوال کو شریعت مطہرہ کی طرف لوٹا دیتی ہے۔ میں نے اپنے زمانہ میں کسی کو اس سے دل بستہ نہ پایا شیخ شہاب الدین شلی خنی ایک مرتبہ اس کو عاریضہ لے گئے چند روز تک مطالعہ کرنے کے بعد میرے پاس لائے اور کہنے لگے کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے ورنہ میں تو اپنے مذہب کے دائرہ سے باہر گفتگو تک نہیں کر سکتا۔

مذکورہ بالا تقریر سے واضح ہے کہ شیخ اپنے زمانہ کے مجدد اور عظیم الخطیر لوگوں میں سے ہیں۔ دسویں صدی کا زمانہ علم اور اہل علم کی جیسی کچھ یادگار ہے اس سے ناظرین تاریخ خوب واقف ہیں۔ ایسی حالت میں جب کہ بڑے بڑے جید علماء بڑی بڑی درسگاہوں میں درس دے رہے ہوں اور ہر طرف ان کا شہرہ آفاق ہو کسی کی جملہ تالیفات کا مقبولیت خاصہ حاصل کر لینا کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ بالخصوص اس صورت میں کہ اس قسم کی تالیفات میں کسی نے اس سے سبقت نہ کی ہو۔ اور مقبولیت کی خاص وجہ یہ ہے کہ شیخ ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے شریعت کو اپنے علمی تحریر کے بعد مکافہ میں ایسا پایا ہے جس طرح ایک بحر زار جس سے نہریں اور چھوٹے چھوٹے دریا نکل رہے ہوں۔

مصنف کتاب میزان کی جملہ تالیفات کا احاطہ مشکل ہے:

ہوں تو شیخ کی تالیفات قریب قریب غیر محدود کے ہیں۔ مگر وہ تالیفات بھی احاطہ بیان سے باہر ہیں جن کی تالیف میں شیخ غیر مسبوق ہیں۔ یہاں ان میں سے بعض کا ذکر کیا جاتا ہے:

مولف کی ان تیس کتابوں کے نام جن کی نظیر میں

ایک کتاب بھی تالیف نہ ہوئی:

نمبر ۱: البحر المورود فی الموافق و العہود

نمبر ۲: كشف الغمہ عن جمیع الامم (اس کتاب میں چاروں مذاہب کے ادلہ جمع کئے ہیں)

نمبر ۳: المنہج المہین فی ادلہ مذاہب المجتہدین (اس کتاب میں باوجود ادلہ مذاہب اربعہ کے

تمام احادیث استدلالی کی تخریج بھی ہے)

- نمبر ۳: البدر المنیر فی غریب احادیث البشیر النذیر
- نمبر ۵: مشارق الانوار القدسیہ فی بیان العہود المحمدیہ (اس کتاب میں احادیث ترغیب و ترہیب دونوں کو جمع کیا ہے یہ کتاب دو قسموں نامورات اور منہیات پر منقسم ہے)
- نمبر ۶: لوائح الانوار القدسیہ فی مختصر الفتوحات المکیہ
- نمبر ۷: قواعد الصوفیہ
- نمبر ۸: منهاج الوصول الی علم الاصول (اس کتاب کے اندر شرح جمع الجوامع مؤلفہ جلال الدین خلجی اور حاشیہ ابن ابی شریف دونوں کو جمع کیا ہے)
- نمبر ۹: البیواہر والمجوہر فی عقائد الاکابر
- نمبر ۱۰: المجوہر المصون فی علوم کتاب اللہ المکنون (اس کتاب کے اندر قرآن شریف کے تفسیر ہزار علوم بیان کئے ہیں۔ یہ کتاب صوفیا کرام کی تائید میں ہے)
- نمبر ۱۱: طبقات الصوفیہ (اس کے اندر حضرت خلیفہ اول سیدنا ابوبکر صدیق سے لے کر ۹۶۰ھ تک کے ان اولوالعزم صوفیائے کرام کے مناقب اور مآثر ہیں کہ جن کا کچھ کلام خواہ شریعت کا یا طریقت کا شیخ کو محفوظ تھا)
- نمبر ۱۲: مفہم الاکباد فی بیان مواد الاجتهاد
- نمبر ۱۳: لوائح الخذلان علی کل من لم یعمل بالقرآن
- نمبر ۱۴: حد الحسام علی من اوجب العمل بالالہام
- نمبر ۱۵: کتاب التبع والفحص علی حکم الالہام اذا خالف النص
- نمبر ۱۶: البروق الخواطف لبصر من عمل بالہوائف
- نمبر ۱۷: کشف الحجاب والوان عن وجہ اسئلۃ العجان (اس کتاب میں کچھ زائد ستر سوانوں کے جواب میں جو توحید کے بارہ میں شیخ سے جنات نے دریافت کئے تھے)
- نمبر ۱۸: لرائد القلائد فی علم العقائد (اس کتاب کے اندر شیخ نے تمام ان علوم واسرار کو جمع کیا ہے جو انہوں نے اپنے مرشد شیخ علی خواص سے سنے)
- نمبر ۱۹: المجوہر والنور
- نمبر ۲۰: الکبریٰ الاحمر فی بیان علوم الکشف الاکبر
- نمبر ۲۱: کتاب الاقتباس فی علم القیاس
- نمبر ۲۲: تنبیہ المفتقرین فی القرآن العاشر علی ما عاںوا فیہ سلفہم الطاهر
- نمبر ۲۳: میزان الکبریٰ وغیرہ

ان علماء کے اسماء گرامی جنہوں نے مصنف میزان

کی تالیفات پر پُر زور تقریظ لکھی ہیں:

شیخ کی جملہ تالیفات علماء مذاہب اربعہ کے نزدیک مقبول تھیں۔ کسی کو کسی تالیف میں کام نہ تھا۔ ہر کتاب پر علما نے زمانہ کی پر زور تقریظات موجود ہیں جن کا اس جگہ بیان کرنا غل انتصار ہے۔ اس مقام پر صرف ان علما کے اسماء گرامی شمار کرائے جاتے ہیں جنہوں نے تقریظ لکھی ہیں:

اسماء گرامی نام کتاب جس پر تقریظ لکھی

کشف العمہ عن جمیع الامہ

ایضاً

ایضاً

ایضاً

ایضاً

ایضاً

ایضاً

ایضاً

المنہج المبین فی بیان الدلۃ المجتہدین

ایضاً

ایضاً

ایضاً

ایضاً

کتاب العہود

ایضاً

ایضاً

الجواهر المصنوع

ایضاً

ایضاً

شیخ شہاب الدین ربیع شافعی

شیخ الاسلام نور الدین طرہ یسی حنفی

شیخ شہاب الدین شلی حنفی

شیخ ناصر الدین طبرانی شافعی

شیخ ناصر الدین لسانی

شیخ الاسلام فتوحی حنبلی

شیخ عبدالقادر ماکھی شاذلی

شیخ شہاب الدین عمیرہ شافعی

شیخ شہاب الدین ربیع شافعی

شیخ ناصر الدین طبرانی

شیخ شہاب الدین بہوتی حنبلی

شیخ طرس الدین برہموشی حنفی

شیخ ناصر الدین لسانی ماکھی

شیخ الاسلام فتوحی حنبلی

شیخ ناصر الدین لسانی ماکھی

شیخ شہاب الدین شلی حنفی

شیخ ناصر الدین لسانی ماکھی

شیخ الاسلام فتوحی حنبلی

شیخ شہاب الدین شلی حنفی

(۲۰) شیخ ناصر الدین ہمدانی

(۲۱) شیخ عبدالقادر شاذلی مالکی

(۲۲) شیخ الاسلام سخی منیل

المجواهر والتذکر

مصنف میزان کے مجاہدات:

علم وہی قابل تحسین ہے جس کے ساتھ خوف خدا اور نفسانی ہوا و ہوس سے احتساب بھی ہو۔ علم دراصل واسطہ اور ذریعہ اور مقصد اس کا خدا تعالیٰ کی معرفت اور عبودیت میں کمال حاصل کرنا ہے۔ جو علم اس کے بغیر ہے وہ بجائے نافع ہونے کے مضر اور وبال جان ہے۔ رسول خدا ﷺ نے اس علم سے پتلا مانگی ہے جس سے نفع نہ حاصل ہو۔

شیخ کو حق تعالیٰ کی طرف سے الہام ہوا کہ تم بغیر میرے مجاہدہ نفسی کرو۔ شیخ کا بیان ہے کہ یہ الہام اس وقت ہوا جب میں علوم میں غرق ہو گیا۔ لیکن اپنے علم کے موافق عمل نہ کر سکتا تھا۔ سلف صالحین صفائی قلوب کی وجہ سے اپنے علم پر عمل کرنے میں شیخ اور میر کے محتاج نہ تھے۔ لیکن زمانہ موجودہ میں چونکہ موانع عمل کثیر ہو گئے ہیں اس لئے بعض علمائے شریعت نے ارشاد طریقت کے لئے کسی شیخ کی حلقہ جوئی کو واجب کہا ہے اور یہ کہ جو شخص اپنے شہر میں کسی کو قابل مرشدیت نہ پاوے تو اس پر اس غرض سے سفر کرنا واجب ہے۔ اور جو شخص سفر کی بھی طاقت نہ رکھتا ہو۔ اس پر واجب ہے کہ وہ بغیر مرشد کے مجاہدہ کرے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فان لم یصبہ وابل فطل

اگر نہ پہنچے اس کو بارش تو شہنم ہی کافی ہے۔

شیخ نے بلا مرشد کے مجاہدات کئے ان کی مفصل کیفیت:

شیخ فرماتے ہیں کہ میرے بغیر شیخ کے مجاہدہ کرنے کی صورت یہ ہوئی کہ میں صوفیاء کی کتابوں کا مطالعہ کیا کرتا تھا۔ جس طرح رسالہ قشیری اور موارد المعارف وغیرہ۔ اور اپنی سمجھ کے موافق عمل کرتا تھا توڑی مدت کے بعد مجھ کو اس کے خلاف ثابت ہوا جو میں نے اپنے ذہن میں سوچ رکھا تھا اس وقت میری حیرانی کی مثال اس شخص کی سی ہو گئی کہ وہ کسی کوچہ میں گھسا چلا جاتا ہے اور یہ نہیں جانتا کہ یہ کوچہ نافذہ بھی ہے یا نہیں؟ اگر نقدیر سے نافذہ نکلا تو خیر ورنہ واپس آتا پڑے گا۔

مجملہ ان مجاہدات کے جو شیخ نے بغیر مرشد کے کئے ایک یہ ہے کہ خلوت میں آپ چمت کے اندر ایک رسی باندھ دیتے تھے اور اسے اپنی گردن میں باندھ کر بیٹھ جاتے تھے اور بعد نماز عشاء سے صبح تک اسی حالت میں

رہتے تھے۔ یہ مجاہدہ آپ نے برسوں تک کیا۔

شیخؒ کا گذر تو کل اور قیامت پر تھا وقت بغوغ سے اخیر عمر تک نہ کسی محنت کی کوشش کی نہ کہیں سے کوئی وظیفہ مقرر تھا لیکن حق تعالیٰ غیب سے رزق پہنچاتا تھا۔ معمول لوگ بعض اوقات ایک ایک چار روپیہ پیش کرتے تھے لیکن آپ اس میں سے ایک جہ نہیں لیتے تھے۔ سوداگر لوگ آپ کے پاس چاندی سونے کا وسیلہ لگا دیتے تھے مگر آپ اس کو جامع غری کے محسن میں بکھیر دیتے تھے جو لوگ وہاں لگے رہتے تھے وہ لوٹ لیتے تھے۔ مدت تک آپ نے لذیذ طعام نہیں کھایا اور دو سال تک بجائے کپڑے کے چوں وغیرہ کچے بدن کو چھپائے رکھا۔

دیندار لوگوں سے آپ کو نفرت تھی۔ اس لئے وہ لوگ بھی آپ سے دور رہتے تھے۔ موصوف آؤ اور مساجد اور نوٹے پھوٹے کھنڈر مکانات میں مدت تک مقیم رہے۔

شیخؒ تین تین روز تک بھوکے رہ کر صرف ایک ادقہ روٹی سے افطار کرتے تھے پھر تو شیخؒ کی یہ حالت تھی کہ جب جامع غری کے باشندے سب سو جاتے تھے تو مسجد کے محسن میں جو بلند محل تھا اس پر ہوا کے ذریعہ پہنچ جاتے تھے اور روحانیت کی قوت اور بشریت کا ضعف اس قدر ہو گیا تھا کہ جب وہاں سے نیچے اترتے تھے تو میڑھیوں سے بہ مشکل اتر جاتا تھا۔ کیونکہ غلبہ روحانیت عالم روحانیت کی طرف جڑھنا چاہتا ہے اور عقل کثرت شہوات سے پیدا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ انسان ذکر کے وقت اپنے سر کو حرکت دیتا ہے کیونکہ جب روح اپنے پروردگار کا کلام سنتی ہے تو وہ اس کے دربار سے قریب ہونے کی مشتاق ہو جاتی ہے۔ اسی مطلب کو اس شعر میں ادا کیا گیا ہے۔ شعر

ولما بد الكون الهرب لناظری

حننت الی الاوطان شبه الرکائب

آپ کے خوارق و کرامات:

شیخؒ اپنے زمانہ کے مشہور آئمہ عارفین میں سے ہیں۔ آپ کے کمالات کا احصاء ناممکن ہے۔ عصر کا مشہور فاضل علامہ شیخ یوسف بن اسماعیل بھائی اپنی کتاب ”جامع کرامات الاولیاء“ میں امام شعرانی کی کرامات کے بیان کو ان الفاظ پر ختم کرتا ہے کہ:

ومناقب سیدی عبدالوہاب الشعرانی و کراماته لا یمکن حصرها

ترجمہ: اور سیدی عبدالوہاب شعرانی کے محاسن اور ان کی کرامات کا حصر ناممکن ہے۔

شیخؒ کا بیان ہے کہ مجملہ احسانات خداوندی کے ایک احسان مجھ پر یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے مجھ سے پردہ کو دور کر دیا ہے یہاں تک کہ میں نماز مغرب سے لے کر طلوع فجر تک جمادات اور حیوانات کی تسبیح مستعار ہوں اور

اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ میں نے شیخ صالح سیدی امین الدین "امام عسکری چاند عسکری" کے پیچھے نماز مغرب کی تحریرہ باندھی۔ فوراً میرا حجاب دور ہو گیا۔ اور میں ستونوں اور دیواروں اور پوریوں اور کھجنتوں کی تسبیح سننے لگا پھر مصر کے اطراف میں جو بھی یوں اس کی آواز آنے لگی۔ یہاں تک کہ مصر کے دیہات سے اور کچھ زمین کی تمام ولایتوں سے بلکہ بحر محیط سے آواز آنے لگی۔ اور پھر تک کی تسبیح میں سننے لگا۔ بحر محیط کی کھجنتوں کی تسبیح سننے لگی۔ کرتی تھیں بجز ان کے ایک یہ ہے کہ:

سبحان الملك الخلاق رب السموات والحيوانات والنباتات والازراق سبحانه
من لا ينسى قوت احد من خلقه ولا يقطع بره عن عصاه

ترجمہ: پاک ہے بادشاہ جو پیدا کرنے والا ہے اور تمام مخلوقات، جمادات اور حیوانات اور نباتات کا پروردگار اور رزق رساں ہے پاک ہے وہ ذات جو اپنی مخلوق میں سے کسی کی روزی کو نہیں بھولتا اور پھر اپنی بھلائی اپنے نافرمان سے نہیں قطع کرتا۔

پھر حق تعالیٰ نے طلوع فجر کے وقت مجھ پر رحم فرمایا کہ جب مجھے دہشت اور خوف طاری ہوا تو اس تسبیح کے سماع کو مجھ سے دور فرما دیا۔

اور شیخ موصوف فرماتے ہیں کہ میں تمام روئے زمین کا اپنی قلبی حرکت سے تقریباً تین منٹ میں طواف کر لیتا تھا۔ اور اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ میں اپنی چھوٹی انگلی سے تمام شہروں اور دیہات اور جنگلوں اور دریاؤں کی طرف اشارہ کرتا تھا اور میں کہتا تھا اللہ! اللہ! اللہ! یہ کہہ کر پھر میں پرانے مصر سے ابتدا کرتا تھا اس کے بعد قاہرہ میں پہنچتا تھا اس کے بعد قاہرہ کے دیہات میں یہاں تک کہ شہر غزہ تک پہنچ جاتا تھا، پھر بیت المقدس اور ملک شام میں جاتا، پھر شہر حلب، پھر بلاد شام، پھر بلاد ترک، پھر بلاد روم میں۔ پھر بحر محیط سے بلاد مغرب اور ان کے ایک ایک شہر میں پھر جاتا یہاں تک کہ میں اسکندریہ میں پہنچتا اور وہاں سے بحر مدیترہ میں جاتا۔ اور وہاں سے اقصیٰ صید میں اور وہاں سے اقصیٰ بلاد عید میں وہاں سے بلاد ارجاج میں جو میرے جد خاسم احمد سلطان کے تحت حکومت تھے پھر وہاں سے بلاد مکرر، اور بلاد سکوت میں جاتا، اور وہاں سے بلاد نجاشی، اور وہاں سے بلاد حبشہ میں، وہاں سے بلاد ہند میں، پھر بلاد سندھ میں، پھر بلاد چین میں، پھر بلاد یمن کی طرف واپس آ کر مکہ معظمہ جاتا تھا پھر باب محلات سے نکل کر بدر پہنچتا پھر مصر پہنچ کر نبی ﷺ کے مدینہ میں پہنچتا اور باب نور پر کھڑا ہو کر اجازت طلب کرتا پھر داخل ہو کر نبی ﷺ کے سامنے بیٹھ جاتا اور آنحضرت ﷺ اور آپ کے صاحبزادین پر صلوٰۃ و سلام پڑھتا اور پھر ساکنان بقیع کی زیارت کر کے یہ پڑھتا کہ:

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

اور پھر جب اپنے گھر مصر تک پہنچتا تو ماندہ ہو جانے کی وجہ سے ہانپنے لگتا گویا کہ میں کسی بہت بڑے پہاڑ کو اٹھائے ہوئے ہوں۔ اور میں نہیں جانتا کہ مجھ سے پہلے روئے زمین کا ایسا طواف کسی اور کو نصیب ہوا ہو۔

ایک مرتبہ جنات نے میرے پاس مختصر سوالات دربارہ توہد کے اور یہ کہا کہ یہ وہ سوالات ہیں جن کے جوابات سے ہمارے علماء عاجز ہو چکے ہیں اور وہ مان چکے ہیں کہ ان سوالات کا حل صرف علماء انسان ہی کر سکتے ہیں۔ میں نے ان کے جوابات میں تقریباً پانچ جز لکھے جس کا نام ”کشف المحجوب و السران عن وجه مسئلۃ الجنان“ ہے

شیخ کا بیان ہے کہ میں آدمی کی صرف آواز سنتے ہی اس کا شریف یا رذیل ہونا جان لیتا ہوں خواہ وہ شخص میری نظر سے غائب ہی ہو۔ اسی طرح کلام نبوی میں اگر کوئی اور اپنا کلام ملا دے تو میں جدا کر سکتا ہوں کہ یہ کلام نبوی کا ہے اور یہ غیر کا۔ علیٰ ہذا القیاس ہر تحریر کے حروف کو ہٹا سکتا ہوں کہ یہ حق ہیں اور یہ غیر حق۔ اسی طرح خدا کا بہت بڑا احسان مجھ پر ایک یہ ہے کہ میں یہ سمجھ لیتا ہوں کہ یہ کواہ جھوٹی گواہی دے رہا ہے اور یہ سچی۔ پھر ۱۹۵۰ء سے جب میں نے قطعی توجہ حق تعالیٰ کی طرف منعطف کر دیا تو مجھ سے یہ تمام امور محبوب کر دیئے گئے۔

شیخ ابوصالح المصلحی شافعی نے اپنی کتاب تذکرۃ اولی الالباب میں

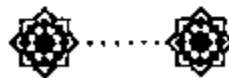
مولف میزان کا ایک عجیب واقعہ نقل فرمایا:

اور شیخ ابوصالح المصلحی شافعی ہاشمی نے اپنی کتاب ”تذکرۃ اولی الالباب“ کے مقام مناقب سیدی عبدالوہاب میں نہایت عجیب واقعہ نقل کیا ہے جو شیخ موصوف کو شیخ الاسلام ناصر الدین القانی کے ساتھ پیش آیا اور وہ یہ ہے کہ شیخ کے بعض حاسدوں نے شیخ ناصر الدین سے شیخ کی جھوٹی شکایات پہنچائیں اور کہا کہ شیخ عبدالوہاب اچھی عورتوں سے غلط رکھتے ہیں۔ شیخ ناصر الدین نے ان کی تصدیق کی اور شیخ عبدالوہاب کو برا بھلا کہا اور ان سے بدظن ہو گئے۔ اس کی اطلاع شیخ عبدالوہاب کو پہنچی تو آپ شیخ ناصر الدین کے پاس پہنچ کر فرمانے لگے کہ مجھے کتاب مدونہ کی ضرورت ہے لہذا عاریۃ عنایت فرمادیجئے۔ شیخ ناصر الدین نے جواب دیا کہ شاید معاصی اور حرکات شنیعہ سے رجوع کر کے راہ راست پر آنا چاہتے ہوں تو شیخ عبدالوہاب نے جواب دیا کہ انشاء اللہ ہوں ہی ہوگا۔ اس کے بعد شیخ ناصر الدین نے اپنے خادم کو حکم دیا کہ کتب خانہ سے کتاب مدونہ لا کر عبدالوہاب کے مکان پر پہنچا دو جب خادم مکان پر پہنچا کر واپس آنے لگا تو شیخ نے اس سے فرمایا کہ آج رات یہاں ہی گزار دو کل صبح چلے جانا اس نے منظور کیا جب تھائی رات خادم کو شیخ کے پاس بیٹھے ہوئے گذر گئی تو شیخ صرف پندرہ منٹ تنہائی میں رہ کر واپس آ گئے۔ اسی اثناء میں چونکہ خادم کو خنجر آگئی تھی اس لئے اس کو جگایا اور یہ فرمایا کہ جاگ کیونکہ حق تعالیٰ کی سواری موجود ہے اس کو فوت ہونے سے پہلے پالو۔ خادم متنبہ ہو کر وضو کر کے تہجد پڑھنے لگا، پھر صبح کی نماز باجماعت پڑھ کر دن چڑھنے تک اپنے وظیفہ و عتائف پڑھتے رہے اس سے فارغ ہو کر خادم کو کتاب دی اور کہا کہ شیخ ناصر الدین کا شکر یہ ادا کرنا۔ یہ سن کر خادم دل میں رنجیدہ ہوا اور کہنے لگا کہ اس کتاب کو ایک ہی شب کیلئے لانے

میں کیا فائدہ ہوا اور شیخ کی کاروائی سے وہ بالکل ناواقف تھا جب خادم مدونہ کو شیخ ناصر الدین کے پاس لے گیا تو انہوں نے بھی کچھ چینی کی کہ صرف ایک رات کتاب لے جانے میں کیا غرض تھی تو وہی دیر میں کسی نے شیخ ناصر الدین سے کوئی مسئلہ دریافت کیا تو اس میں ان کو کچھ توقف ہوا فوراً فرمایا کہ مدونہ لاؤ کہ جب اس کا ایک جزو کھولا تو اس میں بول تا آخر شیخ عبدالوہاب کا کشیدہ خط دیکھا۔ پھر شیخ ناصر الدین نے مدونہ کے تمام اجزاء کو لنگھ کر دیکھا تو ان سب میں بھی اسی طرح خط پایا۔ جس سے یہ سمجھا گیا کہ شیخ عبدالوہاب نے اس تھوڑی سی مدت میں تمام کتاب کا مطالعہ کر لیا جب شیخ نے اپنے خادم سے کہا کہ شیخ عبدالوہاب نے اس کتاب میں کیا کراہت کر دی کہ تمام کتاب کا مطالعہ کر لیا۔ خادم نے جواب میں کہا کہ یاسیدی شیخ عبدالوہاب تمام شب میں صرف پندرہ منٹ کیلئے مجھ سے ضرور عتاب ہوئے ہیں۔ ورنہ برابر میرے سامنے اپنے درود و وظائف اور تہجد میں مشغول رہے یہ سن کر شیخ ناصر الدین حیران ہو گئے اور برہنہ سر برہنہ پا شیخ عبدالوہاب کے پاس حاضر ہو کر خدا تعالیٰ سے توبہ کی اور ان کے سامنے بیٹھ گئے اور کہنے لگے کہ میں خدا تعالیٰ سے توبہ کرتا ہوں کہ آئندہ کبھی صوفیہ کے کسی گروہ پر اعتراض نہ کروں گا۔ پھر شیخ عبدالوہاب نے ان سے کہا کہ میرا مطلب آپ کو اس مختصر سے مطلع کرنا تھا جتنے پر خط کشیدہ ہے۔ کہ مدونہ کتاب چونکہ طویل بہت ہے اس لئے اس کو مختصر کیا جائے اور صرف اتنا مضمون باقی رکھا جائے جس پر خطوط کشیدہ ہیں تو اگر یہ اختصار صحیح ہو تو اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی حکمت ہے ورنہ میں اس خط کو پانی سے مٹا دوں گا۔ شیخ ناصر الدین نے ان کی مدح کی اور مختصر کیلئے تقریظ لکھی۔

واخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

کتبہ فقیر حقیر ابو سعید محمد حیات غفرلہ
سلیمی





دیباچہ مترجم یعنی

مقدمہ ترجمہ میزان شعرانی

حضرت مولانا محمد حیات صاحب سنہلی رحمۃ اللہ علیہ

الحمد لله والصلوة على عباده الذين اصطفى اما بعدا

فقہائت کو شرف ہے:

حق پسند اور حقیقت شناس اشخاص پر یہ امر ظاہر ہے کہ علمائے سلف نے جو دینی خدمات انجام دی ہیں ان میں سب سے زیادہ موجب تشکر و امتنان مسائل شرعیہ کی تدقیق و تحقیق ہے۔ خواہ وہ بطور قفل و تحفظ کے ہو یا بطور فقہ کے مگر چونکہ مزید غور و خوض کے بعد اس میں بھی کچھ کلام نہیں رہتا کہ فقہ کو محض قفل و تحفظ پر ترجیح ہے اس بنا پر فقہاء کو محض حاکمین و مانتین پر فوقیت دی گئی ہے۔ مجدد زمان شیخ ولی اللہ رحمۃ اللہ فی الارض کے کلام میں جس کی وقعت نے ہر مخالف و موافق کے قلب پر رسوخ کا سکہ جمایا ہے اس کے شواہد بہت ملتے ہیں یہ ہر طرح مسلم ہے کہ قفل و تحفظ فقہ کا مقوف علیہ ہے لیکن مقصودی نقطہ نظر سے فقہائت کا رتبہ قفل محض سے قطعاً بڑھا ہوا ہے۔ کون نہیں جانتا کہ اعلاہ کلمۃ اللہ کیلئے اپنے اموال و نفوس کو خاک میں ملا دینا ایک مسلم کو بدرج علیا پر فائز کرنے کیلئے بہت کافی ہے۔ مگر حضور سیدنا و سید المرسلین ﷺ نے اس پر بایں ہمد ذکر الہی کو ترجیح دی ہے۔ اس کی وجہ اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے کہ جہاد ذریعہ اور ذکر الہی مقصد اصلی ہے جہاد اسی غرض سے کیا جاتا ہے کہ خدائے واحد کا ذکر عالم میں شائع ہو جائے۔ حدیث مذکور یہ ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انبئكم بخير اعمالكم وادفعها في

درجاتکم و خیر لکم من اتفاق الذهب و الورق (میں لکم میں ان لفقوا علو کم
لتضربوا اعنالمهم و یضربوا اعنالمکم قالوا بلی قال ذکر اللہ (ہر مذی شریف)
ترجمہ: رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم کو وہ عمل نہ بتا دوں جو تمہارے تمام اعمال سے اچھا اور تمہارے
مدارج بہ نسبت تمام اعمال کے زیادہ بلند کرنے والا اور سونے اور چاندی خرچ کرنے (اور اس کے بھی)
بہتر ہو کہ تم اپنے دشمنوں (کفار) سے بڑ کر ان کی گردنیں اڑاؤ۔ اور وہ تمہاری گردنیں ماریں (نہ سنبھالنے)
عرض کیا ہاں (ضرور عطا ہے) ارشاد فرمایا کہ خدائے تعالیٰ کا ذکر۔

فرض جب کہ نصوص و عبارات شرعیہ سے اصلی مقصد حق تعالیٰ کے اوامر و نواہی کا سمجھنا ہے اور اس کا
چھوٹا شاہد ثابت کو شخص قتل و تحفظ پر تفویض ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ حق تعالیٰ اپنے اس کلام میں تفسیر فی الدین حاصل
کر کے احکام مستنبط لوگوں میں شائع کرنا فرض کفایہ قرار دیتا ہے:

قال الله تعالى لیسوا لا یفر من کل فرقة منهم طائفة لیفتقروا فی الدین ولیسوا
لومهم اذا رجعوا (الایۃ)

ترجمہ: خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ ہر ایک قبیلہ سے کیوں چند افراد نہیں نکلے کہ تفسیر فی الدین حاصل کر کے جب
لوٹیں تو قوم کو ڈرائیں۔ (الایۃ)

اس کے بعد جانا چاہئے کہ جس شخص کو تفسیر فی الدین حاصل ہو جاتا ہے اسے اصطلاح شریعت میں مجتہد
اور اہل الذکر کہا جاتا ہے بلکہ اولوالامر بھی وہی ہوتا ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں اس کی تصریح کی ہے:

والمراد بالولی الامر اهل الحل والعقد للذین لهم الامر والنهی فی الشرع
یسمگنهم استنباط احکام الله من نصوص الكتاب والسنة لا المتکلم والمفسر
والمحدث الذی لا قدر له علی الاستنباط

ترجمہ: اور اولوالامر سے مراد اہل حل و عقد ہیں جن کو شرعی امر و نہی کا حق ہے اور وہ خدا تعالیٰ کے احکام قرآن و
حدیث کی عبارات سے استنباط کر سکتے ہیں۔ نہ علم کلام اور علم تفسیر اور علم حدیث کے جاننے والے جو استنباط
احکام نہ کر سکیں۔

ثبوت اجتہاد و استنباط احکام شرعیہ:

یہ استنباط و اجتہاد وہی ہے کہ جب آنحضرت ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاض بنا کر بھیجا تو
پہلے ان سے دریافت فرمایا کہ اے معاذ! کس طرح مقدمات فیصلہ کرو گے؟ کہا کتاب اللہ ہے، اگر اس میں نہ ہو
تو حدیث رسول ﷺ ہے، اگر اس میں نہ ہو تو بقدر طاقت اجتہاد کروں گا۔ جس پر آنحضرت ﷺ نے خداوند کریم
کا باری شکر یہ ادا فرمایا کہ

الحمد لله الذي وفق لرسول الله لما يرضى رسول الله
الحاصل اجتہاد کے لئے اس قسم کے شواہد و دلائل احادیث میں کثیر ہیں۔ کوایک نمبر در ہے کہ اس کے وہ
اقسام جو صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین میں پائے جاتے تھے مختلف ہیں۔ ان کی تفصیل شاہ ولی اللہ صاحب کی کتاب
انصاف سے نقل کی جاتی ہے:

منها ان صاحبها سمع حكما في قضيته او فتوى لم يسمعه الاخر فاجتهد برأيه في ذلك و هذا على وجوه احدها ان يقع اجتهداه موافق الحديث مثاله ما رواه النسائي وغيره ان ابن مسعود سئل عن امرأة مات زوجها ولم يفرض لها فقال لم ار رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضى في ذلك فاختلفوا عليه شهراً واتحوا فاجتهد برأيه وقضى بان لها مهر نساها لا وكس ولا شطط و عليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن يسار وشهد باله صلى الله عليه وسلم قضى بذلك في امرأة منهم ففرح بذلك ابن مسعود فرحة لم يفرح مثلها قط بعد الاسلام و ثانياها ان يقع بينهما المناظرة و يظهر الحديث بالوجه الذي يقع به غالب الظن فيرجع عن اجتهداه او لا الى المسموع مثاله ما رواه الائمة من ان ابا هريرة كان من ملهه ان من اصبح جنباً فلا صوم له حتى اخبرته بعض ازواج النبي ﷺ بمصالح ملهه فرجع و ثالثها ان يلفه الحديث ولكن لا على الوجه الذي يقع به غالب الظن فلم يترك اجتهداه بل طعن في الحديث مثاله ما رواه اصحاب الاصول عن ان فاطمة بن قيس شهدت عند عمر بن الخطاب بانها كانت مطلقة الثلاث فلم يجعل لها رسول الله ﷺ نفقة ولا سكنى فردّ شهادتها و قال لا ترك كتاب الله لقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت لها النفقة والسكنى (انتهى) ترجمہ: بعض ان اختلافات سے یہ ہے کہ کسی صحابی نے کسی مقدمہ یا کسی فیصلہ میں کوئی حکم سنا اور دوسرے نے نہ سنا تو اس نے اپنی رائے سے اس میں اجتہاد کیا اور اس کے چند اقسام ہیں۔ پہلا یہ کہ اس کا اجتہاد حدیث کے مطابق واقع ہوا ہو۔ اس کی مثال وہ ہے جسے امام نہائی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن مسعود سے اس عورت کی نسبت سوال کیا گیا جس کا خاوند مر گیا ہو اور اس کے واسطے مهر مقرر نہ کیا ہو تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے اس بارہ میں رسول خدا ﷺ کو کوئی فیصلہ فرماتے نہیں دیکھا۔ پس لوگ ان کے پاس ایک ماہ تک آتے جاتے رہے اور اس کے فیصلہ میں اس نے اصرار کیا تو انہوں نے اپنی رائے سے اجتہاد کر کے عورت کیلئے مهر مثل کا حکم دیا۔ نہ کم نہ زیادہ۔ اور فرمایا کہ عورت پر عدت واجب ہے اور وہ میراث کی بھی مستحق ہے تو معقل بن یسار اٹھے اور شہادت دی کہ رسول خدا ﷺ نے ان میں سے ایک عورت کے بارہ

میں یہی فیصلہ فرمایا تھا یہ سن کر اہل مسعود اس قدر خوش ہوئے کہ مسلمان ہونے کے بعد سے کبھی اتنی خوش نہ ہوئے تھے۔ دوسرا یہ کہ ان میں مناظرہ واقع ہوا اور پھر ایسی حدیث ظاہر ہوئی جو عیناً کہ ظن غالب تھا پھر انہوں نے اپنے اجتہاد سے رجوع کیا ہو اور روایت کی طرف توجہ۔ اس کی مثال وہ ہے جسے کمال نے روایت کیا ہے کہ ابو ہریرہؓ کا یہ مذہب تھا کہ جو روزہ دار حالت جنابت میں صبح کر دے تو اس کا روزہ فاسد ہوگا۔ یہاں تک کہ بعض ازواج نبویؓ نے ان کو قتلایا کہ روزہ ہو جاتا ہے۔ تو انہوں نے رجوع کیا۔ تیسرا یہ کہ حدیث کہ تو ان کو بھی ہو مگر نہ اس طریقہ سے جس کا ظن غالب تھا ایسے انہوں نے اپنے اجتہاد کو نہ چھوڑا ہو۔ بلکہ حدیث پر اعتراض کیا ہو۔ اس کی مثال وہ ہے جسے اصحاب اصول نے روایت کیا ہے کہ قاطعہ بنت قیس نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں شہادت دی کہ مجھے تین طلاقیں دی گئی تھیں اور رسول خدا ﷺ نے میرے واسطے نہ عقد مقرر فرمایا نہ رہنے کا مکان تو حضرت عمرؓ نے اس کی شہادت رد کر دی اور فرمایا کہ ایک ایسی عورت کے کہنے سے جس کا سچا جھوٹا ہونا ہمیں معلوم نہیں اللہ کی کتاب کو نہیں چھوڑ سکتے۔ اس کے لئے عقد اور رہنے کا مکان ہے۔ (الغنی)

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین جب کسی مقدمہ پیش آوے میں کوئی حدیث نہ پاتے تھے تو اپنی رائے سے اجتہاد کرتے تھے اس کے بعد اگر کوئی حدیث مل گئی تو اگر وہ ان کے غالب گمان کے موافق ہوتی تھی تو اجتہاد کی حکم کو ترک کر کے حدیث پر عمل فرماتے تھے۔ ورنہ اپنی اجتہاد کی رائے کے مقابلہ میں حدیث کو مطعون کر کے چھوڑ دیتے تھے۔ بہر کیف حدیث نہ ملنے کی صورت میں اپنے اجتہاد کو حجت قرار دینا ثابت ہوا۔

پس نفس اجتہاد بلکہ اس کے محمود ثابت ہو جانے کی ضرورت پڑتی ہے اور اس کے بغیر چارہ نہیں کیونکہ اجتہاد و استنباط اسی وقت کیا جاسکتا ہے کہ جب کوئی حکم صراحۃً منصوص نہ ملے اور جب قرن صحابہ میں بلکہ زمانہ نبوت میں صحابہ کا اجتہاد و کرم ثابت ہے تو اس کے بعد کے زمانہ میں تو بدتر وجہ اولیٰ اس کی ضرورت پڑنی چاہئے۔ وجہ یہ کہ اگر اجتہاد کی ضرورت نہ ہوتی تو ان حضرات سے جو اپنی عقول و حواس کو محض مرنیات و قوانین الہی کے تابع کر چکے تھے اور بعد از شاد نبوی ہر اس امر پر بلا قیل و قال ایمان لے آتے تھے جو عقول انسانی سے کوسوں دور ہوتا تھا وہ کب اس کو گوارا کرنے لگے تھے کہ دین الہی میں عقل سے کام لے کر رائے سے احکام جاری کریں۔ لیکن ہاں ہمہ پھر ان سے قیاس و اجتہاد کی مثالیں ملتی ہیں۔ تو سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ صریح حکم ان کو نہ ملا ہو گا اور کیا کہہ سکتے ہیں۔

اور چونکہ مشیت ایزدی میں پہلے ہی یہ فیصلہ ہو چکا تھا کہ اس پاک مذہب کے نفوس قدسیہ احکام الہی لوگوں میں اپنے قیاس و اجتہاد سے جاری کریں گے۔ اس لئے اس نے پہلے ہی اپنے سچے رسول کی مبارک زبان سے یہ کہہ لوادیا:

اذا حکم الحاكم فاجتهد واصاب فله اجران (بخاری علیہ)

ترجمہ: جب کوئی حاکم اپنے اجتہاد سے حکم دے اور اس میں حق کو پہنچے تو اسے دو اجر ہیں۔

اجتہاد ہر شخص کا منصب نہیں بلکہ اس کے لئے شرائط ہیں:

لیکن یہ بھی واضح رہے کہ اجتہاد ہر شخص کا منصب نہیں ہے اس کیلئے شرائط ہیں جن کی پوری تفصیل ماحول میں موجود ہے اگر کوئی شخص ان شرائط کا جامع نہ ہو اس کے واسطے اجتہاد سخت منع ہے۔ بلکہ اگر ایسا آدمی اجتہاد کرے گئے تو بجائے اجر کے اس کیلئے احادیث میں وعیدیں مذکور ہیں ملاحظہ ہو:

قال النووي في تفسير الحديث المذكور فاما من ليس باهل للحكم فلا يعمل له الحكم فان حكم فلا اجر له بل هو الم فلا ينفذ حكمه سواء وافق الحق ام لا لان اصابعه التفافية ليست صادرة عن اصل شرعي فهو عاص في جميع احكامه سواء وافق الصواب ام لا (شرح مسلم شریف)

ترجمہ: امام نووی نے حدیث مذکور کی شرح میں فرمایا کہ ہر شخص جو حکم (فتویٰ) دینے کا اہل نہ ہو تو اسے حکم دینا درست نہیں اور اگر اس نے حکم دیا تو اجر کچھ نہ ہوگا بلکہ اور گنہگار ہوگا۔ پس ایسے آدمی کا حکم جاری نہ کیا جائے خواہ وہ موافق حق ہو یا نہ ہو کیونکہ اس کا حق کو پہنچنا اتفاقی ہے شرعی قاعدہ سے صادر نہیں ہوا۔ لہذا وہ حرام احکام میں گنہگار رہے خواہ وہ موافق ہوں یا نہ۔ (شرح مسلم شریف)

حدیث شریف القضاة ثلاثة قاض في الجنة والثان في النار قاض عرف الحق ففرضي به فهو في الجنة وقاض على جهل فهو في النار

(رواہ فی السنن ابوداؤد)

ترجمہ: حدیث شریف میں وارد ہے کہ قاضیوں کی تین قسمیں ہیں ایک وہ قاضی جو جنت میں جائے گا دوسرا جو دوزخ میں۔ جس قاضی نے حق کو پہچان کر اس کے خلاف فیصلہ کیا یا باوجود نادانانہ و جاہل ہونے کے حکم دیا تو وہ دونوں دوزخ میں ہیں۔ (سنن ابوداؤد)

الحاصل اس قسم کی بہت سی احادیث ملیں گی جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اجتہاد وہی مقبول اور قابلِ داد ہے جو شرائط کے ساتھ ہو اگر کوئی شخص بلا قابلیت اجتہاد کرنے لگے تو وہ گمراہ ہے اور جو اس کے قول پر عمل کریں وہ بھی گمراہ ہیں۔ کیا رسول خدا ﷺ کے اس فرمان سے کہ:

اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤسا جهلا فسلطوا فسلطوا بهير علم فضلو واضلوا
ترجمہ: جب کوئی عالم باقی نہ رہے گا تو لوگ جاہلوں کو اپنا سردار بنا کر ان سے مسائل دریافت کریں گے پس وہ بغیر جاننے کے فتوے دے کر خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جو لوگ قائل القاء نہیں ان سے کوئی لینا گراہی ہے (اگر یہ ثابت ہے) تو یہ بھی ثابت ہے کہ بے علم کو یا اس عالم کو جو شرائط اجتہاد کا جامع نہ ہو استنباط احکام کا طائرانہ باحث گراہی ہے۔

ثبوت تقلید مطلق:

اس پر لازم طور پر سوال پیدا ہوگا کہ پھر وہ لوگ جو جامع شرائط اجتہاد نہیں اور ان کو کوئی ایسا مسئلہ پیش آجائے جس کے حکم کی تصریح شارح سے منقول نہ ہو وہ کیا کریں؟

اس کا جواب سب سے پہلے خود قرآن شریف نے دیا ہے۔ آیات ذیل ملاحظہ ہوں:

قَالَ تَعَالَى فَاَسْتَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

وَقَالَ تَعَالَى اطِيعُوا اللَّهَ واطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولَى الْاَمْرِ مِنْكُمْ

ترجمہ: فرمایا خدا تعالیٰ نے کہ اگر تم کو علم نہیں تو اہل ذکر سے دریافت کرلو۔ نیز فرمایا کہ اللہ و رسول اور اولو الامر کی اطاعت کرو۔

اور ہم پہلے بحوالہ تفسیر کبیر لکھ چکے ہیں کہ علامہ رازی کے نزدیک اولو الامر سے مجتہدین مراد ہیں۔ علی ہذا القیاس اہل ذکر سے۔ اس کے بعد حدیث شریف سے اس کے جواب ملاحظہ ہوں:

قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اصحابی کائنجوم باہم اقتدیتم اہتدیتم (رواہ رزین)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میرے صحابہ ستاروں کی طرح ہیں جس کی تقلید کرو گے ہدایت پاؤ گے (رزین)

وقال عبدالرحمن بن عوف عثمان حین بوعتہ اباہم علی کتاب اللہ و سنتہ

رسولہ صلی اللہ وسلم و سیرۃ الشیخین

عبدالرحمن بن عوف نے برسر مجلس جب حضرت عثمان سے کہا کہ میں تم سے اس شرط پر بیعت کرتا ہوں کہ

قرآن و حدیث پر اور شیخین کے طریقہ پر قائم رہو (تو حضرت عثمان نے یہ تسلیم کیا اور کسی صحابی نے اس پر

باراضی ظاہر نہیں کی)

قال عبد اللہ بن مسعود من کان مستنبأ فلیستن لمن قد مات فان الحی لا یومن علیہ

الفتنۃ اولئک اصحاب محمد ﷺ کانوا افضل هذه الامۃ و ابرها قلوبا و اوسعها

علما و اقلها تکلفا و اختارہم اللہ بصحبہ نبیہ

ترجمہ: نیز ابن مسعود نے فرمایا کہ ہر وہی ان کی کرتی چاہئے جن صحابہ کا انتقال ہو گیا (یعنی شیخین) کیونکہ وہ

اصحابی تمام امت سے افضل ہیں جن کے دل نیکی کی طرف زیادہ مائل اور ان کا علم زیادہ وسیع اور ان میں

تکلف کم تھا جنہیں خدا تعالیٰ نے اپنے نبی کی محبت کیلئے پسند فرمایا کیونکہ زعموں کا کچھ اعتبار نہیں کہ ان کا

خاتمہ کس حال پر ہو۔

ابيضاً عن حليفة قال قال رسول الله ﷺ ما قدر بقائي فيكم فاقبلوا بالدين من بعدي واضار الي ابى بكر و عمر و اهندوا بهدى عمار (رواه الترمذی)
ترجمہ: نیز حضرت حلیفہؓ سے مروی ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا مجھے خبر نہیں کہتے زمانہ تک میں تم میں زعمہ رہوں۔ پھر میرے بعد ان دونوں کا اقتداء کرنا اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی طرف اشارہ کیا اور چاہت حاصل کیجیو عمار کے طریقہ سے۔ (ترمذی شریف)

اس بیان سے صریح واضح طور پر ثابت ہوا کہ عامی شخص کو جو شرائط اجتہاد و استنباط کا جامع نہ ہو کسی فقہ مجتہد کی تقلید کرنا واجب ہے۔ مگر یہ ہم پہلے بھی ذکر کر آئے ہیں اور اب دوبارہ ثابت کرتے ہیں کہ ایسے شخص کی تقلید کبھی درست نہیں ہو سکتی جو اجتہادی ملکہ سے محروم اور استنباطی قوت سے نابلد ہو۔ اس واقعہ سے دعویٰ مذکور بالکل روشن ہو سکتا ہے کہ ابوداؤد میں حضرت جابرؓ سے منقول ہے کہ ایک شخص کا سر پتھر سے زخمی ہو گیا تھا کہ اسے اس حالت میں اہتمام ہو گیا اس لئے اس نے لوگوں سے دریافت کیا کہ میں کیا تیم کر سکتا ہوں اس کو جواب دیا گیا کہ جب پانی پر قدرت ہے تو تیم نہیں کر سکتے۔ چنانچہ اس نے بادل یا خواستہ غسل کیا۔ غسل کرتا تھا کہ فوراً مر گیا۔ ہاں مگر منقولہ ہے کہ جب ہم واپس آئے تو آپ نے غسل کی رستہ دینے والوں کی نسبت فرمایا خدا تعالیٰ ان کو عارت کرے ان ہی نے اسے قتل کیا۔ جب نہیں جانتے تھے تو پھر انہوں نے دریافت کیوں نہ کر لیا۔

الحاصل جس کی تقلید کی جائے اس کو اصول شریعت کے مطابق شرائط استنباط میں کامل دیکھ لینا لازمی امر ہے اس جگہ ہم ان چند حضرات کے اسامہ گرامی ذکر کرتے ہیں جو اجتہاد استنباط میں ملکہ کامل رکھتے تھے اور وہ اپنے زمانہ میں رہنما قرار دیئے گئے۔ لوگوں نے جو ادراک مسائل و فقہ سے بے بہرہ تھے ان سے فیض حاصل کیا۔

بعض جلیل القدر مجتہدین حضرات کے نام:

حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ	امام اعظم محمد بن ادریس شافعیؒ	امام احمد بن حنبلؒ
امام مالک بن انسؒ	سفیان ثوریؒ	ابن ابی لیلہؒ
محمد بن عبد الرحمنؒ	عبد الرحمن اوذاعیؒ	امام بخاریؒ
امام داؤد ظاہریؒ	ابو ثورؒ	ابن جریر طبریؒ
ابو ایوب نخعی وغیرہم		

ثبوت تقلید شخص:

اتنی تقریر کے بعد یہ بھی واضح رہے کہ عامی شخص کیلئے جس میں ہر وہ عالم بھی داخل ہے جو تجرنا احکام میں کامل دستگاہ نہ رکھتا ہو آیات قرآنی اور احادیث رسول اللہ ﷺ کی ماہیت سے پارے طور پر خبردار نہ ہو اور نہ

اس نے شریعت کا وہ چشمہ ملاحظہ کیا ہو جس سے تمام مذاہب مجتہدین کی تکلیفی ہیں، یہ امر لازم ہے کہ وہ ائمہ مجتہدین میں سے کسی معین امام کو اپنا ہادی قرار دے کر اسی کی تقلید اپنے فطری کام لے لے۔ اس کا خلاف کرنے والا محققین کے نزدیک کبھی فلاح نہیں پاسکتا بلکہ وہ آزادی کے لباس میں رہ کر شرع کے چار کی طرح رقعہ جمعیت سے یکسو ہو جائے گا۔ وقائع عالم پر نظر ڈالنے والے اور تاریخوں کی اوراق گردانی کرنے والے کو اس کا ثبوت ظاہر ہے۔ جتہ اللہ فی الارض حضرت شاہ ولی اللہ صاحب انصاف میں فرماتے ہیں:

وبعد المائتین ظهر التهذيب للمجتهدين باعيانهم و قل من كان لا يحمده
مذهب مجتهد بعينه و كان هذا هو الواجب في ذلك الزمان و سبب ذلك ان
المشتغل بالفقه لا يخلو عن حالتين احدهما ان يكون اكبر همته معرفة المسائل
النسب قد اجاب فيها المجتهدون من قبل من ادلتها التفصيلية و نقلها و تنقيح
ما خلفها و ترجيح بعضها على بعض و هذا امر جليل لا يتم له الا بالامام. (انتہی)
ترجمہ: اور دوسو برس کے بعد لوگوں میں مذاہب معین اختیار کرنے کا دستور نکلا اور اس وقت بہت کم تھے جو
مذہب معین پر اعتماد کرتے ہوں اور گویا اس زمانہ میں یہی واجب تھا اس کا یہ سبب کہ فقہ میں مشغول ہونے
والا وصال سے خالی نہیں ایک یہ کہ اس کی بڑی ہمت ان مسائل کا پیچھا تھا جو جن کا مجتہدین سابقین اولہ
تفصیلیہ سے جواب دے چکے اور ان کی تقلید اور ان کے ماخذوں کی تنقیح اور بعض پر بعض کو ترجیح دے چکے
ہوں اور یہ ایسا جلیل الشان امر ہے جو کسی امام کی پیروی کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا۔ (انتہی)
نیر عارف شعرانی میزان الکبریٰ میں فرماتے ہیں:

فان قلت فهل يجب على المحجوب عن الاطلاع على العين الاولى للشرعية التقليد
بمذهب معين فالجواب نعم يجب عليه ذلك لئلا يضل في نفسه و يضل غيره
ترجمہ: اگر تم کہو کیا اس شخص پر جو شریعت کے چشمہ اولیٰ پر مطلع نہ ہوا ہو کسی معین مذہب کی تقلید واجب ہے تو
جواب یہ ہے کہ ہاں واجب ہے تاکہ خود بھی گمراہ نہ ہو اور دوسروں کو بھی گمراہ نہ کرے
نیز امام موصوف کتاب مذکور میں دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

و كان سببى على الخواص اذا سئله الانسان عن التقيد بمذهب معين الان هل
هو واجب ام لا يقول له يجب عليك التقيد بمذهب مادامت لم تصل الى عين
الشرعية الاولى خوفا من الوقوع فى الضلالة و عليه عمل الناس اليوم
ترجمہ: سیدی علی خواص سے جب کوئی آدمی دریافت کرتا کہ کیا آج کل کسی معین مذہب کی پیروی کرنی واجب
ہے یا نہیں تو آپ جواب دیتے تھے کہ جب تک تو شریعت کے چشمہ اولیٰ تک نہ پہنچے (یعنی درجہ اجتہاد تک)
تو تم پر تقلید نفس واجب ہے۔ ایسا ہو کہ گمراہی میں پڑ جاؤ۔ اور آج کل لوگوں کا تقلید نفس ہی پر عمل ہے۔

ایضاً و قد قلنا ان وجوب اعتقاد الترتیب علی کل من لم یصل الی الاشراف
علی العین الاولی من الشریعة وبه صرح امام الحرمین و ابن السکانی والغزالی
والکنا الهراسی و غیرہم

ترجمہ فرماتے ہیں کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ (تقلید شخصی کی) ترجیح کے وجوب کا اعتقاد ہر اس شخص پر واجب
ہے جس نے شریعت کے چشما والی کو نہ جھانکا ہو اور امام الحرمین اور ابن سمانی اور غزالی اور کیا الہراسی وغیرہ
نے اس کی تصریح کی ہے۔

شیخ جلال الدین محلی شرح جمع الجوامع میں فرماتے ہیں:

یحییٰ علی السامی و غیرہم من لم یبلغ مرتبہ الاجتهاد التزام مذہب معین من
مذہب المجتہدین۔ (انعمی)

ترجمہ عامی اور ہر اس شخص پر جو مرتبہ اجتہاد تک نہ پہنچا ہو مذہب مجتہدین میں سے کسی معین مذہب کا التزام
واجب ہے۔ (انعمی)

بحر العلوم شرح تحریر ابن الہمام میں تحریر فرماتے ہیں:

غیر المجتہد المطلق یلزمہ تقلید مجتہد من المجتہدین المطلقین

جو مجتہد مطلق نہ ہو اس کو کسی مجتہد مطلق کی تقلید لازم ہے۔

اور سب سے زائد سید فضل جو ہارے مدعا کو روز روشن کی طرح ظاہر کر دینے والے ہیں وہ ہے جلال علی

قاریؒ نے اپنے اس رسالہ میں درج کی ہے جو انہوں نے قتال کے رد میں تالیف فرمایا ہے وہ ہوندا:

بل وجب علیہ ان یعین مذہباً من المذہب اما مذہب الشافعی فی جمیع الفروع
والوفائع واما مذہب مالک واما مذہب ابی حنیفہ و غیرہم و لیس ان یستحل من
مذہب الشافعی ما یہوہ و من مذہب ابی حنیفہ ما یرضاه لانا لو جوزنا ذلک
لاری الی الضبط و الخروج عن الضبط و حاصلہ یرجع الی نفی التکلیف لان
مذہب الشافعی اذا اقتضی تحریم الشیء و مذہب ابی حنیفہ مثلاً اباحہ ذلک
الشیء بمعنیہ او عکس ذلک فہو ان شاء مال الی الحلال وان شاء مال الی الحرام
فلا یتحقق الحلہ و الحرمة و فی ذلک اعدام التکلیف و ابطال فائدہ و استیصال
قائلہ و ذالک باطل۔

بلکہ اس شخص پر مجملہ مذہب کے کسی مذہب کو معین کر لینا واجب ہے کہ یا تو مذہب امام شافعی کو تمام فروع اور
وفاق میں معین کرے یا مذہب امام مالک یا مذہب امام ابو حنیفہ۔ یہ نہیں کہ جی چاہا تو مذہب امام شافعی کو اختیار
کر لیا اور جی چاہا تو مذہب امام ابو حنیفہ کا۔ کیونکہ اگر ہم اسے جائز کہہ دیں تو خطبہ پیدا ہوگا۔ اور انضباط سے

نکل جاتا لازم آئے گا۔ اور اس کا حاصل تکلیف کا انکار ہے کیونکہ اگر مذاہب امام شافعی کسی شے کے حرام ہونے کو مقتضی ہوا اور مذہب امام ابوحنیفہ مجید اس شے کے مباح ہونے کو یا اس کا برعکس ہوتا اسے اختیار ہوگا خواہ حلال کی طرف مائل ہو یا حرام کی طرف۔ پس حلت اور حرمت کا تقرری مجاہد ہے نہ امام اور اس میں صریح تکلیف کا عدم اور اس کے قاعدہ کا ابطال اور اس کے قاعدہ کی بیخ کنی ہے اور یہ ہر مقلد کا (مقتضی ہوئی عبارت رسالہ کی)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب عقیدہ الجید میں ارقام فرماتے ہیں:

وقطع الکھیا لہو اسی بانہ یوجب علی العالمی ان یلزم مذہباً معیناً

امام کیا الہر اسی نے یقینی طور پر عامی کیلئے کسی معین مذہب کو لازم کر لینا واجب کہا ہے۔

علامہ عبدالواکم برماوی شاگرد رشید علامہ بدر الدین زرکشی جنہوں نے بخاری شریف کی شرح لکھی ہے اپنی مصنفہ کتاب طغیہ فی اصول فقہ میں تحریر فرماتے ہیں:

ومن من العوام کما عملوا بمالہ مجتہد قد حصلوا لیس لہ عنہ رجوع و یوجب للعاجز التزام مذہب نصب

اور جو عوام الناس میں سے ہو وہ اس مجتہد کے اقوال پر عمل کرتا رہے جو اسے مل جائے۔ اسے اس کے مذہب سے پھر نادرست نہیں اور عازر آدمی کو ایک مقرر کردہ مذہب کا التزام واجب ہے۔

جامع الرموز میں کشف اور شرح طحاوی سے یہ عبارت منقول ہے:

اعلم ان من جعل الحق متعدد اکال معز لہ البتہ للعالمی الاختیار من کل مذہب مایہوہ و من جعل واحداً کعلمائنا الزم للعالمی اماماً واحداً فلو اخذ من کل مذہب مباحہ صار فاسقاتاً فلیجب فی المذہب الصلابتہ (انتہی)

جان لو کہ جس نے متعدد کو حق ٹھہرایا مثل معتزلہ کے اس نے عوام کیلئے ہر مذہب میں جسے وہ پسند کریں اختیار ثابت کیا اور جس نے ایک شے کو حق قرار دیا جیسے ہمارے علماء اس نے عامی کیلئے ایک امام لازم کر دیا۔ پس اگر کسی نے ہر مذہب سے اس کے مباح کر لئے لیا وہ پورا فاسق ہو گیا۔ لہذا مذہب میں سختی واجب ہے۔ (انتہی)

تقلید شخصی کا نہ کرنا سخت مضر ہے:

بیان مذکورہ بالا سے بوضاحت یہ امر سہل ہو گیا کہ غیر مجتہد کے واسطے خواہ وہ عامی ہو یا خاص ہدایت کا ذریعہ جس سے اخلاف میں محققین کے نزدیک ترک واجب لازم آنے کے علاوہ بے شمار مفاسد ہیں یہی ہے کہ وہ شخصی تقلید پر کار بند ہو جائے۔ وجہ یہ کہ عقل شاید ہے کہ متعدد مجتہدوں کی تقلید کرنے میں سب سے بڑی اور بین خرابی یہ ہے کہ کبھی بے علمی سے غیر مجتہد کی تقلید کا طوق لگے میں پڑ جاتا ہے۔ اور اس کی حرمت ہم پہلے ثابت کر

آئے ہیں۔ علاوہ بریں زمانہ کی روش متاثر عیا ہے کہ متعدد مجتہدوں کی تقلید (تبع) میں آزادی اور سہولت پسندی پیدا کر دیتی ہے۔ یہاں تک کہ بعض مرتبہ اس سے تباہ کن نتائج پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ بعض سرگرم طبائع نے جب اس قدر آزادی کو جو ترک تقلید شخصی سے حاصل ہوئی تھی، ناکافی سمجھا تو آزادی کے دائرہ کو انہوں نے اس قدر وسیع کیا کہ ضلالت و گمراہی کی اونچ پر پہنچ کر اضلال و اغوا کا مرکز بن گئے۔ انکا اصل تارکین تقلید کا انجام یہ دیکھا گیا کہ وہ اسلام کو سلام کر بیٹھے اور پھر مذہب عیسائی یا لاد مذہبی کے قعر میں بہہ گئے۔ لیکن عیار و زیور ہو گئے۔ اعلیٰ ذات۔ اس بحث میں بعض حضرات کو یہ خیال نہ پیدا ہو جائے کہ مطلق تقلید کیلئے تو آیات و احادیث اور احادیث نبویہ اور اقوال صحابہ بھی ذکر کئے لیکن تقلید شخصی کے دعوے میں صرف علمائے حدیث کے اقوال ہی پر اکتفا کیا اس لئے ہم اب یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ تقلید شخصی صحابہؓ نے کی بلکہ تمام صحابہؓ کا اس پر عمل رہا اور اس سے بڑھ کر حسب تحقیق حضرت شاہ ولی اللہ صاحب، حضرات متفین نے لوگوں کو تقلید شخصی پر مجبور کیا۔ علامہ ابن قیم نے اعلام میں اور دارمی نے اپنے سنن میں نقل کیا ہے کہ فاروق اعظمؓ نے جب اپنی فقہ کے بنیادی اصول قائم کئے تو ان میں سے ایک یہ بھی تھا کہ جس مسئلہ میں کوئی حدیث نہ ملے تو حضرت ابو بکر صدیقؓ کی تقلید کی جائے یعنی جو آپؓ نے فتویٰ دیا ہو اسی پر عمل کیا جائے۔ ہاں اگر کسی واقعہ میں آپ کا فتویٰ نہ ملے تو علماء سے مشورہ کر کے باتفاق رائے جو قرار پائے وہ عمل میں لایا جائے۔

حضرت فاروق اعظمؓ سے تقلید شخصی کا ثبوت:

پس جب فاروق اعظمؓ نے باوجود مجتہد، محدث، فقیہ اور تمام کمالات کے جامع ہونے کے حضرت صدیق اکبرؓ کی تقلید اپنے اوپر لازم کی اور عمر بھر ان کے فتاویٰ کے موافق حکم دیتے رہے تو ثابت ہوا کہ تقلید شخصی حضرت فاروق اعظمؓ کا سچا طریق ہے جو ہر مسلمان کیلئے بلا شبہ واجب التعمیل والا اعتقاد ہے۔ اور کیوں نہ ہو و حقیقت آزادی و خود رائی اور نفسانی خواہشات سے بچنے کے لئے تقلید شخصی نہایت مستحکم قلعہ ہے۔ اور مضمون بالا سے ثابت ہوا کہ اس کا بنیادی پتھر فاروق اعظمؓ نے رکھا ہے۔ بلکہ ازلہ الخلاء میں شاہ صاحب تو یہاں تک ارقام فرماتے ہیں کہ جناب صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ دونوں نے اپنے عہد خلافت میں تمام صحابہؓ کو تقلید شخصی کا حکم دیا۔ یہی وجہ ہے جو ان کے عہد میں مسائل اور فتاویٰ کے اندر مذہبی اختلاف نظر نہیں آتا۔ عبارت ملاحظہ ہو:

وفي الجملة طريق مشاورت در مسائل اجتہاد بہ و تبع احادیث از فطان آن
کشادہ شد معہذا بعد عزم خلیفہ ہر چیز سے مجال مخالفت نہ بود و بدون
استطلاع رائے خلیفہ کارے را مصمم نمے ساختند لہذا دریں عصر اختلاف
مذہب و تشنت آرا واقع نہ شد ہمہ بر یک مذہب متفق و بر یک راہ مجتمع
و آن مذہب خلیفہ و رائے او بود روایت حدیث و تروی و قضاء و مواعظ مفسود

(انتہی)

بود در خلیفہ

جناب شیخین نے اپنے عہد میں مسائل کی تسبیح کیلئے یہ قاعدہ مقرر فرمایا کہ پہلے اس کا جواب حدیث سے دیا جائے بعد میں علماء سے مشورہ کیا جائے۔ لیکن خلیفہ جو فتویٰ نافذ کرتا تمام اس پر عمل کرتے اور کسی کی یہ مجال نہ تھی جو اس کے خلاف کرتا یا بلا اجازت خلیفہ کے کوئی حکم دیتا اس لئے ان دونوں عہدوں میں تمام مسلمانوں کا ایک مذہب تھا اور سب ایک ہی رائے کے پابند تھے یعنی خلیفہ کے مذہب اور فتویٰ کے اور یہی اس انتظام تھا کہ خلیفہ کے سوا کوئی غیر فتویٰ نہ دے۔

(اچھی) (ازالة الخفاء متحدہ دوم)

یہاں سے معلوم ہوا کہ خلیفہ کے مذہب کی ہر وی اس طور سے کی جاتی تھی کہ اس کے فتویٰ کے لوگوں کو اپنی رائے پر اور نہ دوسرے صحابی فقید اور مجتہد کے فتویٰ اور رائے پر عمل کرتا تھا اور اسی کو تقلید شخصی کہتے ہیں۔ اگر کسی کو یہ وہم پیدا ہو کہ یہ حکم (مذکور) حکم خدا اور رسول کے خلاف ہے اور صحابہؓ نے اگر اس پر عمل کیا ہو تو وہ حاکم کے حکم مرگ مناجات کے طور پر تھا جو قابل احتجاج نہیں تو اس کی تعلیل کے کئی طریقے ہیں:

- (۱) کوئی مسلمان شیخین کی نسبت ایسا خیال نہیں کر سکتا کہ وہ خلاف خدا اور رسول حکم دیں گے۔
- (۲) شیخین کبھی کوئی حکم خلاف خدا اور رسول نہیں دے سکتے۔
- (۳) خلیفہ وقت کا جو حکم (بفرض محال) خدا اور رسول کے خلاف ہو تو دوسرے صحابہؓ ہرگز اس کی تعمیل نہیں کر سکتے اب شیخین کا لوگوں کو تقلید شخصی پر مجبور کرنا اس امر کی کافی دلیل ہے کہ یہ خدا تعالیٰ اور رسول کے خلاف نہیں۔

اگر بمقتضائے حدیث

عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين

تمام صحابہؓ کے اس پر اتفاق کر لینے کے بعد یہ مسئلہ اجماعیہ ہو گیا کہ ہر مسلمان پر اپنے سے اعلم اور افضل کی تقلید واجب ہے۔ بالخصوص اس زمانہ میں کہ جملہ سینکڑوں علماء کے دو تین افراد بھی ایسے نظر نہیں پڑتے جو شرائط اجتہاد کے جامع یا مذاہب مختلفہ میں سے مذہب مختار کی تقلید کر سکیں۔ تاہم ان شرائط پر غور کریں جو شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ازلة الخفاء میں مجتہد کیلئے بیان کی ہیں اور ایک نظر زمانہ حال کے اہل علم پر بھی ڈالیں۔ اور پھر منعقدانہ فیصلہ کر کے ہماری تحریر کی تائید کریں۔ شاہ صاحبؒ کی تحریر کا حاصل مندرجہ ذیل ہے۔

مجتہد بننے کیلئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے بیان کردہ شرائط:

اس زمانہ میں مجتہد ہونے کیلئے کم از کم پانچ علوم کا جاننا ضروری ہے:

- (۱) اولاً کتاب اللہ (قرآن مجید) سے بحیثیت تجوید و تفسیر اچھی طرح واقف ہو۔
- (۲) دوم احادیث نبویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کو مع اسانید جانتا ہو۔
- (۳) اور صرف یہی نہیں بلکہ ان میں سے صحیح و ضعیف حدیث کی امتیاز کا ملکہ رکھتا ہو۔

(۴) تمام مسائل شرعیہ کے متعلق سلف صالحین کے اقوال پر بھی دستیغ نظر رکھنا ہو کہ صورت اختلاف میں اجماع سلف صالحین سے تجاوز نہ کر جائے۔

(۵) علوم عربیہ (جس کے مجموعہ کو علم ادب سے تعبیر کیا جاتا ہے) مثلاً صرف نحو فقہ لغت بلاغت خوب جانتا ہو۔ طریق استنباط اور طریق تطبیق اور اس کے وجوہات میں مہارت رکھتا ہو اور ہر ایک چیز کی مسئلہ میں غور و فکر کر سکتا اور اسے بدلیل ثابت کر سکتا ہو۔ (ازالۃ الخفاء حصہ اول فصل اول)

تقلید شخصی پر اہل زمان کے مطاعن اور ان کے جوابات

طعن نمبر ۱ اور اس کا جواب:

حدیث کے ہوتے ہوئے ہم کسی امام کے قول کو کیونکر مان لیں۔ کیا آئمہ کا قول رسول خدا ﷺ کے قول کا مقابلہ کر سکتا ہے؟

(جواب) احادیث پر عمل کرنا ہمارا عین مطلوب ہے مگر یہ اسی کا حق ہے جس کو معانی حدیث اور اس کے تاریخ و منسوخ کی کامل معرفت حاصل ہو اور طریق استنباط میں مہارت رکھتا ہو جس میں یہ شرطیں نہ ہوں وہ ظاہر حدیث پر عامل ہونے کا مستحق نہیں۔ تقریر شرح تحریر کی عبارت ملاحظہ ہو:

ولیس للعامة الاخذ بالحدیث بجواز کونه مصروفا عن ظاہرہ او منسوخا بل علیہ الرجوع الی الفقہاء لعدم الاهتداء فی حقہ الی معرفة صحیح الاخبار و سلمہا و لاستیعہا و منسوخها فالذا اعتماد کان نارا کالواجب علیہ (انہی) ترجمہ: عامی آدمی کو ظاہر حدیث پر عمل کرنا جائز نہیں کیونکہ ممکن ہے وہ حدیث اپنے ظاہر سے پھیری ہوئی یا منسوخ ہو بلکہ اس پر لازم ہے کہ فقہاء کی طرف رجوع کرے کیونکہ اس کو احادیث صحیحہ اور ضعیفہ اور ان میں سے تاریخ اور منسوخ پہچاننے کی ہدایت حاصل نہیں اور اگر (ہاں) ظاہر حدیث پر اعتماد کر لے گا تو وہ اس شے کا تارک ہوگا جو اس پر واجب تھی۔ (انہی)

طعن نمبر ۲ اور اس کا جواب:

علامہ ابن خرم نے تقلید شخصی کو ناجائز کہا ہے۔

(جواب) علامہ موصوف کی اس تقلید سے ایسی تقلید مراد ہے کہ مقلد کسی مجتہد کی یہ سمجھ کر تقلید کرے کہ ان احکام کا ماضع در حقیقت یہی مجتہد ہے اور اس میں کیا شک ہے کہ جو شخص کسی امام کی بایں خیال تقلید کرے کہ ان کا ماضع حقیقت میں امام ہی ہے تو یہ تقلید حرام بلکہ شرک ہے اور چونکہ اس قسم کی تقلید یہود و نصاریٰ میں پائی جاتی تھی

اس لئے قرآن شریف نے بھی اس کی تردید کی ہے جو طعن نمبر ۳ میں مذکور ہے۔

طعن نمبر ۳ اور اس کا جواب:

خدا تعالیٰ تقلید شخصی کی مذمت بایں الفاظ فرماتا ہے کہ

اتخذوا احبارہم و رہبانہم ارباباً من دون اللہ

یعنی یہود و نصاریٰ نے اپنے علماء اور راہبوں کو علاوہ خدا کے رب بنا رکھا ہے (کہ جو وہ کہہ دیتے ہیں وہ سچا ہے) یہ لوگ عمل میں لاتے ہیں)

اس سے صاف ظاہر ہے کہ تقلید امر مذموم ہے۔

(جواب) احبار اور رہبان کو ارباب بنانے کے یہ معنی نہیں کہ صرف ان کے کہنے پر چلتے تھے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ احبار اور رہبان جس چیز کو اپنی نفسانی گھڑمنت سے حلال بنا دیتے تھے اس کے حلال ہونے کے وہ معتقد ہو جاتے تھے اور جسے وہ من عند انفسہم حرام کر دیتے تھے اسے وہ حرام تصور کرنے لگتے تھے۔ اس کی تائید میں امام ترمذی کی بیان کردہ حدیث ذکر کی جاتی ہے:

عن عدی بن حاتم قال البت النبی ﷺ وهو یقرء فی سورۃ براءۃ اتخذوا احبارہم و رہبانہم ارباباً من دون اللہ فقال اما انہم لم یکنوا یعبدونہم ولکنہم کانوا اذا احلوا لہم شیئاً استحلوه واذا حرموا علیہم حرموا (رواہ الترمذی)

ترجمہ: عدی بن حاتم سے روایت ہے۔ کہا۔ میں نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ سورہ براءت کی یہ آیت اتخذوا احبارہم و رہبانہم ارتح حادث فرما رہے تھے آپ نے فرمایا کہ جان لو یہود و نصاریٰ ان کی پوجا نہیں کرتے تھے بلکہ جس کو (وہ بلا سند شرعی اپنی طرف سے) حلال کہتے تھے اس کو وہ حلال اور جس کو حرام کر دیتے اس کو وہ حرام سمجھتے تھے۔

اس مختصر تقریر سے یہ بخوبی ثابت ہو گیا کہ ہر مسلمان کے لئے تقلید ایک لازمی امر ہے اور میرے خیال میں اس کا انکار کسی معمولی شخص کو بھی نہ ہوگا۔ اور اگر کسی کو شبہ ہو تو ہم پناختصار اس کا شرعی ثبوت دے چکے ہیں۔ اس کے بعد یہ بھی واضح ہو گیا کہ تقلید کے اندر کسی کامل جامع شرائط مجتہد کو پہلے سے ممتاز کر کے اپنا مقتدا اس طرح بنانا ضروری ہے کہ تمام جزئی و کلی مسائل میں اسی کی پیروی کی جائے۔ اس پر جو معترضین اعتراض کرتے ہیں۔ ان کے اعتراضات و جوابات بھی مختصر بیان ہو چکے۔

تقلید شخصی کے معنی اور ائمہ مجتہدین کے صفات لازمہ:

اب یہ امر قابل غور کہ جب تقلید شخصی کے یہ معنی ٹھہرے کہ ایک معین کامل مجتہد کی اس طرح پیروی کی

جائے کہ کبھی کبھی مسئلہ میں (یا استثناء شد ضرورت) اس کے حلقہ تعلید سے خارج ہوں یا نہ ہوں اور کسی فتوے میں اسے چھوڑ کر دوسرے امام کے قول پر عمل کی جرات نہ کی جائے تو ضرور ہوا کہ ائمہ مجتہدین میں سے ان حضرات کو جن کو لیا جائے جن کے اجتہادی کارنامے زندہ اور جن کے مذاہب کی باقاعدہ توضیح و تشریح کی ضرورت ہو۔ جس کے مذہب سے اکثر واقع و حادث حل ہو سکتے ہوں جس کے مذہب کو جمہور اسلامیوں نے اپنا دستور العمل قرار دیا ہے کہ مذہب اپنی جامعیت اور قبولیت عامہ کی وجہ سے مقلد و دیگر مذاہب سے بے نیاز کر سکے۔ اور اس کو یقین دلایے کہ یہ مجتہد واقعی قابل تعلید ہے۔

حسب بیان ماہرین شرع صفات لازمہ کے جامع پر ہی چار امام ہیں:

اس لئے محققین امت اور ماہرین شریعت و طریقت نے تفتیش و تدقیق کے بعد یہ حکم لگا دیا ہے کہ صفات

مذکورہ کے جامع صرف یہی چار حضرات ہیں:

- ۱۔ امام الامام سراج اللامہ امام ابوحنیفہؒ
- ۲۔ حضرت امام مالکؒ
- ۳۔ حضرت امام شافعیؒ
- ۴۔ حضرت امام احمد بن حنبلؒ

کیونکہ ان کے اجتہادی کارنامے دنیا میں زندہ ہیں ان کے مذہب کو وسیع پیمانہ پر قبولیت عامہ کا رتبہ حاصل ہے ان میں سے ہر ایک کا مذہب اپنی جامعیت کی وجہ سے دوسرے سے بے نیاز بنانے والا بھی ہے۔ برخلاف امام بخاریؒ، داؤد ظاہریؒ، ابو ثورؒ، ابن جریر طبریؒ وغیرہم کے۔ گو یہ حضرات بھی در باب اجتہاد اور اصحاب مذاہب شمار کئے جاتے ہیں مگر چونکہ ان کے بعد ایسے کارنامے باقی نہیں رہے کہ لوگ ان کو اپنا دستور العمل قرار دے سکتے۔ اس لئے ان کی تعلید کا سلسلہ ان کی زندگی کے بعد قائم نہ رہ سکا۔ تاہم کیلئے عبارت ذیل ملاحظہ ہو شیخ کامل صاحب کشف امام شعرانی فرماتے ہیں:

ومن جملة ما رأيت في العيون جدد اول جميع المجتهدين اللذين اندرست
مذاهبيهم لكنهم ليست وصارت حجارة ولم ارضها جلولا يجرى سواي جدد اول
الائمة الاربعة فاولت ذلك بقاء مذاهبيهم الى مقدمات الساعة ورايت اقوال
الائمة الاربعة خارجة من داخل الجدد اول.

(موزان)

اور مجملہ ان اشیاء کے جو میں نے چشمہ (شریعت) میں دیکھے ان تمام مجتہدین کی ہالیاں ہیں جن کے مذاہب ختم ہو گئے، لیکن وہ خشک ہو کر پتھر ہو گئی ہیں اور میں نے ان میں سے کسی کی نالی کو چھدی نہیں دیکھا سوئے چار اماموں کی نالیوں کے۔ تو میں نے اس سے یہ سمجھا کہ ان چاروں کے مذاہب قرب قیامت تک باقی رہیں گے اور میں نے دیکھا کہ آئمہ اربعہ کے اقوال ان نالیوں کے اندر سے نکل رہے ہیں۔ (میزان)

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

انما اقتصرنا على قباب الائمة الاربعة من المجتهدين لانهم هم الذين دام تلوين
مذاهبيهم الى عصرنا هذا. (میزان)

اس کی وجہ کہ ہم نے ان چار اماموں کے ہی قیوں پر اکتفا کیا۔ سوا اس کے اور کوئی نہیں کہ انکی چاروں وہ
مجتہدین ہیں جن کے مذاہب کی تدوین ہمارے اس زمانہ تک ہمیشہ ہی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ امام بخاری کی جامع صحیح موجود ہے مگر اس میں اس قدر احکام نہیں کہ ان کی تقلید
کرنے والا اور مذاہب سے بے نیاز ہو سکے۔ مذاہب داود و ظاہری کے متعلق گو بہت بہت ہی کتابیں لکھی گئی ہیں مگر
غیر مقبولیت کی وجہ سے اپنی اہستی کو دنیا میں قائم نہ رکھ سکیں۔ اسی طرح ابو ثور ابن جریر کے مذاہب کے متعلق بھی کتاب
کوئی کتاب تھی تو وہ بھی دنیا میں فروغ حاصل نہ کر سکی۔

ہم جانتے ہیں کہ جو لوگ آئندہ اربعہ کی تقلید کو خلاف سمجھ کے جب اس سے گھبراہٹتے ہیں تو امام بخاری کی
تقلید کر کے صحیح بخاری کو ہندستور العمل قرار دینا چاہتے ہیں۔ مگر جب ایسے واقعات پیش آتے ہیں جن کی بابت صحیح
بخاری میں کوئی حکم نہیں ہے، تو پھر بادل ناخواستہ ان کو آئندہ اربعہ کی مذہبی کتب کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔
تفسیر احمدی میں ملاحظہ کیا خوب فرماتے ہیں:

والانصاف ان انحصار المذاهب في الاربعة و اتباعهم فضل الهی و قبولهم عند
الله تعالی لا مجال فيه للتوجهات والادلة
وانصاف تو یہ ہے کہ مذاہب کا ان ہی چار میں مختصر ہونا اور ان کا اتباع کیا جانا فضل الہی اور اس کے نزدیک
مقبولیت کی دلیل ہے، تو جہات اور دلیلوں کی کچھ حاجت نہیں۔

ان ہی امور و وجوہ بالائی بنا پر اہل حق کا اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ حق ان ہی چار مذاہب میں دائر ہے
اور کسی مسلم کو ان کے سوا کسی دوسرے مذاہب کی تقلید جائز نہیں۔ اور اس میں کسی کلام ہو سکتا ہے کہ اجماع حجت
کاملہ ہے جس کا درجہ قیاس سے بڑھ کر ہے۔ اب ہم وہ نقول پیش کرتے ہیں جن سے اجماع مذکور ثابت ہوتا ہے۔

وما خالف الائمة الاربعة مخالف للاجماع وقد صرح فی التعریر ان الاجماع
انعقد علی علم العمل بمذهب مخالف الاربعة للانضباط مذاہبیہم و کفرہ
اتباعہم.

جو حکم ان چار اماموں کے خلاف ہو وہ اجماع کے مخالف ہے اور (امین امام نے) تحریر میں تصریح کی ہے کہ
ان چاروں کے خلاف کسی اور مذاہب کے ساتھ عمل نہ کرنے پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کیونکہ ان کے مذاہب
پا قاعدہ اور قیہین کی ہیں۔

ایضاً و فی زماننا هذا الحصر صحة التقليد في هذه المذاهب الاربعة في
الحکم المتفق علیہ بینہم و فی الحکم المختلف فیہ

ہمارے اس زمانہ میں ان چاروں مذاہب کی تقلید مختصر ہے خواہ وہ حکم اجماعی ہو یا اختلافی، بہر حال ان چار کے سوا کسی اور کی تقلید جائز نہیں۔

ایض قال المناوی فی شرح الجامع الصغیر ولا يجوز اليوم تقلید کسی الا ائمة الاربعة فی قضاء ولا قضاء۔
(نہایت المراد)

اور مناوی نے جامع صغیر کی شرح میں کہا ہے کہ اس زمانہ میں آخر اربعہ کے سوا کسی کی تقلید جائز نہیں خواہ کوئی قاضی ہو یا مفتی

ایض وقد وقع الاجماع علی ان الاجتماع انما يجوز للاربعة فلا يجوز الاتباع لمن حدث مجتهداً مخالفاً لهم۔
(تفسیری احمادی)

لیکن اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ سوان چار کے اور کسی کا اتباع درست نہیں۔ اس لئے اس شخص کی عروہ جائز نہ ہوگی جو کوئی نیا مجتہد ان کے مخالف پیدا ہو۔

علامہ شہزوری کی اس امر پر شہادت:

حافظ فقیر اعلیٰ الدین ابو عمرو عثمان بن اصلاح عبدالرحمن شہزوری نے اپنی کتاب مقدمہ ابن الصلاح میں جو کچھ اس بحث پر لکھا ہے اس کا حاصل اس جگہ درج کیا جاتا ہے۔

اور یہ کہنے کی ہم ضرورت نہیں سمجھتے کہ صاحب موصوف کس پایہ کے شخص ہیں۔ ان کی تحریر کن آنکھوں سے دیکھنے اور کس درجہ معمولی بہ بنانے کے قابل ہے۔

اہل علم پر پوشیدہ نہیں کہ علامہ مذکور کی تالیفات اور ان کے کمالات کو عزت کی نظر سے دیکھنے والے یہ حضرات ہیں:

محمد بن عبدالرحمن حادوی	علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی
شیخ زید الدین عبدالرحیم بن الحسین عراقی	شیخ شہاب الدین محمد بن احمد بن غلیل قاضی خویتی
حافظ ابن کثیر	قاضی القضاۃ بدر الدین
شیخ برہان الدین انبائی	قاضی جلال الدین بلخی

تو بس جس کے مداح اس مرتبہ کے لوگ ہوں اس کے کلام کو حجت کیوں نہ قرار دیا جائے۔

بنعین تقلید الائمة الاربعة دون غیرہم لان مذاہب الاربعة قد التشرت و علم تقلید مطلقاً و تخصیص عامہا و نشرت فروعها بمخالف ملحد غیرہم

صرف آخر اربعہ ہی کی تقلید صحیح ہو چکی۔ اس لئے کہ انہی کے مذاہب دنیا میں پھیل گئے ہیں۔ ان مذاہب میں مطلق کی تقلید اور عام کی تخصیص معلوم ہو چکی ہے اور ان کے فروعات و نسخ بیان پر شائع ہو چکے ہیں۔

برخلاف اور مذہب کے۔

امام الحرمین برہان میں تحریر فرماتے ہیں:

اجمع المحققون على ان العوام ليس لهم ان يصلحوا بمذاهب ائمتنا الصالحة بل عليهم ان يتبعوا مذاهب الائمة لانهم اوضحوا طرق النظر و هذا هو المسائل و بينوها و جمعوها.

محققین کا اس پر اجماع ہے کہ عوام کو اعمیان صحابہ کے مذاہب کی نہیں بلکہ ائمہ اربعہ کے مذہب کی پیروی کرنی چاہئے کیونکہ انہوں نے طرق استدلال کی توضیح اور مسائل کی تنقیح کر کے پھر ان کو ایک جگہ جمع بھی کر دیا ہے۔

جب یہ امر بوضاحت ثابت ہو چکا ہے کہ ائمہ اربعہ کی تقلید پر علمائے محققین کا اجماع ہے جس کا واجب العمل اور واجب الاعتقاد ہونا ضروری ہے۔

ائمہ اربعہ کی حقانیت پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ:

تو اب ہم ناظرین کے ایک شبہ کو جو قلت تدریج اور ناواقفیت اصولی کی بنا پر پیدا ہوگا ازالہ کرتا چاہے ہیں۔ شبہ کی تقریر یہ ہے کہ جب ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک کی تقلید درست ہوئی تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ چاروں امام برحق ہیں جس کی چاہو تقلید کرلو۔ اور یہ ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ اکثر مسائل ایسے ہیں جن میں ائمہ اربعہ کا باہمی اختلاف درجہ تافض تک پہنچا ہوا ہے مثلاً کفارہ نگہار میں امام شافعی کے نزدیک غلام مسلمان کا آزاد کرنا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک مومن ہونا ضروری نہیں۔ پس اگر کسی نے کفارہ مذکورہ میں کافر غلام کو آزاد کیا تو امام شافعی یہ حکم دیں گے کہ کفارہ ادا نہ ہوا اور امام ابوحنیفہ قمر بوس گئے کہ ادا ہو گیا۔ اور ظاہر ہے کہ ان دونوں متناقضین میں سے ایک ہی صحیح اور حق ہوگا دونوں کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتے۔ علیٰ ہذا القیاس اور بہت سی مثالیں ایسی ہیں جن میں اختلاف ائمہ درجہ تافض تک پہنچ گیا ہے۔ لہذا چاروں اماموں کو برحق کہنا درجہ اعتبار سے خارج ہے۔

اور تقریر جواب یہ ہے کہ ہم چاروں اماموں میں سے ہر ایک کو یقیناً اور قطعاً معصیب نہیں سمجھتے۔ علامہ اصول نے لکھا ہے کہ مجتہد کا حکم یہ ہے کہ قن غالب کے طریق پر اس کو معصیب مانا جائے۔ یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ وہ یقیناً معصیب ہے۔ بلکہ یہ اعتقاد رکھا جائے کہ مجتہد کبھی معصیب ہوتا ہے اور کبھی قطعی سبب اگر کسی اجتہاد میں مجتہدین بظاہر متناقض ہو جائیں تو ہم کہیں گے کہ حق ان میں سے صرف ایک ہی کا قول ہے مگر تعین نہیں کر سکتے کہ کونسا ہے کیونکہ اگر تعین کر دیں تو دوسرے کو قطعی طور پر باطل کہنا پڑے گا حالانکہ وہ بھی مجتہد ہے اور اجتہاد کا حکم ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ غالب گمان اس کے معصیب ہونے کا رکھا جائے۔

بنائے علیہ چونکہ ائمہ اربعہ میں سے کسی خاص کو یوں نہیں کہہ سکتے کہ علیٰ تعین بھی حق پر ہے اس لئے لازم ہوا کہ چاروں کو حق کہا جائے۔ مگر چونکہ ان کو حق کہنا بطور قن غالب کے ہے اس لئے اجتماع قطعین لازم نہ آئے گا۔

البتہ معتزلہ کا یہ مذہب ضرور ہے کہ اختلاف کے وقت حق متعدد ہو جاتا ہے اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے مگر چونکہ اس قول میں اجتماع متناقضین لازم آتا ہے اس لئے باطل ہے۔

نورالانوار شرح المنار میں علامہ شیخ احمد ملاحیون فرماتے ہیں:

حتى قلنا ان المجتهد يعطى ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا اقلنا بحقيه المذاهب الاربعه وقالت المعتزلة كل مجتهد مصوب والحق في موضع الخلاف متعدد (انتهى)

یہاں تک کہ ہم قائل ہوئے کہ مجتہد خطا کار ہوتا ہے اور برحق۔ اور مقام اختلاف میں امر حق ایک ہی ہوتا ہے۔ لیکن وہ ایک یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ کونسا ہے اس لئے ہم نے کہا ہے کہ چاروں مذاہب برحق ہیں اور معتزلہ کا قول ہے کہ ہر مجتہد برحق ہے۔ اور امر حق مقام اختلاف میں متعدد ہے۔ (انہی)

شبہ مذکورہ کا یہ وہ جواب تھا جو مشہور و مختصر ہے اگر اس سے زاد اور مفصل جواب ہو سکتا ہے تو وہ صرف علامہ سیدی عبد الوہاب امام شعرانی کی جامع کتاب ”میزان الکبریٰ“ کے دیکھنے سے متعلق ہے۔

میزان شعرانی کی خوبیاں:

میرے نزدیک ہر اس شخص کیلئے جو حق کا متلاشی ہو، یا حق تو اس پر ظاہر ہو چکا ہو لیکن مخالفین کی سرکوبی کیلئے کوئی آلہ نہ پاتا ہو تو اس سے بہتر اس کو کوئی اوزار نہیں ملے گا۔

یہ مانی ہوئی بات ہے کہ محامدین و مکابریں چونکہ ان کے قلوب پر مہر لگ چکی ہے اسلئے نہ مانے، اور نہیں مانیں گے۔ مگر ہم حق تعالیٰ کا شکر ادا کرتے ہیں کہ اس نے اپنے حق پسند و ہدایت یاب بندوں کی ہمیشہ امداد کی ہے اور اس سے دعا ہے کہ ہر زمانہ میں حسب عادت اپنے مخصوص و مقبول افراد مذہب منصور کی تائید کیلئے پیدا فرماتا رہے۔ آمین۔

کتاب مذکور سے شبہ مذکور کا تفصیلی جواب:

اس وقت میرا مقصد کتاب مذکورہ کی قدر و مرتبہ بیان کرنا ہے۔ اور یہ بات ثابت کرنی ہے کہ تشکیکات حقیقت و شریعت، اور طالبان محارف طریقت کو خواہ وہ خفی ہوں، یا شافعی، یا مالکی، یا حنبلی بلا تخصیص اس کتاب کو حرز جان بنانا ضروری ہے۔

کیونکہ یہ وہ کتاب ہے جس کی خوبی سب سے پہلے آپ نے اس کے مؤلف کا نام سن کر جان لی ہوگی۔ یعنی اجمالاً آپ معلوم کر گئے ہوں گے کہ اسلامی دنیا میں ہر حیثیت سے علوم ظاہری و باطنی میں کامل مہارت رکھنے والا اور اولوالعزم و مستند علامہ شیخ علامہ عبد الوہاب شعرانی جیسا شخص جس کتاب کو تالیف کرے گا وہ کن کن خوبیوں

کا مجموعہ اور کیسے کیسے پیش بہا مضامین کو حاوی ہوگی۔

امت محمدیہ میں بہت سے اہل کمال گزرے ہیں جو مذہب اسلام کے ارکان یا عمدہ کہلائے جانے کے مستحق ہیں۔ جن کی ذاتی قابلیت نے مخالف سے لے کر موافق تک کے قلوب کو اپنی حیرت انگیز جامعیت کا دلدادہ اور مسخر بنا رکھا ہے۔ کون نہیں جانتا کہ اگر علامہ غزالی نے شریع اسلام کو روحانیت کا جامہ پہنایا تو امام رازی نے دوسری طرف ان کو عقلیات و نظریات کے اصول پر لا کر عقائد زمانہ کے لئے مسلمات کا ہم پلہ کر دکھایا۔

امام جلال الدین سیوطی نے اسلامی پیرایہ میں دنیا بھر کے علوم حوالہ قلم کر کے یہ ثابت کر دیا کہ اسلام نے ہم کو صرف چند تعلیمی علوم ہی کی تعلیم نہیں دی، بلکہ انسانی ضروریات کے لحاظ سے جس قدر فنون لا بدی تھے۔ وہ سب ہم کو بتا دیے۔ اس کے بعد ہمیں کسی فلسفہ یا حکمت کے دست نگر ہونے کی ضرورت نہ رہی۔ اس قسم کے صد ہا بلکہ ہزاروں کی تعداد میں اسلام کے اندر با کمال لوگ ہو گزرے۔ اور ہر ایک نے ایک ایسے کام کو انجام دیا جو زمانہ کی ضرورت کے مناسب اور واقع عالم میں بے نظیر تھا لہذا حسب اقتضائے

علماء امتی کاتباء بنی اسرائیل

حق تعالیٰ ہر زمانہ میں ہدایت الہیہ کے لئے اپنے مقبول بندے پیدا فرماتا رہا۔ اور ہر ایک کو وقتی گمراہی و ضلالت کے مٹانے میں وہ خاص ملکہ عنایت فرماتا رہا کہ اس کے بغیر ظاہر اس ضلالت کا ازالہ ناممکن تھا۔ جس طرح بنی اسرائیل میں جب کوئی گمراہی رواج پا جاتی تھی تو اس کے قلع قمع کیلئے حق تعالیٰ کی طرف سے انبیاء ظاہر ہوتے تھے اور ہر ایک کو وقتی ضلالت کا فوراً کرنے کیلئے اسی کے مناسب مجروح عنایت فرمایا جاتا تھا۔ صرف اسی قدر فرق ہے کہ وہ نبی ہوتے تھے اور آنحضرت ﷺ کے بعد کوئی نہ ہوگا۔

تالیف میزان شعرانی کی ضرورت:

جب آٹھویں صدی کا دور شروع ہوا تو شیطانی اغواء و اضلال سے لوگوں کے خیالات میں چند قسم کی گندگیوں نے گہر کر لیا:

اولاً: ائمہ اربعہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اختلاف اس درجہ کا ہے کہ جس کے ہوتے ہوئے چاروں کو حقیقت کے لقب سے ملقب نہیں کر سکتے۔

ثانیاً: چاروں اماموں میں سے بالخصوص امام اعظم ابوحنیفہؒ کی طرح قابل تقلید نہیں، یہ چند وجوہ: وجہ اول: امام موصوف کو علم کا درجہ کمال حاصل نہیں۔

وجہ دوم: امام صاحب کے افعال و اقوال و عقائد قابل چون و چرا ہیں۔ کیونکہ وہ حدیث و قرآن سے لگاؤ نہیں کھاتے۔

وجہ سوم: قیاس کو حدیث پر مقدم رکھتے ہیں۔

وجہ چہارم: اکثر دلائل امام موصوف کے کمزور ہوتے ہیں۔

وجہ پنجم: مذہب احناف میں یہ نسبت دیگر مذاہب کے دینی احتیاط کم ہے۔

مآخذ شریعت اور طریقت میں فرق ہے بلکہ تقاض ہے۔ شریعت صرف ظاہر پر مبنی ہے اور طریقت میں باطنی امور پر مدار ہے۔ جس طرح اس زمانہ کے خشک لوگ کشف کو موہوی امر بتلاتے ہیں اور تصوف کو امور اعتباریہ میں سے شمار کرتے ہیں۔ اسی طرح ان کے بالمقابل جاہل پیر علمائے تھانی پر طعن کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ علماء اور فقہاء میں ہمیشہ نزاع رہا ہے۔ یعنی علم ظاہری اور تصوف میں تضاد ہے کہ ایک جگہ یہ دونوں جمع ہی نہیں ہو سکتے۔

راہنہ چاروں امام اور بالخصوص امام ابوحنیفہؒ امور دینیہ میں رائیازی کرتے ہیں جو کسی طرح جائز نہیں اور باوجود قرآن شریف اور حدیث میں احکام ملتے کے اپنے دل سے تخریج احکام کرتے ہیں۔

یہ اور اس قسم کے تمام وہ شبہات جو ائمہ مجتہدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تقلید سے متعلق ہیں۔ جب شائع ہو گئے تو حق تبارک و تعالیٰ اپنی سنت جاریہ کے مطابق حمایت حق کی غرض سے امام عارف کامل سیدی عبدالواہب شعرانیؒ سے یہ ہی کتاب میزان الکبریٰ لکھوائی۔ جس کے اندر انہوں نے ایسے ایسے مضامین پیش کیا ہیں جو کئے کہ ان سے پہلے کسی کو اپنی تصنیفات میں وہ مضامین ذکر کرنے کا فخر حاصل نہ ہوا۔

میزان شعرانی ائمہ مجتہدین پر سے تمام شبہات دور کرنے کی کفیل ہے:

امام موصوف نے تمام شبہات اور خیالات فاسدہ مذکورہ کے جوابات اس خوبی سے دیئے کہ ہر ایک سوال کے حل میں ایک فصل قائم کی جس کے اندر اس بحث کو درجہ کمال تک پہنچا کر چھوڑا۔ ناظرین کو اس کی فہرست دیکھنے سے معلوم ہو جائے گا کہ اس کتاب کے ہوتے ہوئے کسی کتاب فقہ، یا تصوف، یا اسرار فقہ، یا نکات شریعت، یا بحث تقلید مطلق و شخص و تھلید آئمہ اور بعد و توثیق مذہب امام اعظم ابوحنیفہؒ کے دیکھنے کی حاجت نہیں رہتی۔

گوکہ مفصل اور شرح تردید اقوال مذکورہ کی بغیر اس کتاب کے مطالعہ کے معلوم نہیں ہو سکتی۔ مگر چونکہ ہم نے ان اقوال کو اس مقام پر نقل کیا ہے اس لئے مناسب سمجھتے ہیں کہ ان کی تردید و جوابات کا خلاصہ اس دیباچہ میں درج کر دیں۔

شبہ نمبر ۱ کا جواب بالتفصیل:

اگرچہ اس کے جوابات علماء نے بکثرت دیئے ہیں جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں جن کی تفصیل اس جگہ لکھی جاتی ہے مگر جو جواب علامہ نے دیا ہے وہ بالکل بے نظیر ہے۔ ناظرین خود فیصلہ کریں گے۔ جاننا چاہئے کہ حق کے دو معنی ہیں:

اول: یہ کہ اس پر عمل کرنے والے سے مواخذہ نہ ہوگا بلکہ اور ثواب کا مستحق ہوگا۔ عام ہے کہ خواہ وہ فعلِ نفس الامر کے موافق ہو یا مخالف۔

دوم: یہ کہ وہ نفس الامر کے بھی موافق ہو۔

انکہ اربعہ کو جو برحق کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے معنی کے لحاظ سے ہے یعنی مجتہدین اربعہ اپنے مسائل اجتہاد میں عند اللہ ناجور ہیں اسی طرح ان کے مقصدین بھی۔ اگرچہ وہ مسئلہ مجتہدہ نفس الامر کے خلاف ہو کیونکہ صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمرو اور ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ:

قال رسول اللہ ﷺ اذا حكم الحاكم فاجتهد و اصاب فله اجران واذا حكم

فاجتهد و اخطا فله اجر واحد (بخاری و مسلم)

فرد یا رسول اللہ ﷺ نے کہ جب حاکم حکم کرے اور اپنے اجتہاد میں حق کو پہنچے تو اس کیلئے دو اجر ہیں اور جب

حکم کرے اور اپنے اجتہاد میں خطا کرے تو اس کیلئے ایک اجر ہے۔ (بخاری شریف و مسلم شریف)

دوسرے معنی کے اعتبار سے اکل حق نہیں کہا جاسکتا بلکہ اس وقت الحق دائرۃ فہم کہا جائے گا۔ اس کی نظیر میں یوں سمجھئے کہ اگر چار آدمی کسی جگہ جہت قبلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے تحری کریں اور اتفاق سے ہر ایک کی تحری دوسرے کی تحری کے خلاف واقع ہو اور چاروں اپنی اپنی تحری کے مطابق چار سمت کی طرف نماز پڑھ لیں تو چاروں کی نماز درست ہوتی ہے اور وہ چاروں حق پر کہے جاتے ہیں۔ یعنی چاروں کی نماز درست ہوتی ہے اور ہر ایک کو ثواب کا استحقاق ہوتا ہے۔ حالانکہ نفس الامر میں صرف ایک ہی شخص قبلہ کی طرف نماز پڑھتا ہوگا۔

نیز یہ اختلاف بیحد ہی نوعیت رکھتا ہے جو حضرات صحابہؓ کے مابین تھا اور اس کے متعلق تو حدیث شریف میں یوں وارد ہے:

منالت وہی عن اختلاف اصحابی من بعدی فاوحی الی یا محمد ان اصحابک

عندی بمنزلۃ النجوم فی السماء بعضها اقرب من بعض ولكن نور لمن اخل بشیء

مصاہم علیہ من اختلافہم فہو عندی علی ہدی قال و قال رسول اللہ ﷺ

کالنجوم فبایہم اقتدیتم اہدیتم۔ (رواہ رزین مشکوٰۃ المصابیح)

میں نے اپنے پروردگار سے اپنے صحابہؓ کے اختلاف کی بابت دریافت کیا جو میرے بعد ہوگا تو اس نے میری

طرف وحی کی کہ اے محمد ﷺ تمہارے صحابہؓ میرے نزدیک تاروں کی مثل ہیں۔ جو آسمان میں ہیں۔ کہ ایک

سے ایک زیادہ روشن ہے اور نفس روشنی ہر ایک میں ہے۔ پس جس نے ان کے اختلافی مسئلہ پر عمل کر لیا وہ

میرے نزدیک ہدایت یاب ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میرے صحابہؓ ستاروں کی مثل ہیں جس کی پیروی

کرو گے ہدایت یاب ہو جاؤ گے۔ (مکتوٰۃ میں رزین سے مروی ہے)

تو جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم باوجود یکہ مسائل جزئیہ میں فروعی اختلاف رکھتے تھے جس کی وجہ سے

آنحضرت ﷺ کو ایک قسم کا تردد لاحق ہوا اور پھر حق تعالیٰ نے ان کا ہتھی ہونا فرما کر اپنے حبیب کے تردد کو رفع فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ فروغی اختلاف ہدایت یاب ہونے کے منافی نہیں ہوتا۔

شبہ مذکورہ کا میزان کبریٰ سے مکمل جواب:

یہ وہ جواب تھا کہ جو کتب اصول فقہ سے مستنبط اور بادی النظر میں مفید مدد تھا۔ مگر اب وہ جواب قابل غور ہے جو علامہ نے اپنی کتاب میزان میں دیا ہے اور اس کی تالیف کے اغراض سے معتد بہ غرض ہے۔

قل ازیں کہ جواب کی تقریر کی جائے مناسب ہے کہ پہلے چند مقدمات تسلیم کر لئے جائیں جو کتاب مذکور میں مفصلاً ہیں مگر چونکہ وہ خود بخود ظاہر ہیں اس لئے اولہ کے محتاج نہیں۔

اول: حق جل و علا کے کلام میں تاقض نہیں ہو سکتا اسی طرح نبی امی فدائہ ابی دوائی کا کلام بھی تاقض سے بری ہونا ضروری ہے (یا ایک ایسا مقدمہ ہے کہ ہر مسلم کو اس کا عقیدہ لازم ہے)

ثانی: ظاہر میں احادیث رسول ﷺ کے اندر تعارض موجود ہے اب جو شخص اس تعارض کو جو واقعی نہیں ہے رفع نہ کر سکے۔ وہ عالمانہ حیثیت سے وسیع النظر نہیں ہے۔

ثالث: رسول کریم ﷺ جب کسی کو مخاطب بناتے تھے تو پہلے اس کی عقل اور اس کے ایمان و اسلام کے اندر کامل اور متوسط اور ناقص ہونے کا لحاظ فرمایا کرتے تھے پھر اسی کے مطابق کلام فرماتے تھے اگر وہ کامل ہوتا تھا تو اس کو کوئی سخت حکم دینے میں بھی تامل نہیں کرتے تھے اور اگر کم درجہ کا مومن ہوتا تھا تو اس پر تخفیف کا حکم دیتے تھے۔

رابع: جس طرح احکام شرعیہ دو قسم پر منقسم ہیں ایک عزیمت دوم رخصت۔ اسی طرح مکلفین بھی دو قسم کے پائے جاتے تھے بعض وہ جو اپنے ایمان و جسم کے لحاظ سے کمزور ہیں اور بعض وہ جو قوی ہیں۔ اور جس طرح کمزوروں کو عزیمت کرنے کا حکم نہیں دیا جاسکتا اسی طرح قوی اور مضبوط لوگوں کو حزنل کر کے رخصت پر محال ہونے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

خامس: انبیاء علیہم السلام کو اصول اسلام میں سب متحد تھے مگر فروعات میں ان کا اختلاف ضرور تھا اور وہ اختلاف ایسا تھا کہ تاقض کے درجہ تک پہنچ گیا تھا۔

اس کے بعد تقریر جواب یہ ہے کہ گو بظاہر بادی النظر میں آئمہ اربعہ کے اقوال کے اندر تاقض محسوس ہوتا ہے مگر وہ درحقیقت تاقض نہیں ہے بلکہ ان میں سے ہر مجتہد کا قول نفس الامر کے مطابق اور فی نفسہ صحیح ہے۔ جو شخص یوں کہتا ہے کہ ان سب میں واقع کے مطابق ایک ہی قول ہے مگر وہ متعین نہیں۔ اس کی نظر سطحی اور اس کا قول ظاہر بنی ہوئی ہے۔

اصل کشف بذریعہ کشف اور ظاہر بین تعین کے بعد یہ جان لیں گے کہ ہر مجتہد برحق ہے اور استحالة کچھ

نہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کے اندر نظر کو وسیع کرنے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ نے بندوں کی دو قسمیں پیدا کی ہیں بعض بد بخت ہیں اور بعض نیک بخت اور پھر ہر ایک کے واسطے اسی کے مناسب حال اسباب مہیا فرمائے ہیں۔

ہر مجتہد بر سر حق ہے اور استحالہ کچھ نہیں:

اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ایک ہی شے بعض کیلئے مفید ثابت ہوتی ہے تو بعض کیلئے ہی مضر ہو جاتی ہے۔ پس باوجودیکہ ہر شے کی طبیعت واحد ہوتی ہے اور تاثر خاص مگر پھر بھی بعض افراد کیلئے نافع ہے اور بعض کیلئے ضرر رساں۔ اب سوال پیدا ہوگا کہ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس کا جواب ہم ابھی لکھ چکے ہیں کہ چونکہ افراد انسانی مختلف ہیں اور ہر ایک کا مادہ قابلیت جداگانہ ہے اس لئے ایک ہی شے اگرچہ اس کی تاثر میں اختلاف نہ ہو مگر متاثر کے اختلاف کی وجہ سے بعض میں کچھ تاثر کرتی ہے اور بعض میں کچھ۔ شیخ سعدی کا قول ہے: شعر
باراں کہ در لطافت طبعش خلاف نیست
در باغ لاله روید و در شوره بوم و خس

ہر شرعی قول میں دو مرتبے ہیں ایک تشدید دوسرا تخفیف:

اب سنئے کہ ہر قول شرعی میں دو مرتبے موجود ہیں ایک تشدید دوسرا تخفیف۔ اور افراد مکلفین مختلف ہیں بعض وہ ہیں جن کی ایمانی جسمانی قوت زوردار ہے اور بعض وہ جن کی کمزور ہے اول الذکر تشدید کا محل میں اور ثانی الذکر قول تخفیف کے مورد ہیں۔ پس جس طرح یہ مناسب نہیں کہ کمزور ایمان و جسم والوں کو تشدید کی قول کا حکم کیا جائے۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ قوی لوگوں کو قول تخفیفی پر عمل کرنے کی اجازت دی جائے۔ چنانچہ شریعت دو حال سے خالی نہیں یا وہ امر ہے اور یا نہی اور پھر ان میں سے ہر ایک کے دو دو مرتبہ ہیں۔ ایک تخفیف دوسرا تشدید۔ پس بعض ائمہ نے مطلق امر کو وجوب پر محمول کیا ہے۔ اور بعض نے استحباب پر۔ اسی طرح نہی کو۔ بعض نے تحریم پر محمول کیا اور بعض نے کراہت پر اس سے ظاہر ہو رہا ہے کہ وجوب و تحریم کے قائل تشدید کی قول والے ہیں۔ اور استحباب و کراہت کے قائلین تخفیفی قول والے۔

اس کی پہلی نظیر:

علیٰ ہذا نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال کا ملاحظہ کیجئے کہ بعض صحابہؓ نے جب آپ سے روایت باری تعالیٰ کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے یہ ارشاد فرمایا

نور انبیا ارواح

ترجمہ: وہ نورانی ہے جس سے دیکھ مکہ ہوس یعنی نہیں دیکھا
اور اکابر صحابہ سے یوں ارشاد فرمایا کہ

رأيت ربي

ترجمہ: میں نے اپنے پروردگار کو دیکھا۔

پس چونکہ ان صحابہ کا درجہ بڑھا ہوا تھا اس لئے آپ کو اس مفہوم کا خیال نہ ہوا کہ کہیں یہ حق تعالیٰ کی
ذات میں غیر مناسب تخیلات نہ کرتے تھیں۔ اور جن سے اس کا شبہ ہوا ان سے مشکوک لفظ ارشاد فرمائے۔

دوسری نظیر:

دوسری نظیر حضرت صدیق اکبرؓ کو آنحضرت ﷺ نے تمہارا مال فی سبیل اللہ خرچ کرنے کی تعلیم دی اور
حضرت کعبہ بن لکھنے جب ایک خاص موقع پر اپنا مال فی سبیل اللہ خرچ کرنا چاہا تو آپ نے یہ ارشاد فرمایا کہ
امسک علیک بعض مالک
ترجمہ: کچھ مال اپنے لئے بھی روک رکھو۔

تیسری نظیر:

حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

يُؤْفِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ

ترجمہ: وہ لوگ جو اپنی جانوں پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں اگرچہ خود فقیر ہی ہوں حق تعالیٰ کو پسندیدہ ہیں
اور آپ یہ فرماتے ہیں:

ابده بنفسك ثم بمن تعول

ترجمہ: پہلے اپنے کو مقدم کر د پھر اپنے خیال کو

نیز مستحاضہ کے بارہ میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ حدیث مروی ہے کہ ہر دن کیلئے ایک غسل کر لیا کرے
حالانکہ حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ سے یہ روایت ہے کہ ہر نماز کے لئے علیحدہ غسل کر لیا کرے۔ تو ظاہر ہے کہ روایت
کسی صحابی کی منسوب الی التکذیب نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ نبی علیہ السلام کے فرمان میں تناقض ناممکن
ہے۔ پس ثابت ہوا کہ پہلا فرمان کمزوروں کیلئے ہے اور دوسرا قوی اور مستطیع عورتوں کیلئے۔ چنانچہ حدیث شریف
میں آتا ہے کہ حضرت ام حبیبہ بنت جحشؓ ہر نماز کے لئے علیحدہ غسل کر لیا کرتی تھیں۔ پہلے شبہ کا میزان شعرانی سے
جواب ختم ہوا۔

شبہ ثانیہ کی وجہ اول و دوم کا جواب میزان شعرانی سے:

مخالفین کا یہ کہنا ہے کہ امام صاحب علم میں درجہ کمال نہیں رکھتے تھے یا یہ کہ امام صاحب کے اقوال و افعال و عقائد قابلِ چون و چرا ہیں کیونکہ وہ احادیث و قرآن سے لگاؤ نہیں کھاتے۔ سراسر افتراء اور دھوکا دہی ہے۔ امام عبدالوہاب نے اس کتاب (میزان) میں اس کے جواب کی ایک فصل قائم کی ہے مطالعین و قارئین کرام اس سے بے بہا فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ شیخ اعظم علی خواص فرماتے ہیں کہ مقلدین امام مالک و مقلدین امام شافعی اگر انصاف سے کام لیں تو ہرگز ان کو امام اعظم کے کسی قول کی تضعیف جائز نہیں ہو سکتی۔ اور کس طرح ہو سکتی ہے حالانکہ ان کے ائمہ ان کے نزدیک واجب التعلید و واجب التعمیل ہیں تو کیونکر ہو سکتا ہے کہ مقتدا اور جس کی قابلیت علمی اور حقانیت کے معتقد ہوں مقلدین اس کا انکار کریں۔ مالکی ائمہ ہب اصحاب کیلئے امام مالک کا یہ قول کافی سے زائد ہے کہ امام ابوحنیفہ اگر مجھ سے اس امر میں مناظرہ کریں کہ اس ستون کا نصف حصہ چاندی یا سونے کا ہے تو میں ان کی علمی استعداد اور جوہر قابلیت سے یقین کرتا ہوں کہ وہ اپنے اس دعویٰ کو ثابت کر کے چھوڑیں۔ اور شافعی ائمہ ہب حضرات کیلئے یہ مقولہ مشہور ہے کہ

الناس کلہم لے الفقہ عیال علی ابی حنیفہ

کہ تمام لوگ فقہت (دانائی و علم) میں امام ابوحنیفہ ہی اولاد ہیں

نیز امام شافعی کا صبح کی نماز میں امام ابوحنیفہ کے حزار مبارک کے نزدیک قنوت کو ترک کر دینا حالانکہ مذہب اہلباب کا ہے مقلدین امام شافعی کے لئے امام صاحب کے ساتھ ادب و عقیدت رکھنا واجب قرار دیتا ہے۔

امام صاحب کے بارہ میں امام مالک کا مقولہ

اور اس کے معنی کے متعلق ایک لطیفہ:

ولید بن مسلم نامی ایک شخص سے امام مالک نے فرمایا کہ کیا تمہارے ملک میں امام ابوحنیفہ کا ذکر ہوتا ہے انہوں نے کہا بھٹک ہوتا ہے تو امام مالک نے کہا کہ

ما ینبھی لہلادکم ان نلکن

ترجمہ: تمہارے ملک میں رہنا نامناسب ہے۔

امام مالک کے الفاظ بظاہر تو جن امام صاحب کو مستلزم تھے اس لئے حافظہ مرتی نے تو ولید کی تضعیف کر دی کہ اس شخص کا قول قابلِ اعتماد نہیں لیکن امام شعرانی نے ان کے الفاظ کے عجیب معنی بیان کئے جو واقعی صبح ہیں کہ تمہارے ملک میں رہنا کسی عالم کو مناسب نہیں کیونکہ جس ملک میں امام ابوحنیفہ کا تذکرہ اور چرچہ ہے اور ان کے

علوم کی تعلیم و تلقین ہوتی ہے وہ دوسرے کے علوم سے بے نیاز ہے اور ان کی تعلیم جامعیت و واقفیت کی وجہ سے کسی اور عالم کے رہنے کی محتاج نہیں۔ لہذا عالم کو ایسی جگہ رہنا کیونکر مناسب ہو سکتا ہے جہاں اس کی حاجت نہیں۔ اور واقعی امام مالک کا پہلا قول امام صاحب کی شان میں اس معنی کا مایہ اور قوی قرینہ ہے۔

امام شعرانی کی طرف سے اس مقولہ کی ایک نایاب توجیہ:

اور امام شعرانی نے اپنی کتاب "المنہج المبین فی بیان ادلة المہم جتہدین" میں اس بیان کو پایہ ثبوت تک پہنچا دیا ہے کہ امام صاحب یا ان کے کسی مقلد کا کوئی قول ایسا نہیں ہے جس کی سند میں آیت یا کوئی حدیث یا اثر صحابی یا قیاس صحیح جو اصل صحیح پہنچی ہو نہ پایا جاتا ہو۔

امام اعظم کی منقبت میں کمی کرنے والوں کا حشر

اور امام شعرانی کی شہادت:

ایک مرتبہ امام شعرانی امام ابوحنیفہؒ کے مناقب لکھ رہے تھے کہ ایک شخص اندر آیا اور مناقب امام اعظم کو دیکھ کر چند رسالے اس نے اپنی جیب سے نکالے جن میں امام اعظمؒ کی تردید تھی تو امام شعرانی نے کہا کہ تو اس قائل ہو سکتا ہے کہ امام اعظمؒ جیسے فاضل کی تردید لکھے وہ شخص بولا کہ میں نے یہ تردید امام رازی کی تصنیفات سے اخذ کی ہے۔ پس امام شعرانی نے غیظ میں آ کر فرمایا کہ امام رازی امام صاحبؒ کے کلام کا مطلب کیا سمجھے۔ اس کی نسبت امام صاحبؒ کی طرف ایسی ہے جیسے طالب علم اور معلم یا جیسی بادشاہ اور رعیت کا ایک شخص۔ اور یا جیسے آفتاب اور ایک ستارہ اور جس طرح رعیت کے کسی آدمی کو اپنے بادشاہ اور حاکم پر اعتراض درست نہیں۔ جب تک کہ آفتاب کی طرح چمکتی ہوئی دلیل نہ رکھتا ہو اسی طرح اپنے دین کے امام پر کسی مقلد کو اعتراض حرام ہے۔ تاہم تنبیہ اس کی دلیل ایسا قطعی نص نہ ہو جس میں کوئی تاویل بھی نہ ہو سکے نیز کسی گروہ کی حق تعالیٰ کی جانب سے تائید اور اس کے مقابل کی توہین حقانیت کی بڑی مضبوط دلیل ہوتی ہے پس اس کے لحاظ سے مقلدین امام ابوحنیفہؒ رحمہ اللہ غالب ہیں۔ میزان شعرانی میں علامہ نے لکھا ہے کہ ایسا تو بچے بھی لکھ سکتے ہیں پس ایک مرتبہ دارالعلوم (جامعہ اذہر) سے نکل رہے تھے کہ ایک سپاہی بہت ناراض ہوا اور خوب مارا اور یہ کہا کہ بڑا محامدہ باندھ لیا ہے تاکہ لوگوں کو اپنا فقیہ ہونا ظاہر کرے اور آتا کچھ بھی نہیں تو لوگ کہنے لگے کہ یہ علامہ ابن ابی زید قیروانی خلیفی کی برکت ہے۔

اور امام شعرانی فرماتے ہیں کہ میرے طالب علموں میں سے ایک طالب علم امام اعظم ابوحنیفہؒ کو برا جانتا تھا اور یہ کہا کرتا تھا کہ میں کسی خلیفی کا کلام سننا نہیں چاہتا۔ میں نے ایک روز اس کو ڈانٹا مگر وہ باز نہ آیا اور میرے پاس

سے الگ ہو گیا اتنے میں سنا کہ وہ کسی بڑے مکان بلند کے زینہ سے گر گیا اور اس کے سرین کی ہڈی ٹوٹ گئی، پھر اس کو صحت نہ ہوئی اور بہت برے حال پر مر گیا۔ اس حالت میں مجھے اس نے عیادت کے لئے بلایا۔ مگر میں احناف کی حرمت کے خیال سے نہ گیا گویا یہ دونوں واقعے احناف کی کرامات سے ہیں جو ان کی حقانیت کے ثبوت ہیں۔

شبہ ثانیہ کی تیسری وجہ کا جواب میزان شعرانی سے:

مستصحبین کا یہ قول کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیاس کو حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر مقدم رکھتے ہیں دین میں جہاں کی پر مبنی ہے۔ اور یہ وہی کہہ سکتا ہے جو اپنے اقوال میں درع کو جگہ نہیں دیتا اس کو چاہئے کہ حق تعالیٰ کے اس کلام پر نظر ڈالے کہ

ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئولا

ترجمہ: بے شک کان اور آنکھ اور دل ہر ایک سے قیامت کے دن سوال ہوگا

اس کے علاوہ اور بھی ارشادات خداوندی ہیں جو اس کے ہم معنی ہیں۔ مثلاً

ما یلفظ من قول الا لدیہ رقیب عتید

نیز حدیث نبوی سے مخصوص مذکورہ غافل ہے کہ فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ سے کہ:

هل یکتب الناس فی النار علی وجوہہم الا حصائد السنتہم

لوگوں کو اونہ سے منہ گرانے والی کوئی چیز نہ ہوگی سوائے ان کی زبانوں کی کھیتوں کے

امام اعظم کہاں تک حدیث کا تتبع فرماتے تھے:

اے وہ لوگو! جو امام پر دروازہ اعتراضات کھول رہے ہو تم بھی بصیرت رکھتے ہو ذرا تو اس سے کام لو۔ امام جعفر شیرازی امام ابو حنیفہ سے بہ سند متصل روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اللہ کی قسم جھوٹ بولا اور افترا پرداز کی مجھ پر اس شخص نے جس نے کہا کہ میں حدیث پر قیاس کو ترجیح دیتا ہوں اور باوجود نص کے قیاس کی حاجت ہوتی ہے پھر فرمایا امام صاحب نے کہ ہم قیاس بہت سخت ہی ضرورت کے وقت کرتے ہیں اور وہ اس طرح کہ سب سے پہلے ہم مسئلہ کی دلیل کتاب اللہ میں تلاش کرتے ہیں اس کے بعد حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فیصلہ کردہ مقدمات میں اگر ان میں بھی دلیل موجود نہ ہو تو قیاس کرتے ہیں۔ اس کے شرائط کے موافق۔ بلکہ ایک روایت امام صاحب سے یہ بھی ہے کہ پہلے ہم کتاب اللہ میں تلاش کرتے ہیں پھر حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں پھر مقدمات صحابہ میں پھر ان مسائل میں جو تمام آئمہ کے نزدیک متفق علیہا میں اگر ان میں بھی نہ ہو یعنی علماء کا اختلاف اس میں ثابت ہو تو قیاس کرتے ہیں۔

امام اعظمؒ صحابہؓ کی رائے بھی نہیں چھوڑتے تھے:

اور ایک روایت میں یوں فرماتے ہیں کہ جو کچھ رسول خدا ﷺ سے ثابت ہے وہ ہر اور آنکھوں پر ہے اور اس کی مخالفت ہم کو کسی طرح درست نہیں اور جو کچھ صحابہؓ سے ثابت ہے اس میں سے اختیار کر لیں گے اور جو کچھ ان کے سوا سے ثابت ہے تو اس وقت وہ بھی آدی ہیں اور ہم بھی۔ یہ اس لئے فرمایا کہ آپ بھی غیر صحابہ یعنی تابعین میں داخل ہیں۔

نیز ایک روایت میں ہے کہ ابو مطیع نخعی نے حضرت امام ابو حنیفہؒ سے کہا کہ اگر آپ کی کسی مسئلہ میں ایک رائے ہو اور حضرت ابو بکر صدیقؓ کی علیحدہ تو کیا آپ اپنی رائے کو حضرت ابو بکر صدیقؓ کی رائے کے مقابلہ میں چھوڑ دیں گے۔ آپ نے فرمایا ہاں چھوڑ دوں گا۔ پھر انہوں نے کہا کہ اگر آپ کی رائے کے بالمقابل حضرت عمرؓ کی رائے ہو تو کیا آپ ان کے مقابلہ میں اپنی رائے کو چھوڑ دیں گے آپ نے فرمایا ہاں پھر فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کی رائے کو بھی اپنی رائے پر ترجیح دیتا ہوں اور حضرت علیؓ کی رائے کو بھی۔ یہاں تک کہ تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی رائے کو سوا حضرت ابو ہریرہؓ اور انس بن مالکؓ اور سمرہ بن جندب کے کہ ان کی رائے کو اپنی رائے پر مقدم نہیں رکھوں گا اس کی وجہ قوت اجتہاد کا ان میں نہ پایا جاتا ہے۔ پس عدالت صحابہؓ پر کوئی دہبہ نہیں۔

حضرت سفیان ثوریؒ و مقاتل و حماد وغیرہم کی

امام صاحب سے کوفہ میں گفتگو:

ابو مطیع کا بیان ہے کہ ایک دن میں کوفہ کی جامع مسجد میں امام صاحبؒ کے پاس تھا کہ حضرت سفیان ثوریؒ اور مقاتل اور حماد بن سلمہ اور جعفر صادقؒ وغیرہم امام صاحبؒ سے اثنائے گفتگو میں کہنے لگے کہ ہم کو خبر ملی ہے کہ تم دین میں قیاس کرتے ہو اور ہمیں اس وجہ سے آپ کی طرف سے ڈر لگا رہتا ہے کیونکہ سب سے پہلے جس نے قیاس کیا وہ شیطان نعیم ہے۔ پس امام صاحبؒ نے اس روز جمعہ کے دن صبح سے لے کر زوال تک مناظرہ کیا اور اپنے مذہب کے تمام مسائل ان پر پیش کئے اور کہا کہ میں سب سے پہلے مسئلہ کتاب اللہ پر پیش کرتا ہوں پھر سنت رسول اللہ ﷺ پر پھر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مقدمات پر جو ان میں سے متفق علیہا ہیں اور اگر مختلف فیہا میں سے ہو تو اس وقت قیاس کرتا ہوں پس وہ سب حضرات کھڑے ہو گئے اور امام صاحبؒ کے زانو مبارک اور دست مبارک کو بوسہ دے کر کہنے لگے کہ

ان من بعد العلماء فاعف فیہا ماضی منا من وقیحتک فیک بغیر علم

یعنی آپ علماء کے سردار ہیں لہذا ہم سے جو پہنچا آپ کے بارہ میں قصور ہوا ہے اسے معاف کیجئے کیونکہ ہم

تواضع تھے

تو امام صاحبؒ نے فرمایا

غفر الله لنا ولكم اجمعين

شبہ ثانیہ کی چوتھی وجہ کا جواب میزبان شعرانی سے:

لوگ کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے مذہب کی اکثر احادیث ضعیف ہیں تو اس کے بارہ میں امام شعرانی کا یہ کلام ہے کہ میں نے امام صاحبؒ کے مذہب کے اولہ کا پورے طور سے مطالعہ کیا اور احادیث ہدایہ کی خرچ کے لئے جو کتاب علامہ حافظ زلمی نے لکھی ہے اور اس کے علاوہ جو اور شرح ہدایہ کی ہیں ان سب کا مطالعہ کیا۔ پس میں نے امام صاحبؒ اور ان کے اصحابؒ کی دلیلیں ان اقسام میں منحصر پائیں صحیح اور حسن اور ضعیف جو کثرت طرق کی وجہ سے یا حسن کے ساتھ ملحق ہو گئی یا صحیح کے ساتھ قابل احتجاج ہونے میں۔ اور ان کی مقدار تین یا اس سے زائد طریقے ہیں اور جمہور محدثین کا یہ مذہب ہے کہ حدیث ضعیف کے جب طریقے کثیر ہوں تو وہ قابل حجت ہوتی ہے اس قسم کی احادیث سنن یعنی میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ حالانکہ اس کی تالیف اقوال آئمہ کے استدلال کیلئے ہوتی ہے کہ اگر کسی کو اپنے مذہب کیلئے کسی خاص مسئلہ میں کوئی قوی حدیث نہ ملے تو ان احادیث میں سے اپنے استدلال کیلئے اختیار کرے۔

اگر کوئی شبہ کرے کہ اگر امام صاحبؒ کے مذہب کے استدلال سب قوی ہوتے اور ضعیف حدیث ان میں کوئی نہ ہوتی تو بعض حفاظ حدیث اولہ امام صاحبؒ کو ضعیف کی طرف کیوں منسوب کرتے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام صاحبؒ کی وفات کے بعد جو بعد کے راویوں نے اس کو نقل کیا اور امام صاحبؒ کے سلسلہ کو چھوڑ کر دوسرا سلسلہ پکڑا تو ان میں سے کوئی راوی ضعیف تھا جس کی وجہ سے حفاظ نے حکم ضعف کا لگایا۔ لیکن اس سے مذہب امام صاحبؒ میں کوئی نقص لازم نہیں آتا۔

اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ امام صاحبؒ کی کسی حدیث کو ضعیف کہنا اس وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ جب اس کا وجود تینوں مسندوں میں سے کسی مسند میں نہ ہو اور یہ ہو نہیں سکتا۔

شبہ ثانیہ کی پانچویں وجہ کا جواب میزبان شعرانی سے:

پانچویں بات کہ امام صاحبؒ کے مذہب میں دینی احتیاط کم ہے۔ سو یہ بھی متعصبین کا قول ہے اس لئے کہ سب جانتے ہیں کلام متکلم کی صفت ہے۔ پس جیسا متکلم ہو گا ویسا ہی کلام۔ اور حجتہ میں دینا خیرین سب کا اتفاق ہے کہ امام صاحبؒ دینی احتیاط اور تقویٰ اور خوف من اللہ میں ایک نمونہ ہیں کہ افراد امت کو ان سے سبق حاصل کرنا چاہئے۔ لہذا ان کا کوئی کلام ان امور سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اور درحقیقت جو لوگ امام صاحبؒ کے مذہب میں قلب

احتیاط کے قائل ہوئے ہیں ان کو غلط فہمی ہوئی وہ یہ ہے کہ جس کو انہوں نے قلت احتیاط خیال کیا ہے وہ امت محمدیہ پر تسبیح اور تیسیر ہے جس کا حکم رسول خدا ﷺ نے کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد کیا ہے

یسروا ولا تعسروا

تیسری اور چوتھی گندگی کا ازالہ میزان شعرانی سے:

رہا یہ خیال لوگوں کا کہ شریعت و طریقت میں تقاض ہے سو تمام فصول و ابواب فقہ میزان شعرانی کے اسی کا جواب ہیں قارئین کرام پر ظاہر ہے کہ ہر مسئلہ شریعت کا طریقت کے دوش بدوش ہے اور رضائے الہی کا مغز انہیں دونوں پوستوں میں پیوست ہے۔ اور کیونکہ ہر جگہ شارع علیہ السلام کو حق تعالیٰ نے دونوں امور کا جامع بنا کر مبعوث فرمایا ہے۔ اور کسی محقق و مقبول عالم نے ان دونوں کے مابین تفریق نہیں کی۔ مگر اس اعتقاد کو عمل سے مستحکم کرنے کیلئے مشاہدہ کی ضرورت ہے۔

میزان شعرانی کا اردو میں ترجمہ کرنے کی ضرورت:

لہذا میزان شعرانی کا مطالعہ لازم ہوا۔ مگر چونکہ زبان عربی سے ناواقف حضرات اس سے محروم تھے اس لئے زمانہ حال کے معزز اور مخیر اہل اسلام نے اس کا ترجمہ عربی سے اردو میں کرایا۔ اور یہ خدمت بفضل تعالیٰ بندہ نے انجام دی چونکہ حقیر بے مایہ و سرمایہ ہے بہت ممکن ہے کہ اس میں اغلاط ہوں بلکہ یقین ہے کہ ہیں۔ اس بنا پر اصحاب علم سے سترعیوب کی التجا ہے اور یہ درخواست ہے کہ اس امر خیر میں ہر شرکت کرنے والے کو دعا میں یاد فرمائیں۔

والحمد لله رب العلمین

والاعمالی خالق الخلقات بندہ

محمد حیات

غفرلہ ولا سلاطہ سلمہلی من بلاد روہیل کھنڈ



ترجمہ میزان شعرانی اور اس کا دیباچہ

سب تعریف اس خدا کے واسطے ہے جس نے شریعت مطہرہ کو ایک ایسا سرچشمہ بنایا جس سے تمام علوم مفیدہ کے دریا اور نہریں پھونکتی ہیں اور اس کو گولیں دلوں کی زمین پر اس طرح بہا نہیں کہ جس طرح نزدیک رہنے والا قصبہ ان سے سیراب ہو سکتا ہے اسی طرح دور باش دل بھی علماء شریعت کی تقلید کر کے ان سے سیرابی حاصل کر سکتا ہے۔ اور جس نے اپنے مخصوص بندوں میں سے جس پر چاہا چشمہ شریعت اور تمام ان احادیث و آثار سے آگاہ کرنے کا احسان فرمایا جو بلاد و امصار میں شائع ہیں۔ اور بطور کشف اسے شریعت کے اس پہلے دہانے سے آگاہی بخشی جس سے ہر دور اور زمانہ کے اقوال متفرع ہیں۔ پس جب اس نے کشف اور معائنہ دونوں طریقوں سے تمام اقوال کا چشمہ شریعت سے متصل ہونا دیکھ لیا تو وہ مجتہدین و مقلدین کے تمام اقوال برحق ہونے کا معترف بن گیا اور اسے تمام مجتہدوں کو شریعت کے بڑے چشمہ سے آگاہی کرنے میں ہامہ شریک بنایا اگرچہ خود ان مجتہدوں سے نظر بصیرت میں قاصر اور زمانہ کے لحاظ سے سو فر ہو کیونکہ شریعت بڑے درخت پھیلے ہوئے کی شکل ہے اور علماء کے اقوال شاخیں اور ٹہنیاں ہیں اور شاخ بغیر جڑھ اور پھل بغیر ٹہنی کے موجود نہیں ہو سکتا جس طرح مکاتول اور غارتوں کا وجود دیواروں کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

اور اہل کشف کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص نے علماء شریعت کے اقوال میں سے کسی ایک قول کو بھی شریعت سے خارج کیا تو یہ اس کے مرتبہ معرفت میں قاصر رہنے کی دلیل ہے کیونکہ رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنی امت کے علماء کو شریعت کا امین قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں

العلماء امناء الرسل ما لم يخالفوا السنن

ترجمہ: علماء رسولوں کے امناء ہیں جب تک بادشاہ سے خلط ملا نہ کر لیں

اور یہ امر محال ہے کہ معصوم اپنی شریعت کا خائن کو امین بنائے۔

اور اس پر بھی اجماع ہے کہ کوئی شخص عالم اس وقت تک نہیں کہہ جاسکتا جب تک اقوال علماء کے ماخذوں

سے بحث نہ کرنے لگے اور یہ نہ جان لے کہ انہوں نے کتابِ وسنت کے کون سے مقام سے اپنے اپنے اقوال کو اخذ کیا ہے۔ اس شخص کو عالم نہیں کہہ سکتے جو از راہِ جہالت ان اقوال کو رد کر دے۔

اور پیشکش جو شخص علماءِ شریعت کے کسی قول کو رد اور خارج از شریعت کرتا ہے تو گویا وہ اپنا جاہل ہونا پکار کر بتلا رہا ہے اور کہہ رہا ہے کہ

الا اشهدوا انی جاہل

ترجمہ: خبردار جان لو کہ بیشک میں جاہل ہوں۔

یعنی میں نہیں جانتا کہ فلاں قول کی دلیل کا کتابِ وسنت میں کونسا مقام ہے برخلاف اس کے جو ان کے مقلدوں کے اقوال کو قبول کر لے اور ان پر دلائل و براہین قائم کر لے۔

اور اس وجہ کا شخص علماءِ شریعت کے اقوال میں سے صرف اسی قول کو رد کرتا ہے جو نص یا اجماع کے خلاف ہو اور شاید کسی زمانہ میں اسے ایسا قول علماء میں سے کسی کے کلام میں نہ ملے گا۔ زیادہ سے زیادہ اتنا ہوگا کہ اس کو کسی مسئلہ کی دلیل معلوم نہ ہو سکے گی۔ یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کوئی قول مرتجع حدیث یا قرآن کے خلاف پاسکے۔ اور اگر کوئی اس میں ہماری مخالفت کرے تو ہمارے پاس ان کے اقوال میں سے ایک قول بھی ایسا لائے جو شریعت سے خارج ہو پھر ہم لانے والے پر بہت واضح دلیل اور برہان سے ایسا رد کریں جیسا قواعدِ شریعت کے مخالف کا کرتے ہیں۔

اس کے بعد اگر وہ شخص مجملہ ان لوگوں کے ہے جو ائمہ کی تقلید صحیح کہتے ہیں تو وہ اس بارہ میں ان کا مقلد نہیں ہے بلکہ اپنی خواہش اور شیطان کا مقلد ہے۔ اس لئے کہ تمام اماموں کے متعلق ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ ان میں سے کوئی کچھ بات نہیں کہتا مگر اس کی دلیل پہلے سے دیکھ لیتا ہے۔

اور ہم اپنے کلام میں جہاں مقلد کا لفظ لادیں گے اس سے ہماری مراد وہ شخص ہوگا جس کا کلام اس کے امام کے اصول میں سے کسی اصل کے تحت میں مندرج ہو ورنہ اس کا دعوے تقلیدِ دروغ اور بہتان ہے۔

اور اقوالِ علماء میں سے کوئی قول جہاں تک ہمارا علم ہے شریعت کے قوانین سے خارج نہیں ہاں صرف اتنا ہے کہ ان کے تمام اقوال میں سے کوئی قریب ہے کوئی اقرب کوئی بعید ہے کوئی البعد۔ یہ تفاوت ہر انسان کے مرتبہ اور نورِ شریعت کی شعاع کے لحاظ سے ہے جو تمام کوشاں اور عام ہے اگرچہ مرتبہ اسلام اور ایمان اور احسان کے اعتبار سے ہاہم مختلف ہیں۔

میں خدا کی تعریف کرتا ہوں اس شخص کی ہی تعریف جو شریعت کے سرچشمہ سے منہ لگا کر پانی پینے سے سیراب ہوا ہو۔ اور اسی سے اپنے جسم و قلب کو سیراب کیا ہو۔ اور اسے تازگی بخشی ہو۔ اور جان چکا ہو کہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام ایسی وسیع اور جامع شریعت ہے جو مقامِ اسلام و ایمان و احسان سب کوشاں ہے۔ اور اس میں کسی فردِ مسلم پر تنگی نہیں ہے اور جو شخص اس کے ہونے کا مدعی ہے اس کا دعویٰ حق سازی اور بہتان ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ

وما جعل علیکم فی الدین من حرج

ترجمہ: اور نہیں کی خدا تعالیٰ نے تم پر دین میں کوئی سختی۔

اور جو دین میں سختی کا دعویٰ ہوا اس نے صریح قرآن کریم کی مخالفت کی۔

اور میں شکر ادا کرتا ہوں خدا کا شکر اس شخص کا سا جو شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے کامل ہونے کو جان چکا ہو اور اسی امر دینی ترغیب و ترہیب پر نظر کیا ہو جو اس کو ظاہر ہوئیں۔ اور ان میں اپنی طرف سے کچھ نہ بڑھایا مگر یہ کہ اس کے واسطے کوئی دلیل شہادت دیتی ہو کیونکہ شارع علیہ السلام نے اشیاء سے سکوت نہیں فرمایا مگر امت پر رحمت کی غرض سے نہ اس وجہ سے کہ آپ بھول گئے ہوں۔

اور میں اسی کی طرف سپرد کرتا ہوں سپرد کرتا اس کا سا جسے خدا تعالیٰ نے تمام ائمہ اور ان کے مقلدوں کے ساتھ حسن ظن کو نصیب فرمایا ہو۔ اور وہ ان کے تمام اقوال کیلئے دلائل اور براہین قائم کرتا ہو۔ یا بطریق نظر و استدلال، یا بطور تسلیم و ایمان، یا بطریق کشف و معائنہ۔ اور ہر مسلمان کیلئے ان طریقوں میں سے ایک طریقہ لازم ہے تاکہ اس کا قلبی اعتقاد زبانی اقرار کے مطابق ہو جائے کہ تمام ائمہ مسلمین اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں اور جس شخص کی رسائی اس عقیدہ تک بطور کشف اور معائنہ کے نہ ہو سکے تو اس پر واجب ہے کہ بطور تسلیم و ایمان ہی کے اس عقیدہ کو پیدا کرے اور جس طرح ہمیں ان امور میں طعن و تشیع جائز نہیں جنہیں انبیاء علیہم السلام لائے۔ حالانکہ ان کی شریعتیں مختلف ہیں اسی طرح ان میں بھی طعن و انہیں جن کو ائمہ مجتہدین نے بطور اجتہاد کے مستحکم کیا ہے۔

اور یہ بات تم کو اس سے خوب واضح ہو جائے گی کہ پہلے تم یہ جان لو کہ شریعت بلحاظ امر دینی کے دو مرتبوں تخفیف و تشدید پر وارد ہوئی ہے نہ ایک مرتبہ پر جیسا کہ اس کی توضیح میزان میں آجائے گی کیونکہ تمام مکلف دو قسموں سے خارج نہیں کہ ایمان اور جسم کے اعتبار سے ہر زمانہ میں یا قوی ہوں گے یا ضعیف پس جو قوی ہیں وہ تشدید پر عمل کرنے کے مخاطب ہیں اور اس وقت (یعنی اپنے اپنے خطاب پر عمل کرنے کے وقت) دونوں قسمیں اپنے پروردگار کی طرف سے شریعت اور ہدایت پر ہوں گی (نہ گمراہی پر) لہذا قوی کو رخصت پر اثر آنے کا حکم نہ کیا جائے گا۔ اور نہ ضعیف کو عزیمت پر عمل کرنے کی تکلیف دی جائے گی۔

اور ہر وہ شخص کہ اس میزان پر عمل کرے گا وہ تمام اولہ شریعت اور اقوال علماء کے اختلاف کو اتحادے گا۔ اور بعض علماء کا یہ کہنا کہ دو طائفوں کے مابین جو حقیقی اختلاف ہوتا ہے وہ جدا ہوا عمل نکال دینے سے مرتفع نہیں ہوتا۔ اس شخص پر محمول ہے جو اس کتاب کے قواعد سے واقف نہیں کیونکہ ایسا اختلاف جو اقوال ائمہ شریعت سے مرتفع نہ ہو سکے مؤلف کتاب کے نزدیک مستحکم الوجود ہے۔ پس جو کچھ میں نے کہا اس کو ہر حدیث اور اس کے مقابل میں، اور ہر قول اور اس کے مقابلہ میں آثر بالوضو و ان میں سے ایک کو مشدود اور دوسرے کو مخفف پاؤ گے اور اعمال کی بجا آوری کے وقت ہر قسم کیلئے جدا گانہ لوگ ہیں (جو اس پر عمل کریں گے)۔

اور یہ محال ہے کہ ایک ہی قسم میں دو قول ایسے ملیں کہ دونوں مخفف ہی ہوں یا مشدود۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک مسئلہ میں تین قول یا زیادہ ہوتے ہیں یا ایک ہی قول مفصل ہوتا ہے۔ پس حاذق آدمی ہر قول کو اس کے مناسب حسب امکان تخفیف و تشدید کی طرف لوٹاتا ہے۔

اور حضرت امام شافعیؒ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ دونوں حدیثوں یا دونوں قولوں پر عمل کرنا ان میں سے ایک کو غیر معمول پر قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے اور یہ کمال ایمان کی نشانی ہے۔ اور ہمیں خدا تعالیٰ نے حکم فرمایا ہے کہ ہم دین کو قائم رکھیں اور اس کے اندر اختلاف اور تفرقہ نہ ڈالیں تاکہ اس کے ارکان (ستونوں) کے گرنے سے حفاظت رہے۔

پس تمام تعریف اس خدا کو ہے جس نے ہم پر احسان فرمایا کہ ہم سے دین کو قائم کرایا۔ نہ ضائع کرایا کیونکہ ہم کو ان مضامین پر عمل کرنے کا الہام فرمایا جو اس میزان میں ہیں۔

پھر میں گواہی دیتا ہوں کہ سوا اس ایک خدا کے اور کوئی معبود نہیں نہ اس کا کوئی شریک ہے۔ ایسا گواہی دینا جو قائل کو جنت کے بالا خانوں میں لٹکانا دلوانے کا۔

اور میں گواہی دیتا ہوں کہ ہمارے سردار اور موتی محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں جن کو اس نے اپنی تمام مخلوق پر فضیلت عطا فرمائی ہے۔ اور جن کو ایسی شریعت کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے جو نرم ہے اور جن کی امت کے اجتماع کو جو ب عمل میں حدیث و قرآن کے ساتھ لاحق فرمایا ہے۔

اے اللہ درود و سلام نازل فرما ان پر اور تمام انبیاء اور رسولوں پر اور ان کی آل و اصحاب سب پر اور تمام ان لوگوں پر جو ان کی پیروی کرنے والے ہیں قیامت تک ایسا درود و سلام جو دوزخوں اور جنتوں کے باشندوں کی طرح ہمیشہ رہے۔

آمین اللہم آمین



اردو ترجمہ میزانِ شعرانی جلد اول

میزان کی تالیف کا باعث اعظم:

بعد حمد و صلوة کے یہ ایک بڑے وزن کی نفس ترازد ہے۔ میرا قصد ہے کہ اس میں ایسے مضامین لادوں جو مختلف دلیلوں اور حضرات مجتہدین اور ان کی تقلید کرنے والوں کے مختلف اقوال کو اس طرح ایک کروں کہ ان میں ذرا بھی تعارض نہ رہے۔ اور میرا یہ قصد ایسا نرالا ہے کہ مجھ سے پہلے کسی نے کسی زمانہ میں اس پر قلم نہیں اٹھایا اور میں نے اس کتاب کو ایسے حضرات کے مشورے سے تصنیف کیا ہے جو اپنے زمانہ کے امام اور شیخ ہیں۔ اور اس کتاب کے مضامین کتابی صورت میں لانے سے بیشتر ان بزرگوں کی خدمت میں پیش کر کے عرض کر چکا ہوں کہ اگر آپ حضرات ان کو پسند کریں تو باقی رکھوں ورنہ جو مضمون غیر پسندیدہ ہو اس کو محو کروں۔ کیونکہ میں اتفاق کو اچھا اور اختلاف کو برا جانتا ہوں۔ اور بالخصوص دینی قواعد میں اگرچہ اختلاف آخری زمانہ کے لوگوں کے لئے رحمت ہے۔ پس جو شخص اس کتاب میں کوئی غلطی دیکھ کر بہ نیت دینی عدداً اصلاح کرے۔ اس پر اللہ تعالیٰ رحم فرماویں۔

اور بہت بڑا باعث اس کی تصنیف کا اس مضمون پر عمل کرنا ہے جو خدا تعالیٰ کے اس فرمان سے نکلتا ہے:

شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ ان اقموا الدین ولا تنفروا

یعنی اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کے واسطے دینی دین مقرر کیا جس کا اس نے نوح علیہ السلام کو حکم دیا تھا۔ اور جس کو ہم نے آپ کے پاس بذریعہ وحی بھیجا ہے اور جس کا ہم نے ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام اور عیسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا تھا۔ اور ان کی امتوں کو حکم دیا تھا کہ اسی دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا۔

دوسری غرض تالیف:

دوسری غرض اس کی تالیف سے یہ ہے کہ لوگوں کا زبانی اقرار کہ (مسلمان کے تمام امام خدا کی طرف سے ہدایت پر ہیں) اعتقاد قلبی کے ساتھ مطابق ہو جائے۔ تاکہ وہ لوگ دل سے اماموں کے اپنے اوپر حقوق کو واجب سمجھ کر ان کی شان میں ادب سے پیش آویں۔ اور اس ادب کو باعث ثواب اخروی سمجھیں۔ اور ایسا کوئی شخص باقی نہ رہے جو مذکور الصدر جملہ کا زبان سے تو اقرار کرتا ہو لیکن دل سے اس کے خلاف عقیدہ رکھتا ہے۔ جو شان

منافقین کی ہوتی ہے۔ اور یہی وہ نفاق ہے جس کی رسول اللہ ﷺ نے مذمت فرمائی ہے۔ بالخصوص اللہ تبارک و تعالیٰ سے کیونکہ اس نے کفار کی مذمت میں ان کا کفر بیان فرما کر نفاق سے ان کی مذمت کی تاکید فرمائی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:

لَا يَحْزَنكَ الَّذِينَ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ

یعنی نہ غم میں ڈالیں تم کو اے محمد ﷺ کفر میں جلدی کرنے والے جو کہتے ہیں اپنے منہ بوسے سے کہ ہم ایمان لا چکے۔ حالانکہ دل ان کے ایمان سے کورے ہیں۔

اور یہ بات ظاہر ہے کہ باری تعالیٰ جس چیز کو کفار میں معیوب سمجھتا ہے اس سے مسلمانوں کو تو ضروری احتراز کرنا چاہئے۔ بلکہ ان کو ایسے امر سے بھی بچنا چاہئے جو صورت میں اس عیب کے مشابہ ہو۔

تیسری غرض تالیف:

تیسری غرض اس کی تالیف سے یہ ہے کہ مقلدوں کو ایسے شخص کے انکار کی جرأت نہ ہو جو ان کے مسلمہ مذہبی قواعد کی مخالفت کرتا ہو۔ حالانکہ وہ اہل اجتہاد میں سے ہو کیونکہ ایسا شخص خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر ہے اور اکثر جگہ میں ایسے مجتہد کے مذہب کی دلیل بھی ظاہر کروں گا تاکہ منکر کیلئے فائدہ بخش ہو اور وہ اس مجتہد سے عقیدت پیدا کرے اور پچھلے انکار کی جرأت پر شرمندہ ہو۔ یہ بعض مقاصد ہیں اس کی تالیف سے۔ اور یہ سچ ہے کہ اعمال کی مقبولیت و عدم مقبولیت نیتوں پر موقوف ہے اور ہر شخص کو اسی کا شرع طے کجا جو اس نے ارادہ کیا ہے۔

پس اے بھائیو! اس میزان سے دل بستی کی سعی کرو اور اس کے انکار کی جرأت سے اپنے آپ کو بچاؤ۔ یہاں تک کہ ان تمام فصلوں کا مطالعہ نہ کر لو جو ہم نے کتاب اطہار سے پہلے پہلے بیان کی ہیں۔ کیونکہ جو شخص ان فصلوں کے مطالعہ کے بعد منکر ہو گا تو وہ شخص مضامین کے نادر اور زمانہ حال کی مخالف طبع طرز کی وجہ سے معذور سمجھا جائے گا۔ چنانچہ عنقریب اس کا بیان آ جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

جب تم یہ سب جان چکے تو تم ضرور سوال کرو گے کہ ہمارا یہ دعویٰ (جس کی طرف ہمارا گذشتہ کلام اشارہ کرتا ہے) کہ آئمہ مجتہدین اور تمام مقلدین کے جس قدر اقوال ہیں وہ سب اس پاک شریعت کے نور کی کرنوں میں اس طرح داخل ہیں کہ کوئی قول بھی تم اس پاکیزہ شریعت سے باہر نہ دیکھو گے۔ کیونکہ صحیح اور درست ہے؟ تو پس تم کو اپنے مقصد رسا امر میں غور کرنا چاہئے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس کا تو تم کو یقین ہی ہو گا اگر نہ ہو تو کر لینا چاہئے کہ شریعت مطہرہ نے تمام مسائلِ خلافیہ میں امر اور نہی کے دوسرے بتائے ہیں ایک کا نام تشدید (مختی) ہے دوسرے کا تخفیف (سہولت) ہے۔ تمام امر و نہی کا ایک ہی مرتبہ نہیں رکھا ہے جیسا کہ بعض مقلدین کا خیال ہے اور اسی وجہ سے چونکہ وہ دونوں قولوں میں بظاہر تناقض دیکھتے ہیں تو ایک دوسرے کے وہ مخالف ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ واقع

میں بالکل ناقص نہیں ہے۔ چنانچہ اس کو آئندہ فصلوں میں اچھی طرح ثابت کر دیا جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور مختصر وجہ یہ ہے کہ حاصل تمام شریعت کا صرف دو ہی چیزیں ہیں۔ امر اور نہی۔ اور علماء کے نزدیک ان دونوں کی دو دو قسمیں ہیں۔ تخفیف اور تشدید۔ تو کل چار ہوئیں۔ رہی پانچویں قسم یعنی مباح سوا اس کی دونوں جانبیں برابر ہیں۔ البتہ اگر اس مباح میں نیت خیر ہے تو وہی مباح مندوب یعنی مستحب بن جاتا ہے اور اگر نیت بد ہے تو وہی مباح قسم مکروہ بن جاتا ہے۔ یہ حاصل ہے تمام احکام شریعت کا۔ اس کی پوری تفصیل یہ ہے کہ بعض امام تو یہ کہتے ہیں کہ جو امر و جوہر اور استحباب کے قرینہ سے خالی ہو وہ ای وجوب کو بتلاتا ہے جس کا یقین کرنا ضروری ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ اس قسم کا امر محض اس حکم کے مستحب ہونے کو بتلاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اس نئی کو جو حرمت یا کراہت کا کوئی قرینہ نہ رکھتی ہو۔ بعض اماموں نے اس بات کے حرام ہونے کی دلیل قرار دیا ہے۔ اور بعض اس سے صرف کراہت ثابت کرتے ہیں۔

جب دوسرے امر و نہی کے تم جان چکے تو اب یہ بھی گوش گزار کر لو کہ ہر مرتبے کے لئے علیحدہ علیحدہ لوگ ہیں جب وہ احکام کی بجا آوری میں مشغول ہوں۔ چنانچہ جو شخص ان میں باعتبار ایمان اور جسم کے قوی ہو وہ ان دونوں قسموں میں سے اس تشدید کا مخاطب ہوگا جو شریعت میں صراحتاً وارد ہو یا اس کے مذہب یا کسی اور مکلف کے مذہب میں شریعت سے اشارۃً سمجھی جاتی ہو اور جو شخص باعتبار مرتبہ ایمان یا باعتبار جسم کے کمزور ہو وہ دوسری قسم تخفیف کا مخاطب ہوگا۔ خواہ وہ تخفیف شریعت میں بالصریح وارد ہو یا اس کے مذہب یا کسی اور مکلف کے مذہب میں شریعت سے اشارۃً سمجھی جاوے۔ اسی طرف پروردگار عالم کا یہ فرمان اشارہ کرتا ہے:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

پس ڈرو اللہ سے جہاں تک تم سے ہو سکے۔

کیونکہ خطاب عام ہے نہ کسی خاص گروہ کو اور فرمان رسول ﷺ بھی اسی مضمون کی دلیل ہے۔ اور وہ یہ کہ

اِذَا امَرَ تَكْمُ بِاَمْرٍ فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ

یعنی جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو جہاں تک ہو سکے اس کو بجالاؤ

اس میں بھی خطاب کسی خاص کو نہیں ہے۔ تو جو شخص قوی ہو اس کو مرتبہ تشدید چھوڑ کر نیچے کے درجہ تخفیف پر اتر آنے کا حکم نہ دیا جاوے گا جب تک وہ تشدید پر عمل کر سکے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں دین کے ساتھ ہلچل لازم آتا ہے۔ چنانچہ آئندہ فصلوں میں اس کو بوضاحت ثابت کر دیا جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اسی طرح جو شخص ضعیف ہو اس کو اس کے مناسب مرتبہ تخفیف اور رخصت کا چھوڑ کر اوپر کے درجہ تشدید پر چڑھنے کی تکلیف نہ دی جائے گی۔ جب تک کہ وہ تشدید پر عمل کرنے سے عاجز رہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ باوجود عاجز ہونے کے اگر وہ خود اپنے اوپر مشقت برداشت کر کے اس عزیمت اور تشدید کا مرتکب ہو تو ہم اس کو منع بھی نہ کریں گے۔ بشرطیکہ شریعت منع نہ کرتی ہو۔ اگر کسی جگہ شریعت ہی خود مانع ہو تو اس سے بھی روکیں گے۔ تو اب یہ بات روشن ہو گئی کہ ان

دونوں مرتبوں (تحقیف و تشدید) کو اپنے اپنے مرتبہ میں رکھنا واجب ہے۔ اختیار کو دخل نہیں کہ جس کو چاہو مرتبہ اول کا مخاطب بناؤ۔ اور جس کو چاہو دوسرے کا۔ جیسا کہ بعض نے خیال کیا ہے۔ یہ خیال غلط ہے اس سے تم کو بچنا چاہئے۔ اسی بنا پر جو شخص پانی کے استعمال پر قدرت رکھتا ہو اور اس کے استعمال سے کوئی چیز مانع نہ ہو تو اس کو حتم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح جو فرض کھڑے ہو کر ادا کر سکتا ہو اس کو بیٹھ کر ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور جو مریض بیٹھ کر نماز ادا کر سکتا ہو اس کو لیٹ کر جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح تمام واجبات میں یہی قاعدہ ہے۔ اور جو سنتیں افضل ہیں ان کو چھوڑ کر مفضول کو ادا کرنا خلافِ ادب ہے۔ بشرطیکہ افضل کی ادائیگی پر قدرت رکھتا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح دوسرے امر و نہی میں جاری ہوتے تھے اسی طرح سنتوں میں بھی ہیں تو جو ان میں سے افضل ہے اس کو مفضول پر مقدم کرنا بشرطیکہ افضل کو ادا کر سکتا ہو مستحب ہے۔ اسی طرح جو سنت باعتبار شریعت کے اولیٰ ہے اس کو غیر اولیٰ پر مقدم کرنا بہتر ہے اگرچہ بوقتِ ضرورت دونوں کو چھوڑ دینا جائز ہے۔ لیکن جب ادا کرنا ہو تو افضل کو مفضول سے پہلے ادا کرنا چاہئے۔ ورنہ اس کے خلاف کرنے والا ملامت کیا جائے گا تو جو شخص ملامت سے بچنا چاہے اس کو مناسب ہے کہ جب تک افضل کو ادا کرنے سے عاجز نہ ہو تو اس وقت تک مفضول کے ادا کرنے کی جانب رجوع نہ کرے۔

اگر تم کو ہمارے مذکور انصہر بیان میں ذرا بھی شک ہو تو تمام قرآن کریم و حدیث شریف و امر و نہی اور آئمہ مجتہدین اور مقلدین کے ان اقوال کو جو قرآن و حدیث سے منزع ہیں ہماری اس تراجم میں قول کر دیکھ لو۔ انشاء اللہ تمام کے تمام انہی دونوں مذکور مرتبوں (تحقیف و تشدید) کے اندر داخل پاؤ گے۔ اور جو شخص ساری کتاب کو دل بستگی اور تحقیق سے دیکھے گا جس طرح ہم نے دل بستگی اور شوق سے اس کو لکھا ہے تو وہ یقیناً جان لے گا کہ تمام آئمہ مجتہدین اور مقلدین کے اقوال شریعتِ مطہرہ کے زیرین قوانین و قواعد کے ماتحت ہیں۔ اور اسی کے انوار کی چمکتی ہوئی شعاعیں ہیں۔ اور کوئی ایک قول بھی اس پاک شریعت سے باہر نہیں ہے اور ضرور اس کا زبانی اعتراف کہ تمام آئمہ اسلام اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں دلی اعتقاد سے مطابق ہو جائے گا اور اس کا بھی اس کو پختہ یقین ہو جائے گا کہ:

کل مجتہد مصیب

ترجمہ: ہر اجتہاد کرنے والا حق پر ہے۔

اور اپنے اس قول سے کہ

المصیب واحد لا بعینہ

یعنی حق کو کوئی بچنے والا مجتہد ایک ہی ہے لیکن وہ معین نہیں

ضرور تو بہ کرے گا۔ چنانچہ اس کو آئمہ فضلوں میں اچھی طرح واضح کر دیا جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اس کے بعد اس کا جو خیال تھا کہ احکام شریعت اور اقوال علماء میں تناقض اور باہم مخالفت ہے بالکل رفع

ہو جائے گا۔ اور کیوں نہ ہو جبکہ باری تعالیٰ اور اس کے پیارے رسول ﷺ کا کلام تعارض و تناقض کے عیب سے قطعاً بے لوث ہے۔ اور واقعین پر پوشیدہ نہیں ہے کہ جو کچھ علماء بیان کرتے ہیں وہ ضرور قرآن پاک یا حدیث خیر الامام یا دونوں سے مستند ہے۔ اگر کوئی مقلد جائے استنباط سے ناواقف ہو تو اس سے علماء کے سچے اقوال میں کوئی خرابی اور کوئی نقص لازم نہیں آتا اور جو شخص کسی جگہ اقوال علماء یا احادیث شریعت میں کوئی تناقض دیکھے اور باوجود سخت سعی کرنے کے پھر بھی اس کو دور نہ کر سکے تو یہ اس کی کوتاہ نظری کی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر اس شخص کی ان دلیلوں اور اصول پر نظر ہوتی جن پر مجتہد کے اقوال مبنی ہیں تو ہر حدیث اور ہر قول کو شریعت کے دونوں مرتبوں (تخفیف و تشدید) میں سے ایک ایک مرتبہ پر محمول کر لیتا ہے۔ اور تناقض کا نام نہ لیتا۔ کیونکہ یہ تو معلوم ہی ہے کہ سیدنا رسول مقبول ﷺ لوگوں سے ان کی عقلوں کے موافق کلام فرماتے تھے اور ہمیشہ مخاطب کے مرتبہ اسلام اور درجہ ایمان و احسان کا لحاظ رکھتے تھے۔

اور خدا تعالیٰ کے اس فرمان سے کہ:

قَالَ الْاَعْرَابُ اَمَّا قُلُوبُكُمْ لَمْ يُوَسَّوْا وَلَكِنْ قُلُوبُكُمْ لَمْ

یعنی یہ گنوار کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے۔ آپ فرمادیجئے کہ تم ایمان تو نہیں لائے لیکن یوں کہو کہ ہم (مخالفت چھوڑ کر) مطیع ہو گئے۔

ہمارا مدعا خوب ظاہر ہوتا ہے۔ ورنہ اگر آپ مخاطب کے حسب مرتبہ گفتگو نہ فرماتے بلکہ سب سے ایک ہی درجہ کا خطاب کرتے تو اکابر صحابہ رضوان اللہ علیہم کی گنوار ان عرب کے ساتھ برابری لازم آ جاتی۔ اور ان حضرات کا مرتبہ جنہوں نے سردار عرب ﷺ کے مبارک ہاتھوں پر اس ارادہ سے بیعت کی ہے کہ ہم ہر حالت میں خوش ہو یا غم تنگی ہو یا فراخی آپ کی اطاعت اور فرمانبرداری کریں گے۔ ان لوگوں کے مرتبہ کے برابر ہو جاتا ہے جنہوں نے صرف دوستی و محبت اور عصر کی نماز پر بیعت کرنا چاہا۔ نہ بقیہ نمازوں پر اور نہ کوآۃ روزہ حج جہاد وغیرہ پر۔

اور اس بارہ میں حضرات ائمہ مجتہدین اور علماء مقلدین حضرت رسول خدا ﷺ ہی کے قدم بقدم چلے ہیں۔ چنانچہ جس امر یا نبی میں آپ نے تشدد فرمایا ہے اس میں انہوں نے بھی سختی کی ہے اور جس میں نرمی فرمائی ہے اس میں انہوں نے بھی تخفیف اختیار کی ہے۔ جو کچھ میں نے اس کتاب میں بیان کیا ہے وہ قابل یقین ہے۔ اگرچہ وہ نادر اور زمانہ کے مذاق کے خلاف ضرور ہے اس لئے کہ یہ اللہ والوں کا علم ہے۔ اور آئمہ برحق رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ساتھ ادب کی رہنمائی کرتا ہے۔ برخلاف تمہارے عقیدے کے کہ تم بغیر کسی دلیل شرعی کے ایک مذہب کو دوسرے پر ترجیح دیتے ہو۔ تو اب تم ہی غور کرو کہ جو چاروں اماموں اور تمام ائمہ مسلمین کو دل سے برحق جانتا ہو، اور زبان سے ان کے برسر ہدایت ہونے کا اعتراف کرتا ہو، اور جو تمام مذاہب میں صرف ایک ہی مذہب کو حق سمجھ کر باقی تین حصہ یا زیادہ دوسرے مذاہب کے لوگوں کو گمراہ جانتا ہو ان دونوں میں کس قدر فرق ہے۔ اگر تم اس کتاب کی بغاوت اور اس کے پسند کرنے والے عالم کی قرآن و حدیث دانی دیکھنی چاہو تو چاروں مذاہب کے

علماء جمع کرو اور ہر ایک کے وہ مذہبی دلائل جو ان کی کتابوں میں مذکور ہیں ان کے سامنے پیش کرو۔ تو پھر دیکھو کہ آپس میں کس طرح نزاع کرتے ہیں، اور کیسے ایک دوسرے کے اقوال وادلہ کی تردید کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی مخالف دیکھے تو ہر ایک کو خارج احکام شریعت سے بتلائے اور کوئی بھی یقین نہ کرے کہ تمام ائمہ مسلمین اپنے پروردگار کی طرف سے ہمیشہ راہ ہدایت پر ہیں۔

تمام ائمہ مجتہدین اور مقلدین کے اقوال شریعت کے ماتحت ہیں اس کی مستحکم دلیل:

برخلاف مولف کتاب کے کہ وہ اس وقت اپنی جگہ بہت بے فکر، اطمینان کے ساتھ بادشاہ کی مانند بیٹھا ہے۔ اور ائمہ برحق کے ہر قول کو اپنی ترازو میں تول رہا ہے۔ اور کسی قول کو اس کے دونوں پلوں (تحقیف و تشدید) سے باہر نہیں پاتا۔ بلکہ تمام اقوال شریعت کے وسیع دائرہ میں محصور دیکھتا ہے۔ پس اس کتاب میزان پر کار بند ہونا چاہئے۔ اور مذاہب اربعہ سے واقفیت چاہئے والے اگر اپنے ذاتی علم سے ان کا احاطہ نہ کر سکیں تو اس کتاب میزان کا مطالعہ کریں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فان لم یصہا و ابل لعل

یعنی میں اگر زور کی بارش اس پر نہ پڑے تو بلکی پھواری کافی ہے

اور اگر ائمہ و مقلدین کے کلام سے حسن عقیدت اور ان کا برسر ہدایت ہونا تمہارے قلوب میں خود بخود یقین کو نہ پہنچے تو ہمارے منوانے سے تو مان ہی لینا چاہئے۔

میزان کے مضامین اور ان کے منکر سے اعتراف کرانے کی عمدہ تدبیر:

پیارے بھائیو! اگر کوئی شخص اس کتاب میزان کی صحت میں کچھ کلام کرے اور اس پر قسم قسم کے اعتراضات کا دروازہ کھولے تو اس وقت تک اس کے جگر خراش کلمات پر تحمل کرنا جب تک اس کو اس سے دل بستگی نہ ہو یا تم اس کو اپنے ساتھ مذاہب اربعہ کے علماء کے پاس لے جا کر اس کتاب کو نہ پڑھاؤ۔ ورنہ اس سے پہلے وہ شخص معذور ہے۔ اول تو اس وجہ سے کہ اس کے مضامین زمانہ کے مذاق سے خلاف ہیں۔ اور دوسرے اس وجہ سے کہ اکثر انسان حاضرین کے مذاہب پر ان کی ہیبت کی وجہ سے کچھ اعتراض نہیں کرتا ہے۔ اور جس کا کوئی مقلد موجود نہ ہو اس مذہب کی تردید کرنے لگ جاتا ہے۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس مذہب کی کوئی مدد کرنے والا تو ہی نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ یہ شخص منہ دیکھی بات کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے۔ اور جب ہم اپنا مقصد مذکور اس کتاب میں بیان کر چکیں گے تو یہ میزان شعرانیہ جو تمام ائمہ مجتہدین اور مقلدین کے اقوال شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ

اسلام کے تحت میں داخل کرنے والی ہے۔ ختم ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ اس کو اہل اسلام کے لئے نافع بنائیں۔ آمین
اس سے قبل کہ میں کتاب کے اصلی مقاصد شروع کروں مناسب سمجھتا ہوں کہ ایک قاعدہ بیان کروں جو
اس کتاب کے سمجھنے میں مدد کرے بلکہ مخالف سے اس کتاب کے تسلیم کرو کہ پروردگار عالم ازل سے اب تک ہر چیز کو جاننے والا
اور ہر امر میں حکمت سے کام لینے والا ہے۔ جب اس نے اس عالم کو پیدا کر کے استحکام عنایت فرمایا اور اس کے
عیب کو جہد اور کمال کو علیحدہ کیا تو اس میں وہ اختلاف پیدا فرمائے جس کا احاطہ ناممکن ہے۔ غرض ہر چیز کو دوسری
چیز سے مزاج اور صورت اور وضع و قطع اور کل حالات میں جس طرح اس کے علم قدیم اور ارادہ کا تقاضا تھا باہم
مخالف پیدا فرمایا۔ چنانچہ ایک وسیع عالم جس میں اس نے اپنے فرمان سے ایسے ایسے مختلف عجائبات مہیا فرمائے
جن کی انتہا نہیں تھوہر میں آیا۔ اور مٹھند اس کی نادر حکمتوں اور بیش قیمت نعمتوں اور وسیع رحمتوں کے سب سے زیادہ
عجیب یہ ہے کہ اس نے اپنے بندوں کو دو قسم پر منقسم فرمایا۔ ایک نیک بخت اور ایک بد بخت۔ اور پھر ہر ایک سے وہ
دہ کام لئے جن کے واسطے وہ پیدا کیا گیا ہے خواہ ایسے ہوں جن کے بدلہ میں جنت کا وعدہ ہے یا ایسے جن کے سزا
میں عذاب کی وعید آئی ہے۔ اور ہر ایک کیلئے اپنے فضل و کرم سے وہ چیزیں پیدا فرمائیں جو دنیا اور آخرت میں
اس کے حال کے مناسب ہیں مثلاً ظاہری چیزوں کو دیکھ کر صورت عنایت کی اور باطنی اشیاء کو ہماری نظروں سے
اوجھل اور عجائبات کو حیرت انگیز کاریگریوں سے مزین فرمایا۔ اور شریعت کے احکام اور بدکاروں کیلئے حد و دوا اور
سیاستیں مقرر فرمائیں۔ تب جا کر مخلوقات کیلئے ایک عامر کی باقاعدہ ترتیب ہوئی اور زمان و مکان کا نظام کامل
ہوا۔ اور اس درجہ کا کامل ہوا کہ بڑے بڑے عقلا بولی پڑے کہ جس طرز و روش پر علم خلقت ہوئی اس سے زیادہ
بہتر عقل کے احاطہ بلکہ امکان کے دائرہ سے باہر ہے۔ چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ خود بھی ارشاد فرماتے ہیں

لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم

ہم نے یقیناً انسان کو بہت مدد و اندازہ میں پیدا کیا ہے

علاوہ بریں یہ بات ہے کہ پروردگار عالم نے عالم کی ہر چیز کو ہر شے کیلئے مفید نہیں بنایا۔ اور نہ ہر معطر کو ہر
شے کیلئے معطر بنایا بلکہ اگر ایک چیز کسی کیلئے مفید ہے تو وہی چیز دوسری کے لئے مضر ہے۔ اور برعکس۔ یہاں تک کہ خود
ایک ہی شے کو ایک چیز ایک وقت میں فائدہ بخش ہے اور وہی چیز اس شے کو دوسرے وقت میں بھی کبھی نقصان پہنچا دیتی
ہے۔ جیسا کہ ہر قسم کی ظاہری اور باطنی اشیاء میں ہم روزمرہ مشاہدہ کرتے ہیں۔ اگرچہ اس کے بھید ہماری فکر تار سا سے
باہر ہیں۔ مگر جس پر خدا تعالیٰ ظاہر کرے۔ اس مضمون سے حدیث رسول ﷺ کی بھی خوب تصدیق ہو گئی کہ

كل ميسر لما خلق له

ہر شخص کو وہ چیز جس کیلئے وہ پیدا کیا گیا ہے آسان ہے

جب یہ قاعدہ تم سن چکے تو اس سے یہ بات سمجھ لی ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے مرد و معیہ کو جو ہمیشہ کیلئے مکلف بنایا

ہے تو نعوذ باللہ اس سے کچھ کٹ نہیں کیا۔ اور یہ بھی جان لیا ہوگا کہ امت محمدیہ کا فروغ دین میں مختلف ہونا ہدایت اور آخرت کے محمود ہونے کا باعث ہے۔ اور یہ بھی کہ پروردگار عالم نے ہم کو لغو اور قسم قسم کی تکالیف کا مکلف نہ کیا کہ ہمیں بنایا بلکہ جب کوئی مکلف کسی امر کو امور دینیہ میں سے کسی رسول یا کسی امام کے فرمان کی وجہ سے عبادت سمجھ کر بجالاتا ہے تو اس وقت اس کی ازلی نیکیوں میں سے اس کو بلند مرتبہ کی نیکی حاصل ہوتی ہے۔ اور جب کوئی کسی برحق امام کے فرمان سے بوقت ضرورت پہلو تہی کر کے کسی دوسرے برحق امام کے فرمان پر عمل کرتا ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ کو ایک بڑے درجہ کا جو اس کے مناسب تھا اور پہلے امام کے فرمان میں اس کے حصول کی امید نہ تھی حاصل کرنا منظور ہوتا ہے یہ شخص اس پروردگار کی نیکیوں پر رحمت اور ان کے لئے دین و دنیا میں رعایت مقصود ہے اور وہی ایسی ذات ہے جس کو زندوں اور مردوں کا پورا اختیار ہے اور ہر شے میں عمدہ تدبیر سے کام لینے والا ہے۔

اختلاف مذاہب میں حکمت الہی:

اب تم اس قاعدہ کو غور سے دیکھو کہ اس نے کس قدر مشکلات کو حل کر دیا۔ اور کس قدر باتوں کا فائدہ پہنچایا۔ کیونکہ اگر تم نظر انصاف سے دیکھو تو تم کو کامل یقین ہو جائے کہ جس قدر حضرات آئمہ اور مقلدین علماء ہیں وہ سب اس کے طرف سے ہدایت پر ہیں۔ اور ہرگز اس شخص پر اعتراض نہ کرو جو ان میں سے کسی ایک کے مذہب کو اختیار کرے یا کسی مذہب کو اختیار کر کے پھر کسی دوسرے مذہب کی طرف رجوع کر لے اور یا کسی خاص مسئلہ میں بوقت ضرورت اپنے امام کے سوا کسی دوسرے امام کی تقلید کر لے۔ کیونکہ تم کو اس امر کا کل یقین ہو گیا کہ مذاہب جمیع آئمہ داخل دائرہ شریعت ہیں۔ چنانچہ معتزب اس کو واضح کیا جائے گا۔ اور اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ شریعت مطہرہ اس قدر وسیع ہے کہ امت محمدیہ کے تمام آئمہ حق کے اقوال اس میں شامل ہو سکتے ہیں۔ اور اس کا بھی تم کو یقین ہوگا کہ ہر امام اپنی طرف سے ایسی دانائی پر ہے جس نے اس کو صراط مستقیم پر چلا رکھا ہے۔ اور یہ بھی تم کو یقیناً جاننا چاہئے کہ آئمہ رحمہم اللہ کا اختلاف امت کیلئے رحمت کا سبب ہے جس کو باری تعالیٰ نے اپنی حکمت سے پیدا فرمایا ہے، اس لئے کہ وہی جانتا ہے کہ اس شخص کی بدنی اور دینی اور دنیوی مصلحت اس میں ہے اور فلاں کی اس میں۔ اور کیوں نہ جانے جبکہ وہ عالم کی پیدائش سے پہلے اس کے تمام حالات سے واقف تھا۔ تو مومن کامل ضرور اس بات پر ہر طرح یقین رکھتا ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو ازل میں اس کا علم نہ ہوتا کہ مومنوں کیلئے ان کو مذاہب مختلف پر ہی منقسم کرنے میں مصلحت ہے تو ان مذاہب کو پیدا ہی نہ فرماتا اور نہ ان کو ان مذاہبوں پر باقی رکھتا۔ بلکہ ان سب کو ایسے ایک طریقہ پر آمادہ کرتا جس سے وہ عدول ہی نہ کر سکتے جس طرح اصل دین سے عدول کرنے کو ناجائز کر دیا۔ اور ارشاد فرمایا کہ:

شروع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم و

موسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه

اس کو خوب سمجھ لو کیونکہ یہ شخص مضمون ہے۔ معلوم ہوا کہ اصول دین پر اس کے فروغ و قیاس نہیں کر سکتے تاکہ یوں کہیں کہ اصول میں اختلاف جائز نہیں تو فروغ میں بھی ناجائز ہے۔ کیونکہ ایسا قیاس بہت بڑی لغزش ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ حدیث رسول ﷺ جو مطابق کلام الہی ہمارے لئے وقت نزاع عمدہ فیصلہ کرنے والی ہے صراحۃً بتلاتی ہے کہ اس امت کا اختلاف رحمت ہے۔ اور وہ حدیث وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ نے اپنے خصوصیات اس امت میں شمار کرائے وقت چند الفاظ ارشاد فرمائے جن کے معنی یہ ہیں کہ:

”پروردگار عالم نے میری امت کے اختلاف کو رحمت بنایا ہے۔ حالانکہ یہ پہلی امت کیلئے

عذاب تھا۔“

نیز اختلاف مذاہب امت کے بارے میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ خدا تعالیٰ کو ازل میں اس کا علم ہو چکا تھا کہ اس ایماندار شخص کے اندر ایک ایسی بات موجود ہے جو اس کو متفقہ ہے کہ اس کی دینی خدمات کی بجا آوری کیلئے طہارت کا ایسا آلہ ہونا چاہئے جو گویا مرد و اعصاب میں جان بخشی کا کام دے۔ اور وہ وہ پانی ہے جس میں جاری ہونے کی صفت پائی ہوئے تو اس کے لئے ایسا امام پیدا فرما دیا جو اپنی طرف سے خوب سمجھا دے کہ ہر شخص کی طہارت کیلئے ایسی ہی پانی کی ضرورت ہے، اس کے سوا دوسرے پانی سے صہارت نہ ہوگی۔ اور پھر اس کی تقلید کا اس مومن کے دل میں خیال پیدا کر دیا تاکہ وہ کمر بستہ ہو کر اپنے لئے مفید اور کارآمد حکم کی اطاعت کا التزام کرے۔ یہ شخص اس کی رحمت ہے۔ اسی طرح مثلاً جب باری تعالیٰ جانتا تھا کہ اس مرد مومن کے حق میں یہی بہتر ہے کہ جب اس کو وضو کر لینے کے بعد پختہ خیال اور مضبوط ارادہ کسی ایسے کام کا ہو جائے جو وضو کو توڑ دیتا ہے تو شخص اس پختہ ارادہ ہی کے ناقض وضو ہونے کی وجہ سے یہ شخص نیا وضو کرے تو اس کے لئے ایک ایسا باندی امام مہیا کر دیا جو کلیہ عہدہ اپنی طرف سے بیان کر دے کہ ہر شخص کو ایسی صورت میں جدید وضو کرنا ضروری ہے۔ اور پھر اس مومن کے دل میں پورا خیال اس امام کی تقلید کا پیدا کر دیا۔ تاکہ وہ اس حکم کی فرمانبرداری سے کافی التزام کرے جو اس کے حق میں بہتر ہے۔ ایسے ہی جب خدا تعالیٰ نے جانا کہ اس مومن کیلئے اس میں مصلحت ہے کہ جب کسی سبب دینی چیز کو جس میں قلیل پانی ہو اگر کتا اپنا تال ڈال کر یا بغیر نہ ڈالے خراب کر دے تو اس کو استعمال میں نہ لاوے۔ اور اگر برتن ہو تو اس کو سمات مرتبہ دھوے اور ساتویں دفعہ منی سے دھوے تو اس کیلئے ایک ایسا امام ہدایت عنایت فرمایا جس نے عام حکم دیدیا کہ ہر شخص کو ایسا ہی لازم ہے تاکہ وہ شخص اس کا مقلد بن کر اپنے حق میں بہتر امر کی اطاعت کا پورا التزام کر لے۔ اور حکم عام ہونے کی وجہ سے ہمت نہ ہار جائے۔

ایسے ہی جب پروردگار عالم کے علم ازل میں کسی بندہ مومن کے حق کیلئے یہ بہتر تھا کہ یہ شخص ہر وضو میں کلی کرے اور تاک میں پانی ڈالے تو اس کے واسطے اس کا عام یعنی ہر شخص کیلئے حکم دینے والا ایک امام پیدا کر دیا تاکہ اس کا مقلد ہو کر اپنی مصلحت پر کاربند ہو۔ علیٰ ہذا القیاس باقی احکام میں۔

تو معلوم ہوا کہ کوئی راستہ ہدایت کا متعدد راستوں میں سے ایسا نہیں ہے کہ اس کیلئے خدا تعالیٰ کے علم

میں کوئی اہل نہ ہو۔ پھر اس راستہ کی راہ نمائی کے دو طریق ہیں خواہ صراحتہ ارشاد فرمادیا یا بطور الہام کے اس راہ کی ہدایت فرمادی۔ اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ چونکہ عالم الغیب انزل میں جانتا تھا کہ مولف میزان اور ان لوگوں کے لئے جو اس کے ہم عقیدہ اور عادات و اطوار میں موافق ہیں اس میں مصلحت ہے کہ اس پر شریعت کبریٰ کا وہ چشمہ ظاہر کیا جائے جس سے تمام مجتہدین کے مذاہب کی نہریں پھوٹی ہیں۔ تاکہ وہ لوگوں کو بتا دے کہ علماء مجتہدین کے تمام اقوال کتاب اللہ اور حدیث ہی سے ماخوذ ہیں۔ اس لئے مولف کو اس نے مطلع فرمایا اور اس کو اپنے حق میں بہتری کے التزام کی توفیق دی۔ چنانچہ اس نے تمام مذاہب آئمہ کے حق اور صادق ہونے کے اثبات میں قلم اٹھایا اور اپنے قسین کیلئے اس صحیح اعتقاد کا دروازہ کھول دیا کہ تمام آئمہ مسلمین پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔ اس کی تفصیل خدا کے فضل و کرم سے آگے آجائے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور وہ جس کو چاہتا ہے سیدھے راستہ کی ہدایت فرماتا ہے۔

کوئی صاحب اس اعتراض کی جرأت نہ کریں کہ خدا تعالیٰ نے اپنی قدرت سے حق ایک ہی امر میں کیوں نہ منحصر کر دیا اور ہر مقلد کیلئے جو کچھ مصلحت تھا اس کو امام کی طرف سے اسی کے ساتھ کیوں نہ مخصوص کر دیا بلکہ اسے بطور قاعدہ کلیہ کے اس سے بیان کر دیا۔ کیوں کہ یہ سوال حقیقت میں حق تعالیٰ کے انزلِ علم پر اعتراض ہے کہ وہ اس طرح کیوں ہوا۔ اس کے بعد جاننا چاہئے کہ خدا تعالیٰ کے علم میں منجملہ احکام شریعت کے ہر گروہ کا ایک ایک حکم کے ساتھ مخصوص ہونا کبھی ان کے موجودہ مرتبہ سے ترقی کا باعث ہوتا ہے اور کبھی ان کے مرتبہ کے نقصان سے حفاظت کرتا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ تمام تکالیف اس بندہ کے حق میں جو ان کو مطابق ارشاد خداوندی کے بحال آئے، ہمیشہ ترقی ہی کا باعث ہوتی ہیں۔ تو بھی صحیح ہے۔ اس لئے کہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ مطیع و فرمانبردار بندے ہر سانس میں ایک ترقی حاصل کرتے ہیں۔ کیونکہ اس کے عطیات ہمیشہ ہمیشہ باقی رہیں گے کبھی ختم نہ ہوں گے

واللہ واسع علیم

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جاننے والا منجائش والا ہے۔

اب تم پر اس قاعدہ سے جس پر اس کتاب میزان کا مدار ہے جس کی مثال آج تک تالیف نہیں ہوئی یہ بات خوب ظاہر ہوگئی ہوگی کہ یہ میزان شعرانی تمام آئمہ حقہ اور ان کے مقلدوں کے مذاہب کو شریعت محمدیہ میں داخل کر دینے والی ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ اس کو اہل اسلام کے واسطے نافع بنائے۔ آمین

مصنف میزان کی بیان کردہ فہرست مضامین کتاب ہذا:

اور جاننا چاہئے جب میں یہ کتاب میزان اپنے بھائیوں کو پڑھانے لگا تو وہ ان کی سمجھ میں نہ آئی یہاں تک کہ میں نے ہر چہار مذہب کے علماء کو جمع کیا اور ان کے سامنے پڑھوائی۔ تب انہوں نے اس کی تفصیلت کا اعتراف کیا۔ اور ہر چہار مذہب کے علماء نے یہ دیکھ کر کہ اس کتاب میں تمام اقوال کی توجیہ ہے اس کتاب کو خوب

پسند کیا اور اب ان لوگوں نے اس کو مباح حرم من النکاح تک پڑھ لیا ہے۔ میں خدا کے فضل سے امید کرتا ہوں کہ فقہ کے آخر باب تک پڑھ لیں گے۔ مگر یہ خیال کر لینا چاہئے کہ اس کے پڑھنے سے قبل وہ مجھ سے بہ نسبت پہلی عبارت کے زیادہ آسان اور واضح عبارت میں اس طور پر لکھوانے کی کہ دلوں کا اس کی طرف میلان ہو جائے اور اس کے حاصل کرنے میں محنت و مشقت کی ضرورت نہ پڑے درخواست کر چکے تھے۔ تو گویا مجھ پر ایک پہاڑ کا بار باوجود میرے ضعیف الجسم ہونے کے ڈال چکے تھے۔ پس جب میں نے اس کو شروع کر دیا تو جن دودھ بیٹوں یا دو قلوں میں مطابقت دے چکتا۔ وہ فوراً ان کے علاوہ دو قول یا دو حدیثیں جن میں ان کے نزدیک تعارض ہوتا لا کر پیش کر دیتے۔ اس میں مجھ کو بڑی جانفشانی اٹھانی پڑتی۔ کیونکہ ان کا بار بار احوال متعارضہ کو پیش کرنا ایسا تھا گویا کہ تمام زمانہ کے متقدمین و متاخرین علماء کو جن کے باہم اقوال مختلف ہیں میرے سامنے لا کھڑا کر دیا۔ کہ ان سب سے بحث کرو اور تمام پرانے اور موجودہ مذاہب کا اس طرح صحیح ہونا ثابت کرو کہ کسی مذہب کو دوسرے پر ترجیح نہ رہے اور سب کا اسی ایک چشمہ شریعت سے سیراب ہونا ثابت ہو جائے۔ اور یہ بوجہ و اتقین اسرار احکام الہی پر زیادہ بھاری ہے۔

پھر میں نے پروردگار سے استخارہ کر کے حسب درخواست پر اور ان میں مشکل الفاظ و انہل الفاظ میں واضح کیا۔ میرے نزدیک مجھ سے پہلے کسی امام نے ائمہ اسلام سے اس مضمون پر قلم نہ اٹھایا ہوگا۔ میں نے جس قدر بطل اور وضاحت کی ضرورت محسوس کی اس کا کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا۔ اور جس قدر احادیث شریعت باہم متناقض تھیں جاتی ہیں اور ان پر جس قدر مجتہدین اور مقلدین کے اقوال کی بناء ہے ان سب کو خواہ وہ فقہ کے کسی باب کی ہوں طہارت سے لے کر آخر تک میں نے شریعت کے دونوں مرتبوں (تحقیف و تشدید) میں سے کسی نہ کسی مرتبہ میں ضرور داخل کیا ہے۔ یہاں تک کہ ان لوگوں کے نزدیک تمام شریعت میں کوئی تناقض نہیں رہا۔ یہی صورت لوگوں کیلئے اس کے ساتھ دل بستگی کی ہے، ورنہ یہ وہ کتاب ہے کہ کوئی شخص اپنے ہم عصروں میں سے کسی کی طبیعت کو اس کے موافق نہ پاتا۔ اور پہلے میں نے چند فصلیں مقرر کی ہیں جو مشکل مشکل الفاظ کی شرح کرنے والی ہیں اور مقاصد کتاب کیلئے جو بمنزلہ اندرون مکان کے ہیں وہ رہنما ہیں۔ اور بعض فصلوں میں میں نے حسی مثالیں بھی بیان کی ہیں جو تمام مذاہب کے چشمہ شریعت کبریٰ سے نکلنے کی کیفیت اور آخر دور کے مقلدین کے اقوال اول دور کے مقلدین کے ساتھ (جو وحی الہی کی درگاہ سے لیا گیا ہے) متصل ہونے کی صورت پر مشتمل ہیں۔ اور وہ اتصال عرش سے شروع ہوتا ہے کرسی تک اور کرسی سے قلم تک اور قلم سے لوح محفوظ تک اور وہاں سے جبرائیل علیہ السلام کی درگاہ تک اور وہاں سے سیدنا محمد رسول اللہ ﷺ کے دربار تک اور وہاں سے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین تک۔ اور وہاں سے تابعین رضی اللہ عنہم تک اور وہاں سے تبع تابعین تک اور وہاں سے آئمہ مجتہدین اور مقلدین رحمہم اللہ تک۔ اور ان فصلوں میں میں بطور مثال درخت اور جال اور دائرہ اور دیوار کی شکلیں بھی لایا ہوں جن کو ناظرین دیکھتے ہی سمجھ لیں گے کہ آئمہ مجتہدین کا کوئی قول شریعت سے خارج نہیں ہے۔ اور انہی فصلوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ تمام ائمہ

مجتہدین اپنے اپنے حلقہٴ مجوشوں کی شفاعت کریں گے۔ اور دنیا اور برزخ اور روز قیامت کے ہولناک شدائد میں ان کا ساتھ دیں گے یہاں تک کہ وہ پل صراط کو طے کر لیں۔ اور یہ بھی مذکور ہے کہ ہر وہ مذہب جس کا مقلد پابند ہے اگر وہ اخلاص سے اس کے موافق عمل کرے گا تو ضرور اس کو داخل جنت کرے گا۔

اور یہ بھی ان میں لکھا ہے کہ دین میں رائے مذموم ہے اور تمام امام قول بالرائی سے بری ہیں۔ بالخصوص امام اعظم ابوحنیفہؒ جیسا کہ بعض کا خیال اور غلط گمان ہے۔ اور میں نے ابواب فقہ کے ختم پر ایک خاتمہ لکھا ہے جس میں تمام تکالیف کی مشروعیت کا سبب بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ پانچوں احکام دین کے آسمانی ملکوں سے نازل ہوئے۔ پس کیا ہی قابلِ عزت ہے یہ کتاب میزان جس کی مثل قبل ازیں کسی نے تالیف نہیں کی۔ یہ وہ کتاب ہے کہ جو شخص دل سے اس کو پسند کرے گا دائمی نعمتوں میں داخل ہوگا اور اس میں اتنی استعداد پیدا ہو جائے گی کہ تمام مجتہدین و مقلدین کے اقوال کی ایسی تقریر کرنے لگے گا گویا کہ خود امام اور صاحب مذہب ہی بیان کر رہا ہے اور اگر یہ نہیں ہے تو کم از کم اس قول کی تقریر پر قادر ہو ہی ہو جائے گا جس کی دلیل اور جائے استنباط سے واقف ہو گیا ہے۔ اور جو شخص اس کا بغور مطالعہ کرے گا اس پر روز روشن کی طرح کھل جائے گا کہ تمام اقوال آئمہ اور اہل اجتہاد کے ضرور کسی آیت یا حدیث یا اثر یا اجماع امت یا قیاس صحیح کی طرف منسوب ہیں۔ چنانچہ اس کو آئندہ فصول میں انشاء اللہ واضح کر دیا جائے گا اور یہ خدا تعالیٰ کا بڑا فضل ہے جس کو چاہتا ہے دیتا ہے اور وہ بڑے فضل والا ہے۔ اور میں دعا کرتا ہوں کہ براہ فضل و کرم اس کتاب کو اس دشمن سے محفوظ رکھے جو اس میں وہ باتیں داخل کر دے جو خلاف شریعت ہیں۔ تاکہ اہل زمان اس کے مطالعہ سے متنفر ہو جائیں۔ چنانچہ بعض اعداد سے ایسا دعوہ پیش آیا ہے کہ انہوں نے میری کتاب ”بحر المورود فی الموائف والعہود“ میں بعض ایسی خلاف شریعت باتیں بڑھادیں جو میں نے نہ لکھی تھیں۔ پھر انہوں نے اس کو جامع ازہر وغیرہ میں پیش کیا۔ چنانچہ اس سے فتنہ عظیمہ برپا ہو گیا۔ اسی حالت میں میں نے اس کتاب کا اصل نسخہ جس پر علماء کے دستخط موجود تھے ان لوگوں کے پاس بھیج دیا۔ علماء کی بے حد تفتیش و تلاش کے بعد اس کو خلاف شریعت مضمون سے جس کو احمد نے بڑھادیا تھا بالکل پاک و صاف پایا۔ پس میں تو یہی کہوں گا کہ اللہ تعالیٰ ان کی خطا معاف کرے۔ اور تمام تعریفیں پروردگار عالم ہی کے واسطے ہیں۔ اب میں وہ فصلیں شروع کرتا ہوں جس سے کتاب میزان واضح ہو جائے اور اسی سے امید توفیق ہے۔



فصل اس سوال کا حل کہ ہر قول کو علیحدہ محمول پر محمول کرنے سے رفع تعارض کیونکر ہو سکتا ہے

اگر کوئی سوال کرے کہ تم علماء مجتہدین کے باہمی خلاف کو اس صورت سے رفع کرنا چاہتے ہو کہ ہر قول کیلئے دونوں حالتوں تخفیف و تشدید میں سے ایک ایک محل ٹھہراؤ گے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جب دو عالموں میں نزاع ہو جاتا ہے تو وہ ایک کے قول کو علیحدہ محمول پر محمول کرنے سے دور نہیں ہوتا۔ تو جواب یہ ہے کہ یہ مسلم ہے لیکن اسی شخص کے حق میں جس کو اس کتاب کا ذائقہ نہ معصوم ہوا ہو۔ اور وہ شخص جو اس کے لطف سے خبردار ہو گیا ہے وہ دونوں حدیثوں یا دونوں قول متعارضین کو دونوں حالتوں میں سے ایک ایک حال پر حمل کر کے رفع اختلاف کا دل سے یقین کر لے گا۔ چنانچہ آئندہ فصلوں میں خوب واضح ہو جائے گا۔ پس جو کہے کہ باہمی فریقین کا اختلاف دونوں حالتوں پر حمل کرنے سے مرتفع نہیں ہوگا تو جان لو کہ اس نے اس کتاب کو ہی نہیں سمجھا۔ اور جو کہے کہ مرتفع ہو گیا تو یقین کرو کہ اس نے اس کتاب کو خوب سمجھا۔ کیونکہ اللہ والوں میں کبھی حقیقی نزاع نہیں ہو سکتا۔ اور تمام تعریضیں اسی خدا کے لئے ہیں جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔



فصل اس بیان میں کہ میزان کے دونوں مرتبہ اختیاری نہیں ہیں

میزان کے دونوں مرتبہ سنتے ہی یہ نہ چاہئے کہ تم دونوں مرتبوں کو اختیاری سمجھو تا کہ لازم آئے کہ مکلف مختار ہے جس حکم میں چاہے رخصت پر عمل کرے یا عزیمت پر۔ کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ ان دونوں مرتبوں میں ترتیب وجوبی ہے نہ اختیاری۔ مگر اس کیلئے ایک ایک شرط ہے جو ساتویں فصل کے شروع میں استثناء کے قریب مذکور ہے۔ اور یہ بھی بتلا چکے ہیں کہ جو عزیمت کی بجائے آوری پر قادر ہو اس کو رخصت پر نہ اتر آنا چاہئے اگرچہ وہ رخصت فی نفسہ جائز ہو۔

ایک مرتبہ میں اس کتاب کو پڑھاتے وقت علماء کے اقوال اور مذاہب مختلفہ کے دلائل بیان کر رہا تھا تو ایک طالب علم نے یہ سمجھ کر کہ یہ ہم کو اختیار دے رہے ہیں ان مذاہب کے اندر کہ چاہے ہم عزیمت کو اختیار کریں یا رخصت کو، میری مذمت بیان کرنے لگا کہ وہ تو کسی مذہب کے پابند نہیں ہیں بجائے اس کے کہ وہ میری وسعت علمی کی داد دیتا کہ ان کو تمام اماموں کے دلائل معلوم ہیں۔ اور اس کی غلط گئی کا فتنہ یہ تھا کہ میں مکرر یہ کہتا تھا کہ

جميع الانعة على هدى من ربهم

تمام امام اپنے پروردگار کی جانب سے ہدایت پر ہیں

تو میں اس کی اس حرکت پر بھی اس کیلئے مغفرت کی دعا کرتا ہوں کیونکہ وہ اس کتاب کے عجیب و غریب مضامین نہ سمجھنے کی وجہ سے معذور ہے۔

اور تمام حضرات کو یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جب تک میں نے کسی مذہب کی دلیل کو نہ سمجھ لیا اس وقت تک اس مذہب کو بیان نہیں کیا۔ محض حسن ظن اور مان لینے کو کافی نہیں سمجھا۔ جیسا کہ بعض ایسا کرتے ہیں۔ جس کو اس بات میں کچھ کلام ہو وہ میری کتاب ”المنہج العین فی ادلة المحدثین“ کا مطالعہ کرے جب اس کو میری راستبازی کا یقین ہوگا۔ اور میں نے محض کسی مسئلہ کا امام کی طرف منسوب کر دینا بغیر اس کی دلیل سمجھے اس وجہ سے کافی نہ جانا کہ بعض مرتبہ امام اس سے رجوع کر چکا ہوتا ہے۔ اور جب میں کسی مسئلہ کی قرآن کریم و حدیث سے دلیل سمجھ لوں گا تو میں اس مذہب کی تقریر سے رجوع نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اس توجہ سے جو ائمہ کے کلام کی میں نے کی ہے اور باب الطہارت سے آخر ابواب فقہ تک اس کا بیان ہے یہ بات خوب ظاہر ہو جائے گی۔

کیونکہ میں نے اس کتاب میزان میں ان امور کو جن پر تمام اقوال معمول اور غیر معمول کی بنا ہے خوب اچھی طرح بیان کیا ہے اور دلی سے اس کا یقین کیا ہے کہ جو لوگ ان مذاہب پر عمل کرتے تھے اور ان کو خدا تعالیٰ کا دین سمجھ کر لوگوں کو اس کے ساتھ فتویٰ دیتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ دست اجل کا شکار ہو گئے، اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر تھے۔ برخلاف ان لوگوں کے جو کہتے ہیں کہ وہ اس بارہ میں خطا پر تھے۔ اس سے تم جان گئے ہو گے کہ میرا یہ مسک نہیں ہے کہ مکلف متقار ہے یا ہے رخصت پر عمل کرے یا عزیمت پر۔ حالانکہ وہ اس عزیمت کی بجا آوری پر قادر ہو جو اس سینے خاص ہے۔ میں خدا سے پناہ مانگتا ہوں کہ میری زبان ایسے کلمات کی گویا ہو۔ حالانکہ اس سے دین کے ساتھ لبوالب لازم آتا ہے۔ چنانچہ پسے گذر چکا ہے۔ البتہ رخصت پر عمل کرنا اس وقت درست ہے کہ جب مکلف اس عزیمت کی بجا آوری سے یقیناً عاجز ہو جائے۔ کیونکہ ایسا حالت میں اس شخص کیلئے رخصت ہی عزیمت ہے۔ بلکہ اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو مقلد پر واجب ہے کہ اپنے امام کی بیان کردہ رخصت پر عمل نہ کرے جب تک کہ اس کا اہل نہ ہو۔ اور جب عزیمت کی بجا آوری پر قادر ہو تو اسی پر عمل کرنا ضروری ہے اگرچہ اس کے امام کے سوا دوسرے امام نے اس کا حکم دیا ہو۔ کیونکہ یہ تمام احکام درحقیقت شارع ہی کے کلام ہیں نہ کسی اور کے۔ اور بالخصوص اس وقت کہ جب دوسرے امام کی دلیل اس مقلد کے امام کی دلیل سے زیادہ قوی ہو۔

برخلاف بعض مقلدین کے یہاں تک کہ ایک نے مجھ سے کہا کہ اگر میں بخاری شریف یا مسلم شریف میں کوئی ایسی حدیث دیکھوں جس کو میرے امام نے نہ بیان ہو تو میں بھی اس پر عمل نہ کروں؟ یہ اس کی کس قدر جہالت کی دلیل ہے۔ مجھ کو یقین ہے کہ ایسے شخص سے سب سے پہلے اس کا امام بیزار ہوگا۔ کیونکہ اس پر لازم تھا کہ وہ اپنے امام کو اس حدیث سے بے خبری پر محمول کرتا یا یہ خیال کرتا کہ شاید یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح نہ ثابت ہوئی ہوگی چنانچہ اس کی وضاحت آئندہ فصول میں آجائے گی اگر خدا نے چاہا۔ کیونکہ آج تک مجھ کو کوئی حدیث متفق علیہ ایسی نہیں ملی جس کو کسی ایسے شخص نے ضعیف بتایا ہو جس کی تضعیف ہمیشہ معتبر مائی گئی ہو۔ اور کسی کو مناسب نہیں کہ قوم کے کلام میں کسی مرجوح قول پر عمل کرے جب تک کہ اس مرجوح قول میں باعتبار قول ارجح کے دینی احتیاط نہ ہو۔ جیسے مذہب شافعی میں صغیرہ نرکی اور بال اور نخن کے چھوٹے سے وضو کا ٹوٹ جانا اگرچہ ان کے نزدیک ضعیف ہے لیکن چونکہ اس میں دینی احتیاط زائد ہے اس لئے یہی بہتر ہے کہ ان سب چیزوں سے وضو کرے۔ انہی۔ اور جس کو اس کتاب میزان سے دل بستگی ہے وہ آئمہ مجتہدین کے مذاہب اور ان کے مقلدوں کے تمام اقوال کو ایک ہی شریعت سمجھتا ہے اور ایک ہی شخص کی لیکن اس کے اندر دو مرتبہ جانتا ہے جو شخص جس مرتبہ پر عمل کرے گا تو بتیہ وجود شرط مصیب ہوگا۔ انشاء اللہ آئندہ فصول میں اس کو واضح کر دیا جائے گا۔ اور مجھ کو امام داؤد ظاہریؒ کی اس قول کی (کہ اس صغیرہ کو چھو لینا جس کو اشتہاء نہ ہوتی ہو ناقض وضو ہے) دلیل کا خدا تعالیٰ کی جانب سے الہام ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے بعض جگہ اطفال پر نسا کا لفظ استعمال کیا ہے۔ چنانچہ قصہ فرعون میں

ارشاد فرماتے ہیں کہ

يَذْبَحِ ابْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ

ترجمہ: ان کے بیٹوں کو ذبح کرتا ہے اور ان کی عورتوں کو زندہ رکھتا ہے۔

اور یہ بات ظاہر ہے کہ وہ سوئٹ کو پیدا ہوتے ہی زندہ رکھتا تھا۔ تو جس طرح اس قصہ میں باری تعالیٰ

نے لفظ نساء سے سوئٹ مراد لیا ہے خواہ وہ عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ تو اسی طرح اس آیت میں

اَوْ لَا مَسْئَمَ الْنِسَاءِ

ترجمہ: یہ چھوڑ تم عورتوں کو۔

قیاساً قصم عام ہونا چاہئے۔ اور یہ عجیب استنباط ہے میرے ذہن میں کسی اور نے اس کو نہیں نکالا۔

اس لئے کہ اس سے نفس کے ناقض وضو ہونے کی علت محض ملامت کا سوئٹ ہونا معلوم ہوا۔ خواہ وہ صاحبِ شہوت ہو یا نہیں۔

اب ہر امام کے اس کلام کو جس کی کوئی صریح دلیل قرآن وحدیث میں نہ پاؤ اسی پر قیاس کر کے یقین کر لو

کہ کوئی دلیل ضرور ہے جو ہمارے فہم ناقص میں نہیں آتی۔ یہ جائز نہیں ہے کہ اس کلام کو مردود یا ضعیف سمجھو کیونکہ

تمہارے فہم کو امام کی فہم سے کیا نسبت۔ تمہاری عقل ان کی عقل کے بالمقابل مانند غبارِ خاک کی ہے۔ اور وہی زیادہ

چاہنے والا ہے۔

☆.....☆.....☆

☆.....☆.....☆.....☆

فصل اس سوال کا پورا حل کہ کیا اس کتاب کے ناواقف کو اپنے مذہب کے دوقولوں یا دودلیلوں میں سے قویٰ پر عمل کرنا واجب ہے

اگر کوئی سوال کرے کہ کیا تمہارے نزدیک اس مقلد پر جس نے اس کتاب میزان کو پڑھا سمجھا نہیں
اپنے مذہب کے دوقولوں یا دودلیلوں میں سے قویٰ پر عمل کرنا واجب ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں جب تک وہ
اس میزان کے مطالب سے بے بہرہ ہے اس وقت تک یہی واجب ہے۔ جس طرح ہر زمانہ میں لوگوں کا شیوہ
رہا ہے۔ اور جب اس میزان تک دل بستی کے ساتھ اس کی رسائی ہو جائے، تو اس کو یقین ہو جائے گا کہ علماء
کے تمام اقوال اور ان کے علوم کے تمام دریا اسی شریعت اصلیہ کے چشمہ سے پھونٹے ہیں اور اسی سے شروع ہو
کر اسی پر ختم ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان اس فصل میں آجائے گا جس میں حسی مثالیں مذکور ہیں، اور
یہ بات دکھادی گئی ہے کہ علماء کے تمام اقوال شریعت کے سرچشمہ سے جاملتے ہیں بہ ترتیب مقام۔ ناظرین اس
کو دیکھنے ہی یقین کریں گے کہ اقوال علماء چشمہ شریعت سے اس طرح وابستہ ہیں جس طرح ہاتھ کی انگلیاں
اور پھلی، اور حیران شخص اور اس کا سایہ باہم متصل ہیں۔ اس کے بعد پھر درست نہیں کہ اس شخص کو کسی خاص
مذہب کی پیروی کا حکم کیا جائے۔ کیونکہ اس کے نزدیک تمام مذہب ایک چشمہ شریعت کی شاخیں ہونے
میں برابر ہیں اور کوئی مذہب بہ نسبت دیگر مذہب کے شریعت سے زیادہ نزدیک نہیں ہے۔ اور ان کی مثال
ایسی ہی ہے کہ جیسے میاؤں کی جال کی ذوریں ہر طرف پھیلی ہوتی ہیں اور مجمع ان تمام کا ایک ہی جگہ ہوتا ہے۔ اور
اگر اس شخص کو کوئی کسی خاص مذہب کی پابندی پر مجبور بھی کرے تو وہ ہرگز پابند نہ ہوگا۔ چنانچہ آئندہ فصول میں
خوب وضاحت سے آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

اور جس شخص پر اس میزان کا انکشاف ہو جائے گا وہ مرتبہ یقین میں علماء مجتہدین کے برابر ہوگا۔ بلکہ

بعض سے بڑھ جائے گا۔ کیونکہ یہ شخص خاص چشمہ شریعت سے چلو بھرتا ہے اور ان آلات اجتہاد کا محتاج نہیں جو مجتہد کے شرائط سے ایک شرط ہے۔ تو اس شخص کی مثال ایسی ہے کہ وہ خود دریا کے راستہ سے ناواقف تھا لیکن واقف کار کے ساتھ لگ کر حسن تقدیر سے دریا پر پہنچ گیا۔ اب دریا سے سیراب ہونے میں واقف اور ناواقف دونوں برابر ہیں۔

لیکن واقف میزان کی یہ شان انہی احکام میں ہے جن کی شریعت میں تصریح ہے اور جن احکام کی تصریح نہیں ہے ان کو قرآن کریم اور حدیث شریف سے نکالنے کیلئے ضروری ہے کہ وہ شخص اس کے آلات (نحو، اصول، معانی) کا عالم ہو۔ جیسا کہ ہم اپنی کتاب ”مفہم الکباد فی بیان موارد الاجتہاد“ میں اس کی پوری تفصیل بیان کر چکے ہیں۔ اور وہ ایک بڑی ضخیم کتاب ہے مناسب ہے کہ اس کو دیکھو۔

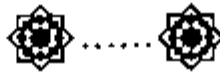


فصل اس بیان میں کہ تمام اماموں کو ہدایت ہر جاننے اور سمجھنے کرنے کیلئے کتاب میزان سے دلچسپی لازم ہے

اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ اس بات کا یقین اور اعتقاد کرنے کیلئے کہ تمام امام اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔ اس کی کیا ضرورت ہے کہ اس میزان سے ذوق پیدا کرے، یہ اعتقاد تو صرف تسلیم کر لینے اور اس پر ایمان لے آئے سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ جس طرح ہر زمانہ میں طالبان علم کا یہی دستور رہا ہے۔ تو جواب وہی ہے جو ہم پیشتر بیان کر چکے ہیں کہ محض ان اماموں کو مان کر ان کے اقوال صحیح ہونے کا عقیدہ کر لینا ایک ادنیٰ درجہ کی بات ہے اور ہمارا مقصود اس میزان سے اس سے بھی اعلیٰ ہے۔ اور وہ یہ کہ اس میزان کا جاننے والا مقلدان امور پر مطلع ہو جائے جن کو آنکہ علیہم الرحمۃ جانتے ہیں۔ اور اپنے اندر علم وہیں سے حاصل کرے جہاں سے خود اماموں نے حاصل کیا ہو، خواہ وہ علم نظری اور استدلالی ہو یا بطور کشف اور معاینہ کے حاصل ہوا ہو۔ اور حضرت امام احمد فرمایا کرتے تھے کہ تم کو چاہئے کہ جہاں سے اماموں نے علم حاصل کیا وہیں سے تم بھی حاصل کرنے کی کوشش کرو اور صرف تقلید پر مت قناعت کرو۔ کیونکہ یہ قلت بصیرت کا سبب ہے (ابھی) اور اس کا منسل بیان عنقریب فصل ذمہ الائمہ بالقول بالارای میں آئے والا ہے۔ اگر خدا نے چاہا اسی میں دیکھنا چاہئے۔

اگر تم یہ اعتراض کرو کہ پھر کس وجہ سے علماء نے ان احکام پر جو ان کو بطور کشف کے معلوم ہوئے ہوں عمل کرنا واجب نہیں قرار دیا۔ حالانکہ وہ احکام بھی بعض کے نزدیک صحیح ہونے میں مثل نصوص کے ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ علماء کا ان پر عمل کو واجب نہ قرار دینا اس وجہ سے نہیں کہ وہ علم جو کشف سے حاصل ہوا ہو بہ نسبت اس علم کے کمزور اور کم درجہ ہو جو نص سے حاصل ہوا ہو، بلکہ وجہ اس کی یہ ہے کہ جو علم کشف سے حاصل ہوا ہو یا اس کے صحیح ہونے کا یقین ہو گا یا نہیں۔ پہلی صورت میں اس علم کا مجملہ ان واجبات کے شمار کرنا جو مراحۃ کتاب و سنت سے ثابت ہوئے ہیں کوئی ضروری نہیں۔ کیونکہ وہ علم اس صورت میں ضرور قرآن کریم و حدیث شریف کے مطابق ہی ہو گا۔ اور دوسری صورت میں اس علم کی صحت کا یقین اس وجہ سے نہیں کہ صاحب کشف معصوم نہیں تو ایسی حالت

میں ممکن ہے کہ اس کے کشف میں شیطان نے دھوکا دیا ہو۔ کیونکہ خداوند تعالیٰ نے اس کو اس پر قدرت عطا فرمائی ہے۔ چنانچہ علامہ غزالی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ شیطان صاحب کشف کے سامنے ایک صورت پیدا کرتا ہے جو مشابہ ہوتی ہے آسمان کے یا عرش و کرسی کے یا لوح و قلم کے تو وہ اس کو دیکھ کر یقین کرتا ہے کہ یہ علم خدا ہی کی جانب سے ہے اور یہ سمجھ کر اس کو لے لیتا ہے۔ پھر نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ خود بھی گمراہ ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتا ہے۔ اس لئے علماء نے صاحب کشف پر واجب کیا ہے کہ اس علم کو جو کشف سے حاصل ہوا ہو حدیث و قرآن سے مطابق کرے اگر ٹھیک اترے تو اس پر عمل کرے ورنہ اس پر عمل کرنا حرام ہے۔ تو اب یہ بات خوب واضح ہو گئی کہ جو شخص عین شریعت سے علم حاصل کرے اور اس میں تلبیس ابلیس کا کوئی شائبہ نہ ہو تو اس سے نازندگی رجوع صحیح نہیں۔ کیونکہ وہ اس شریعت منصوصہ کے جو ہمارے سامنے موجود ہے بالکل موافق ہے۔ اور درمیان علماء کے مسلم ہے کہ جو کشف صحیح ہوتا ہے وہ ہمیشہ شریعت کے موافق ہوتا ہے۔ اور وہی زیادہ جانتا ہے۔



فصل اس کا جواب کہ یہ کتاب اس کو ہدایت نہیں کر سکتی جو تمام اماموں کو برحق نہیں جانتا

اگر کوئی معترض کہے کہ یہ میزان اس شخص کی ہدایت کے واسطے کافی نہیں ہے جو تمام آئمہ کو برحق نہیں جانتا تا کہ وہ اس کے پڑھنے سے اس امر کا معتقد ہو جائے کہ تمام امام اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک ہم سے ہو۔ گا وہاں تک اس کی سہی کی کہ لوگوں کے دلوں میں پختہ یقین ہو جائے تمام آئمہ مسلمین کے برسر ہدایت ہونے کا۔ اگر تم کو اس سے زیادہ مفید کوئی صورت معلوم ہے جس سے لوگوں کا عقیدہ درست ہو جائے تو بتلاؤ تا کہ ہم اس پر عمل کریں۔ اور اس کتاب میں اس کو درج کریں۔ اور معترض کے اس اعتراض کا غلطاً تعصب اور حسد ہو تو ہو ورنہ وہ ہرگز اس پر قادر نہیں کہ شریعت میں تخفیف و تشدید کے علاوہ کوئی اور مرتبہ ایجاد کرے۔ اور جس کو میرے اس کلام میں کچھ شک ہو تو وہ اس کے خلاف کوئی بات بیان کرے۔ اگر وہ صحیح ہوگی تو میں ضرور اپنے کلام سے رجوع کر جاؤں گا۔ اس لئے کہ میرا مقصد امت کی خیر خواہی ہے۔ خدا خواستہ فساد یا اپنے علم کا اظہار مقصود نہیں ہے۔ البتہ یہ چاہتا ہوں کہ میرے بھائیوں کو ہدایت اور ان کا ائمہ علیہم الرحمۃ کے کلام کے ساتھ عقیدہ صحیح ہو جائے۔ اور اگر میرا مقصود اپنے بھائیوں کو امر حق کی رہبری نہ ہوتی تو میں اس کتاب کے مضامین لوگوں سے مخفی رکھتا جس طرح علوم لدنیہ کو ان سے پوشیدہ رکھا جب تک ان کے اظہار کا مجھے حکم نہ ہوا۔ چنانچہ اس کی طرف اپنی کتاب (الجواهر المصنوع والسر والمروقہ فیما نتیجہ الخلوۃ من الاصرار والعلوم) میں اشارہ کر چکا ہوں، کیونکہ میں نے اس میں قرآن شریف کے تقریباً تین جزاء علم ایسے بیان کئے ہیں کہ اگر آج کوئی طالب علم چاہے کہ اپنی فکر اور کتابوں میں گہری نظر کر کے ان علوم میں سے ایک علم بھی حاصل کر لوں تو نہیں ہو سکتا۔ ہاں ان کے حاصل کرنے کا طریق کشف صحیح ہے۔ جو لوگ عارفین میں سے ہیں ان پر وقت تلاوت قرآن شریف تلفظ کے ساتھ ساتھ ان علوم کا انکشاف ہوتا ہے۔ گویا کہ کلمہ کا تلفظ بعینہ ایک علم ہوتا ہے۔ اور جو علم تلفظ کے وقت نہ حاصل ہو وہ اللہ والوں کے علوم سے خارج ہے۔ کیونکہ وہ علم فکر کا نتیجہ ہے اور جو علوم فکر سے حاصل ہوتے ہیں وہ اہل اللہ کے نزدیک ضعیف ہیں۔ جن پر ان کو اعتماد نہیں ہوتا اس لئے کہ ایسے علم سے اہل علم کے رجوع کر جانے کا بھی احتمال ہے برخلاف اہل کشف کے علوم کے جیسا کہ گذرا۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

فصل اس سے بچو کہ اس کتاب کا نام ہی سن کر مصنف کا انکار کرنے لگو

اپنے آپ کو اس سے بچانا کہ اس کتاب کا نام ہی سن کر مصنف پر انکار کر دو۔ اور کہہ دو کہ فلاں شخص کس طرح تمام مختلف مذاہب کو حج کر کے مثل ایک مذہب کے کر سکتا ہے۔ حالانکہ تم نے اس کتاب کو دیکھا بھی نہ ہو اور نہ اس کے مصنف سے ملاقات کی ہو۔ کیونکہ ایسا کرنا تمہاری جہالت کی دلیل اور دین کے اندر دلیر بن جانے کی علامت ہے۔ بلکہ تم کو چاہئے کہ یا تو مؤلف سے ملو یا کتاب کو غور سے دیکھو۔ پھر جب وہ اپنی پختہ دلیل سے تم کو ساکت کر دے تو تم کو اس کا قول ضرور تسلیم کرنا چاہئے۔ اگرچہ اس سے پہلے اس کام کو اور کسی نے نہیں کیا۔ اسی طرح اپنے آپ کو اس سے بھی بچانا چاہئے کہ اس کے مؤلف کو شریعت سے جا مل کہہ دو۔ کیونکہ یہ شخص دروغ ہے اگر ایسا شخص جو تمام ائمہ مسلمین کے اقوال کی ایسی توجیہ کر دے جس سے باہمی مخالف رخص ہو جائے تو میرے خیال میں پھر تو سرزمین پر کوئی ایک بھی اس قابل نہ رہے کہ اس کو عالم کہا جائے۔

اور حضرت امام احمد بن مالک کا ارشاد ہے:-

”چونکہ علوم خدا تعالیٰ کی طرف سے نعمتیں اور اس کے خاص احسانات ہیں تو ضروری ہے کہ اس نے علماء متاخرین کے واسطے وہ امور رکھ چھوڑے ہوں گے جو متقدمین کو نہ دیئے گئے ہوں۔“ (یعنی)

پس تم کو خدا کی قسم کہ حق کی طرف مائل ہو جاؤ۔ اور دلی عقیدہ کو زبانی اقرار کے ساتھ مطابقت کرو۔ اور اپنے قلوب سے اس خلیان کو نکال دو کہ پہلے علماء نے اس قسم کی میزان کوئی نہ لکھی۔ کیونکہ اس فیاض کی سخاوت علماء کے دلوں پر ہمیشہ رسی ہے اور رہی گی۔ (وہ اپنے خاص بندوں کو ہمیشہ نئی باتیں دین کی سمجھاتا رہے گا) اور تم کو چاہئے کہ علوم عقلیہ کو چھوڑ کر ان علوم کے میدان میں آؤ جو حقیقی علوم اور بذریعہ کشف حاصل ہونے والے ہیں۔ اگرچہ تمہاری طبیعت ان علوم سے الفت پذیر نہ ہو۔ اس لئے کہ علوم لدنیہ کی خاص علامت یہ ہے کہ محمول ان کا انکار کرتی ہیں اور ان کو قبول کرنا محض مان لینے کے طور پر ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ علوم عقلیہ کا

طرزِ انداز ہی اور ہے اور علومِ کشفیہ کا طریق ہی اور۔ اور ان دونوں میں باہم مخالفت ہے۔ اور آئندہ چل کر ہم اس بات کو خوب واضح کر دیں گے کہ مقلد کے تمام آئمہ اسلام کو دل سے حق نہ ماننے کی علامت یہ ہے کہ کسی واقعہ میں وقت ضرورت اپنے امام کے سوا دوسرے امام کی تقلید سے منکدل ہو۔ تب اس سے یہ کہہ کر کہ تمام اماموں کے حق ہونے کا زبانی اقرار کہاں گیا، اگر وہ دلی اعتقاد کے مطابق تھا تو اب کیوں منکدل ہوتے ہو۔ اس کے دعوے کا جھوٹ ہونا اور عقیدہ کا صحیح نہ ہونا دکھادیا جاوے گا۔ اور تمام تعریفیں پروردگارِ عالم ہی کے واسطے ہیں۔



فصل اس بیان میں کہ طلباء علوم کی بار بار درخواستوں پر کتاب میزان تالیف ہوئی

میں نے اس کتاب (میزان) کی تحریر کیلئے اس وقت قلم اٹھایا ہے جب طالب علموں کی بار بار درخواستیں اس کے تالیف کرنے کی میرے پاس پہنچ چکیں۔ اور انہوں نے بہت درد سے بیان کیا کہ ہمارا مقصد یہ ہے کہ جس طرح تمام ائمہ اسلام کے برحق ہونے کا ہم زبانی دعویٰ کرتے ہیں اس کا دل سے بھی اعتقاد کرنے لگیں۔ جب میں نے شریعت کے تمام ادلہ اور اقوال علماء میں غور کر کے معلوم کر لیا کہ تمام احکام شریعت دوسریوں سے باہر نہیں ہیں یا تخفیف میں داخل ہیں یا تشدید میں۔ تشدید ان لوگوں کیلئے ہے جو ایمان اور جسم میں قوی ہیں۔ اور تخفیف ان کیلئے جو ایمان یا جسم میں کمزور ہیں۔ چنانچہ اس کی مفصل بحث گزر چکی ہے، لیکن اس کلیہ سے وہ احکام مستثنیٰ ہیں جن کے اندر شریعت نے اختیار دیا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے احکام میں قوی کیلئے جائز ہے کہ وہ رخصت پر عمل کرے اور تخفیف کو اختیار کرے یا جو یکہ وہ عزیمت اور اشد پر عمل کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ اور اس قسم کے احکام میں یہ کتاب میزان دونوں مرتبوں میں ترتیب کے لحاظ کو واجب نہیں قرار دے گی۔ مثلاً اس قسم کے احکام میں سے ایک حکم کی مثال یہ ہے کہ وضو کرنے والے کو جب کہ وہ موزے پہنے ہوئے ہو اختیار ہے کہ چاہے ان موزوں پر مسح کرے یا ان کو اتار کر پاؤں دھو دے۔ اگرچہ ان دونوں مرتبوں میں سے ایک مرتبہ یعنی پاؤں کا دھونا دوسرے مرتبہ یعنی مسح کرنے سے افضل ہے مگر اس شخص کیلئے جو جانتا ہو کہ مسح کے ثبوت کی صحیح احادیث موجود ہیں اور باوجود اس کے مسح سے نفرت کرتا ہو تو اس کیلئے مسح کرنا دھونے سے زیادہ بہتر ہے۔ تو ان دونوں مرتبوں میں ایک کا افضل اور دوسرے کا مفضول ہونا تو ثابت ہو ہی گیا۔ اس کے علاوہ ایسے شخص کے واسطے اگر کوئی کہنے والا ہو تو کہہ سکتا ہے کہ اس کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ اس میں بھی ترتیب کا لحاظ واجب ہے۔ تقریر اس کی یہ ہے کہ اگر یہ شخص خدا تعالیٰ کی بہتر عبادت کرنی چاہے تو اس پر واجب ہے کہ عزیمت پر عمل کرے اور عزیمت اس مثال میں پاؤں کا دھونا ہے یہ تو عام لوگوں کے اعتبار سے اور یا مسح کرنا ہے یہ خاص اس شخص کے اعتبار سے جو باوجود عالم ہونے کے مسح سے متغیر ہے۔ اور ہمارا اس کو بہتر کہنا وجوب کے مٹانی نہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے تم کسی کو وقت لصیحت کہو کہ اللہ کی رضا مندی کو لازم پکڑو۔ کیونکہ اس کی ناراضی سے رضا مندی بہتر ہے۔ حالانکہ اس کا راضی رکھنا واجب ہے۔

علیٰ ہذا القیاس اس کلیہ سے دو دوسرے بھی مستثنیٰ ہیں جن دونوں کا دو مختلف وقتوں میں ثبوت ہو اور ان میں سے کسی امر کے منسوخ ہو جانے کی کوئی دلیل نہ موجود ہو۔ اس کی مثال جیسے تمام سر کا مسح کرنا ایک وقت میں ثابت ہے اور بعض سر کا مسح کرنا دوسرے وقت میں ثابت ہے اسی طرح کبھی وضو میں اعضا کو پے در پے دھونا ثابت ہے اور کبھی اس کے خلاف۔ تو ان صورتوں کو یہ نہ کہا جائے گا کہ تمام سر کا مسح کرنا اور پے در پے اعضا کو دھونا جو با مقدم ہے ان کے خلاف پر۔ مگر صرف اس صورت میں کہ جب بندہ خدا تعالیٰ کی عانی درگاہ سے نزدیکی کا طلبگار ہو۔ اور باقی نظیروں کو اسی پر قیاس کر لو۔

دہا فرمان ہمارے سردار اور مولیٰ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا کہ دو فعلوں میں سے جو آخری فعل ہو رسول اللہ ﷺ کا وہ پہلے کیلئے یقیناً ناخ ہوتا ہے تو وہ اکثری ہے کلیہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس کو کلیہ مان جائے تو ہم کو مسح کل رأس اور مسح بعض رأس سے جو واقعی مقدم ہے اس کو یقیناً منسوخ کہنا پڑے گا۔ اور یہ بات ضروری ہے کہ واقع میں آخری فعل رسول اللہ ﷺ کا ان دونوں میں سے ایک ہی ہوگا اور دوسرا مقدم۔ حالانکہ اس میں جو خرابی لازم آتی ہے وہ بہت بڑی ہے۔ یعنی یہ کہ بعض اماموں کے نزدیک مسح میں کوئی تعین نہیں (جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے) چاہے تمام سر کا کرے یا بعض کا۔ اور بعض کے نزدیک تعین ہے (جیسا کہ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے) تو وہ قاعدہ کلیہ مان لیا جائے کہ آنحضرت ﷺ کا آخری فعل اول کے لئے ناخ ہوتا ہے تو یہ دونوں مذہب کیونکر صحیح ہو سکتے ہیں۔

ادھر حضرت امام احمد بن منذرؒ فرماتے ہیں کہ جب شارع علیہ السلام سے دو وقتوں میں کسی خاص امر کا دو طرح سے ثبوت ہو تو جب تک ان میں کسی کا منسوخ ہونا نہ ثابت ہو اس وقت تک مکلف مختار ہے کہ ان دونوں طریقوں میں سے اس خاص امر کو کبھی ایک طریق سے ادا کرے اور کبھی دوسرے سے۔ (انجمنی)

اور ہم نے جو میزان کے دو مرتبوں کی تقریر کی ہے اس کی بنا پر مناسب ہے کہ تمام سر کے مسح کے وجوب کو گرمی کے موسم پر محمول کیا جاوے اور بعض سر کے مسح کو سردی کے موسم پر، اور بالخصوص اس شخص کے حق میں جس کے سر میں منجھ ہو یا جس نے ابھی سر منڈایا ہو۔

فصل کتاب میزان کے اندر رخصت اور عزیمت سے مطلق شدت اور رخصت برابر ہے

جانتا ہوں کہ ہماری مراد اس رخصت اور عزیمت سے جس کا ہم نے کتاب میزان میں ذکر کیا ہے
مطلق شدت اور رخصت ہے، نہ وہ جو اصول میں اپنی کتب میں ان کے معانی بیان کرتے ہیں۔ تو ہم نے مرتبہ
تخفیف کا، مگر رخصت محض اس کے مقابل تشدید کی وجہ سے رکھا ہے یا اس کے مقابل افضل ہونے کی وجہ سے۔
اور نہ جو شخص معذور ہو اس کو شریعت میں حاققت سے باہر امر کی تکلیف نہیں دی گئی اور جب حاققت سے خارج امر کا وہ
مکلف ہی نہ ہو تو اس کے حق میں رخصت ہی اس طرح واجب ہے جس طرح عزیمت غیر معذور اور قوی کے حق
میں۔ تو معذور کو یہ جائز نہیں کہ وہ مرتبہ رخصت سے نیچے اترے کہ اس فعل کو بالکل ہی ترک کر دے۔ جیسے وہ شخص
جس کو پانی نہ ملے اگر مٹی پر قادر ہو تو اس کو تیمم ترک کر دینا جائز نہیں۔ ایسے ہی جو شخص فرض نماز بیٹھ کر پڑھ سکتا ہو
اس کو ایستہ کر درست نہیں، اور جو شخص بائیں یا بائیں کر دست پا نماز ادا کر سکتا ہو اس کو چیت لیٹ کر ادا کرنا درست
نہیں، اور جو چیت ہو کر ادا کر سکتا ہو اس کو آنکھ کے شرہ سے درست نہیں، اور جو آنکھوں سے اشارہ کر سکتا ہو اس کو
دل کے اشارہ سے افعال نماز ادا کرنا جائز نہیں۔ جیسا کہ کتب فقہ میں خوب ثابت ہے۔ تو ان تمام مراتب میں ہر
مرتبہ یہ نسبت پہلے کے ایسا ہے جیسے ایک عزیمت اور دوسرا رخصت کہ دوسرے مرتبہ پر عمل تا وقتیکہ پہلے پر قادر ہو
جائز نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ سب سے زیادہ جاننے والا ہے اور تمام تعریفیں پروردگار عالم ہی کے واسطے ہیں۔



فصل رخصت پر عمل کرنے والا اس کی شرط موجود ہونے کی صورت میں اور عزیمت پر عمل کرنے والا اس کی شرط موجود ہونے کی صورت میں برسر ہدایت ہے

پھر یہ بات ظاہر ہے کہ جو شخص رخصت پر عمل کرے اور اس کی شرط موجود ہو یا افضل کو چھوڑ کر مفضول پر
عمل کرے اور اس کی شرط پائی جاتی ہو تو اس میں وہ اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہے۔ اگرچہ اس کا لامام
اس مفضول یا رخصت کا قائل نہ ہو۔ چنانچہ آئندہ فصلوں میں بالتفصیل آجائے گا۔ اسی طرح جو شخص اپنے اوپر
مشقت برداشت کر کے عزیمت کا مرکب ہو وہ خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر ہے۔ اگرچہ شارع نے اس کو اس
کی تکلیف نہ دی ہو۔ بوجہ مشقت زیادہ ہونے کے۔ ہاں اگر شارع علیہ السلام کی طرف سے اس کے مخالف امر کا
ثبوت پایا جاتا ہو تو اس وقت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ نہیں ہے۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ

ليس من البو الصيام في السفر

ترجمہ: سفر میں روزہ رکھنا بھلائی کی بات نہیں ہے۔

تو مسافر کے واسطے اولیٰ یہ ہے کہ وہ افطار کرے۔ کیونکہ ایسی حالت میں روزہ رکھنا موجب ضرر ہوتا
ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ وہ امور جن سے قرب باری تعالیٰ حاصل ہوتا ہے وہ نفس کی فرحت کا سبب ہوتے
ہیں۔ کیونکہ قرب باری تعالیٰ پسندیدہ ہے ناپسند نہیں۔ اور جو نفس خدا تعالیٰ کی عبادت کرنے میں اپنے اوپر مشقت
اور بار ڈالتا ہے اس کیلئے وہ عبادت اس قرب کا سبب نہیں ہے جس کی وجہ سے درگاہِ ایزدی سے نزدیکی حاصل ہوتی
ہے اور بالخصوص مسئلہ زیر بحث میں۔ اس لئے کہ آنحضرت ﷺ نے اس روزہ کو جو مسافر کیلئے مضر ہے بھلائی کی نفی
اور قرب الہی کے عدم کا سبب فرمایا ہے۔ اور ہم شارع کے تابع ہیں خود صاحب شریعت نہیں۔ تو ہم میں سے کسی

کیلئے سوائے اس طریق کے جو شارع نے بتلایا ہو دوسرے طریق سے خدا کی نزدیکی حاصل کرنا جائز نہیں۔ اور اسی طریق سے اپنے نفس کو خوش کرنا چاہئے۔ اور جس طریق کی شارع نے اجازت نہ دی ہو وہ بدعت سے قریب تر ہے۔ اور تمام نئی باتیں ایسی نہیں ہوتیں کہ حدیث و قرآن ظاہر میں ان کی شہادت دیتا ہوتا کہ وہ قرب الہی کا سبب ہو سکیں۔ اور ذرا غور کرو کہ شارع نے اونگھ کی حالت میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب آدمی پر نیند غالب ہو اور بہ تکلف نماز ادا کرے تو وہ مثل اس شخص کی ہو جائے گا جو مجبور کیا جائے اور اس میں جو کچھ ثواب کے اندر کی ہوگی وہ ظاہر ہے۔ کیونکہ جو طاعت محبت سے ہوتی ہے اس کا ثواب زیادہ ہوتا ہے۔ اس مضمون کو خوب سمجھ لو۔ اور رخصتوں پر اس وقت عمل کرو جب ان پر عمل کرنے کی شرطیں موجود ہوں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ امر پسندیدہ ہے کہ اس کی رخصتوں پر عمل کیا جائے جس طرح اپنی عزیضوں پر عمل کرنا پسند فرماتا ہے۔ جیسا کہ اس حدیث میں تصریح ہے۔ جو طہرائی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ اور تمام تعریفیں پروردگار عالم کے واسطے ہیں۔

☆.....☆.....☆.....☆

☆.....☆.....☆.....☆.....☆

فصل اس سوال کا جواب کہ تمام اماموں کے کلام کو دو مرتبوں پر محمول کرنے کی کسی عالم کے کلام میں نظیر موجود ہے یا نہیں

اگر کوئی سوال کرے کہ جو کچھ تم نے تقریر کی کہ اس میزان میں تمام اماموں کے کلام کو دو مرتبوں پر محمول کیا جائے گا اور اس طرح تمام اقوال کا مطابق شریعت ہونا ثابت کیا جائیگا۔ تو کیا اس کی کوئی نظیر کسی عالم کے کلام میں پائی جاتی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ ہاں شیخ محی الدینؒ نے فتوحات مکہ میں اور دوسرے صاحب کشف حضرات نے ذکر کیا ہے کہ بندہ جب مقامات کو طے کر لے اس حالت میں کہ وہ کسی خاص مذہب کا پابند ہو اور اس کے سوا اور مذاہب کا معتقد نہ ہو تو وہ مذہب اس کو ضرور اس چشمہ تک پہنچا دے گا جہاں سے اس کے امام نے اپنے اقوال کے دلائل حاصل کئے ہیں۔ اور اس کے بعد اس عقیدہ کو یقین کامل ہو جائے گا کہ تمام امام ایک ہی دیا سے پانی پیتے ہیں اور پھر وہ ایک ہی مذہب کی پابندی اور غیر کی نفی کا خیال چھوڑ دے گا۔ اور اس کے نزدیک تمام مذاہب صحت میں برابر ہو جائیں گے۔

شیخ محی الدین بن العربؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے مقولہ کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص بعض رسولوں کو بعض پر ترجیح دیتا ہے پھر جب وہ وحی کے اس خاص دربار میں حاضر ہو جاتا ہے جہاں سے وہ اپنی اپنی شریعت کے احکام اخذ کرتے ہیں تو وہ اس اجتہاد کی ترجیح سے باز آ جاتا ہے۔ اور رسل کے مابین تفریق کو ترک کر دیتا ہے۔ مگر اس وقت جبکہ باری تعالیٰ کی طرف سے کسی فضیلت کا بطور الہام کے یقین دلایا جاوے۔ یہی مثال ہے اس مقلد کی جو اس چشمہ سے واقف ہو جاوے جہاں سے آئمہ مجتہدین اپنے اپنے مذاہب لیتے ہیں (انہی) اسی طرح ہماری اس کتاب (میزان) کی تائید شیخ بدر الدین زرکشیؒ کے اس قول سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنی کتاب (قواعد فقہ) کے آخر میں فرمایا ہے۔ جانا چاہئے، اللہ تعالیٰ تم کو اپنی طاعت کی توفیق عنایت فرماوے، کہ اگر کسی امر میں رخصت بھی ہو اور عزیمت بھی تو ان دونوں پر عمل مقصود ہوتا ہے۔ اور جب مکلف رخصت پر اس نیت سے عمل کرے کہ یہ بھی خدا تعالیٰ کی ایک پسندیدہ رخصت ہے تو وہ بہت بہتر ہے۔ جیسا کہ اس حدیث میں گذرا کہ اللہ تعالیٰ اپنی رخصتوں پر بھی عمل کرانے کو پسند فرماتے ہیں جس طرح اپنی عزیضوں کا ادا کرنا اچھا جانتے ہیں۔ جب تم کو یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو یہ جانا چاہئے کہ شریعت کا مقصد اتفاق ہے اور اگر کسی امر میں اختلاف ہو تو اس کو بھی حتی الامکان

اتفاق کی طرف لوٹا یا جاوے۔ چنانچہ آئمہ متقین کا اسی پر عمل ہے۔ مثلاً ابو محمد جوینی اور ان کے امثال کا۔ کیونکہ علامہ موصوف نے ایک کتاب (محیط) تصنیف کی ہے جس میں کسی ایک مذہب کی پابندی کا التزام نہیں کیا ہے۔ اور اس میں فرمایا ہے کہ یہ اہل تقویٰ کے واسطے مجملہ عزیمتوں کے ایک عزیمت ہے جس طرح اختلافی امور پر عمل کرنا ان کے نزدیک مجملہ رخصتوں کے ایک رخصت ہے۔ جب بندہ کسی ضروری امر میں پڑ جائے اور اس میں عزیمت پر عمل کرنا اس کیسے ممکن ہو تو اس کو اس پر عمل کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز ہیں۔ اور یہ عمل کرنا اگر راجح اور قوی ہے تو حکم میں عزیمت پر عمل کرنے کے ہے۔ اور اگر عزیمت پر عمل کرنا اس کے لئے ممکن نہیں ہے تو اس کو چاہئے کہ رخصت پر عمل کرے جیسا کہ بعض مواقع میں ضعیف قول پر عمل کرنا بھی اس کیلئے جائز ہے۔ ایسے شخص کو یہ نہ کہا جائے گا کہ اس نے محض مخالفت ہی کی ہے۔ علامہ زرکشی فرماتے ہیں کہ جب ماذکر کو جان چکے ہو تو تم کو ظاہر ہو گیا ہوگا کہ کسی امام نے چاروں اماموں میں سے یا ان کے سوا میں سے کسی امر کو رخصت یا عزیمت قرار دینے میں مسلمانوں کے حال کی اسی قدر رعایت کی جس قدر قاعدہ مذکورہ کے موافق مناسب تھی۔ تو ہر مقلد کو لائق ہے کہ وہ اپنے اماموں کے مقاصد پر غور کرے۔ (ابھی) یہاں تک وہ کلام ہے جو شیخ بدر الدین نے اپنی کتاب کے آخر میں میں فرمایا ہے اور یہ ہماری کتاب میزان کی صحت کی بڑی قوی دلیل ہے۔ کیونکہ اب تک یہ بات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچی کہ کسی امام نے آئمہ اربعہ یا ان کے غیر میں سے کسی عزیمت یا رخصت کا ایسا عام حکم دیا ہو کہ ہمیشہ تمام امت کے حق میں اسی کی تعلیم دی ہو۔ بلکہ اس کے برخلاف یہ بات ثابت ہے کہ اپنے اس حکم کو ایک ایک قوم کے ساتھ مخصوص رکھتے تھے۔ چنانچہ مذکورین ذیل حضرات چاروں مذہبوں کا فتویٰ دیتے تھے۔

ان حضرات کے نام جو چاروں مذاہب میں فتوے دیتے تھے:

- نمبر ۱: شیخ فقیہ امام محدث منیر اصولی شیخ عبدالعزیز دیرینی۔
- نمبر ۲: شیخ الاسلام عزالدین بن جملہ المقدسی۔
- نمبر ۳: شیخ علامہ شہاب الدین البرکلی جو ابن الاقطع کے ساتھ مشہور ہیں۔
- نمبر ۴: شیخ علی جمہیتی ضریر۔

اور شیخ جلال الدین سیوطی نے علماء کی جماعت کثیرہ سے نقل کیا ہے کہ وہ سب لوگوں کو مذاہب اربعہ کے ساتھ فتویٰ دیتے تھے۔ بالخصوص وہ عوام اشخاص جو کسی معین مذہب کے پابند نہیں ہیں۔ اور نہ اس کے قواعد و نصوص سے واقفیت رکھتے ہیں۔ اور ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر ہمارا فعل تمام علماء میں سے کسی عالم کے قول کے بھی موافق ہو جائے تو وہ صحیح اور درست ہے۔

اگر کوئی سوال کرے کہ ان تمام علماء کیلئے جبکہ وہ سب مقلد تھے یہ کیونکر جائز ہو سکتا ہے کہ وہ ہر مذہب کے فتوے دیں کیونکہ مقلد کی یہ شان ہوتی ہے کہ وہ اپنے امام کے قول سے باہر نہیں ہوتا۔

تو جواب یہ ہے کہ ممکن ہے ان میں سے کوئی اجتہاد کے اس مقام تک پہنچ گیا ہو جس کو ”مطلق مستب“ کہتے ہیں۔ اور صاحب ایسے اجتہاد کا اپنے امام کے قواعد سے باہر نہیں ہوتا۔ جیسے امام ابو یوسفؒ اور محمد بن الحسنؒ اور امام ابو القاسمؒ اور امام احمدؒ اور مزنیؒ اور ابن المنذرؒ اور ابن سیرینؒ۔ تو یہ حضرات اگرچہ لوگوں کو ایسے فتوے دیتے ہیں کہ ان کے اماموں نے ان کو تصریحاً نہیں بیان کیا لیکن یہ ضرور ہے کہ ان کے میان کردہ قواعد سے باہر ایک قدم نہیں رکھا۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے تحریر کیا ہے کہ اجتہاد مطلق کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق نسبی اور دوسرا مطلق غیر نسبی۔ آئندہ بعد کا اجتہاد مطلق غیر نسبی ہے اور ان بڑے بڑے علما کا (جن کے اسما گرامی اور پرکھے گئے) پہلی قسم یعنی مطلق نسبی کا اجتہاد ہے۔ اور حضرات آئمہ مجتہدین کے بعد امام محمد بن جریر طبری کے سوا اور کسی نے اجتہاد کی دوسری قسم مطلق غیر نسبی کا دعویٰ نہیں کیا۔ لیکن لوگوں نے ان کے دعوے کو تسلیم نہیں کیا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان علماء کو جو مذاہب اربعہ کے ساتھ لوگوں کو فتویٰ دیتے تھے شریعت اولیٰ کے سرچشمہ پر آگاہ کر دیا ہو اور آئمہ مجتہدین کے تمام اقوال کا اسی سرچشمہ سے منقہب ہونا ان کو دکھلایا ہو اور وہ لوگوں کو میزان کے دونوں مرتبوں کے لحاظ سے فتویٰ دیتے ہوں۔ یہ نہیں کہ عام حکم ہر شخص کو ایک ہی بات کا دیدیتے ہوں۔ چنانچہ قویٰ کو عزیمت کا حکم دیتے ہوں اور ضعیف کو رخصت کا نہ بدعکس۔

تو ایسے حضرات آئمہ مجتہدین کے قائم مقام ہیں کہ جس طرح خود امام اپنے اقوال کے دلائل کو پورے طور سے محیط ہیں اسی طرح یہ لوگ بھی۔ اور علماء سلف میں ایک جماعت گزر چکی ہے جن کو مقام مذکور یعنی (اجتہاد مطلق نسبی) حاصل تھا۔ مثلاً شیخ ابو محمد جوینی اور امام عبد البر مالکی۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ امام ابو محمد نے ایک کتاب بنام ”محیط“ تالیف کی ہے اور اس میں کسی معین مذہب کے پابند نہیں ہوئے ہیں۔ جیسے علامہ زرکشی کی مذکورہ عبارت سے واضح ہو چکا ہے۔ اسی طرح علامہ ابن عبد البر فرمایا کرتے تھے کہ

کل مجتہد مصیب

ہر صاحب اجتہاد حق کو پہنچنے والا ہے

تو، یا تو ان دونوں حضرات کا قول مذکور اور فعل مذکور اس وجہ سے صدور میں آیا ہو گا کہ وہ شریعت کبریٰ کے حاصل سرچشمہ پر آگاہ ہو گئے اور جان گئے کہ تمام علماء کے اقوال اسی سے مقرر ہیں۔ جس طرح ہم جان گئے تھے اللہ و محمدؐ، اور یا اس وجہ سے کہ شارع نے اس حکم کی جو مجتہد نے قرآن وحدیث سے نکالا ہو تقریری ہے۔

اور علامہ شیخ عز الدین بن جماعة سے ہم کو یہ بات پہنچی ہے کہ جب وہ کسی عامی شخص کو کسی امام کے مذہب کے موافق کسی فعل کا حکم دیتے تھے تو اس امام کے تمام شرائط پر کار بند ہونے کی حبیہ فرماتے تھے۔ اور یہ کہ اگر تو نے ان تمام شرائط میں سے کسی شرط کو ترک کر دیا تو یہ حیری عبادت نہ تو اس امام کے مذہب کے موافق درست ہوگی اور نہ کسی اور کے۔ اس لئے کہ جو عبادت چند مذاہب کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے وہ اسی وقت صحیح ہوتی ہے جب تمام مذاہب کے شرائط کو جامع ہو (آنجھی) اور یہ فرمان ان کا دینی احتیاط اور اس خوف کی وجہ سے تھا کہ کہیں میں کسی

مسلمان کی عبادت کے نقصان کا سبب نہ بن جاؤں۔ اگر اس پر یہ سوال کرو کہ چاروں مذاہب کے مفتی کیلئے یہ مناسب ہے کہ مقلدین کو انہی اقوال کے ساتھ فتویٰ دے جو کلام قوی ہوں یا جس کے ساتھ چاہے قوی دیکھ سکیں؟ تو جواب یہ ہے کہ مفتی کو چاہئے کہ اسی قول کے ساتھ فتویٰ دے جو کلام قوی اور صاحب ترجیح ہو۔ اس لئے کہ مقلد نے اس سے یہی سوال کیا ہے کہ میرے امام کے مذہب میں جو ارجح اور قوی ہو وہ تلاوہ نہ یہ کہ جو تمہارے نزدیک قوی اور معتبر ہو وہ تلاوہ۔ ہاں البتہ جس جگہ مرجوح اور ضعیف قول مسائل کے مذہب میں احوط ہو تو اس وقت مرجوح کے ساتھ فتویٰ دینے میں بھی کچھ حرج نہیں۔ اور جب علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اپنے اندر اجتہاد کی پہلی قسم (مطلق نسبتی) کے ہونے کا دعویٰ کیا اور حضرت امام شافعیؒ کے مذہب میں سے قول ارجح کے ساتھ لوگوں کو فتوے دینے شروع کئے تو لوگوں نے عرض کیا کہ آپ ان اقوال کے ساتھ فتویٰ کیوں نہیں دیتے جو آپ نے کے نزدیک قوی اور ارجح ہے تو علامہ نے ان کو جواب دیا کہ مجھ سے جو لوگ سوال کرتے ہیں تو یہ نہیں کرتے کہ آپ کے نزدیک جو قوی ہو وہ تلاوہ۔ کیونکہ ان کے سوال کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم کو یہ تلاوہ کہ حضرت امام شافعیؒ کے مذہب میں جو کلام ہو وہ تلاوہ۔

تو اس شخص کے واسطے جو چاروں مذاہب کا مفتی ہو اس کی سخت ضرورت ہے کہ ہر امام کے نزدیک جو ارجح اور قوی ہو اس سے واقفیت رکھتا ہو تاکہ مقلدین کو فتویٰ دے سکے۔ مگر اس وقت کہ جب مفتی جان لے کہ مسائل کو میرے علم و مذہب پر پورا اعتماد ہے اور جو کچھ میں بیان کروں گا اس کے لئے مسائل کا سینہ کھل جائے گا۔ اگرچہ مسائل کے نزدیک وہ قول مرجوح اور ضعیف ہی ہو تو اس وقت مفتی کیلئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ ہر امام کے نزدیک جو ارجح اقوال ہیں ان کا عالم ہو (اتھی) اس مضمون کو خوب سمجھ لو۔



فصل اس میں میزان کے دونوں مرتبوں کے اجرا کا صحیح ہونا مدلل بدلائل کیا گیا ہے

اور بجلد ان امور کے جن سے اس کتاب (میزان) کے دو مرتبوں کا صحیح اور درست ہونا واضح ہو جاتا ہے ایک یہ امر بھی ہے کہ جب تم کسی حدیث کو جو وارد ہوئی ہو یا کسی قول کو جو استنباط کیا گیا ہو اور اس کے مقابل کو دیکھو گے تو ان میں سے ایک کو مشدّد اور دوسرے کو تخفیف ضرور پاؤ گے۔ پھر کبھی تو ایسا ہوگا کہ جو حدیث یا قول مخفف ہو تمہارے مذہب میں وہی صحیح اور رائج ہوگا اور کبھی وہ قول ضعیف اور مرجوح ہوگا۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ تخفیف پر عمل کرتے وقت تم میزان کے دو مرتبوں میں سے کسی ایک مرتبہ کے اہل ضرور ہو گے۔ اور جو شرط فضل رخصت کی بیان کی گئی ہیں وہ بھی موجود ہوں گیں۔ تو تم کو چاہئے کہ سائل کو اس کے حال کے موافق فتویٰ دو اگرچہ تم خود اس پر عمل نہ کرتے ہو۔ اس لئے کہ اس نے تم سے اپنے حال کے مطابق جواب طلب کیا ہے۔ اس کو خوب سمجھ لو اور اسی پر عمل درآمد کرو۔ اور مستفتی کو اس قول کے ساتھ فتویٰ دو جس کا وہ اہل ہے۔

پس اپنے شخص کو جو طہارت پہ آسانی کر سکتا ہو مس فرج کر لینے کے بعد بغیر وضو کے نماز ادا کرنا جائز نہیں۔ بشرطیکہ شافعی مذہب کا ہو۔ اگرچہ وہ شخص یہ کہے کہ میں اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرتا ہوں۔ جس طرح اس شخص کے واسطے فرض یا نفل نماز بغیر سورۃ فاتحہ کے درست نہیں اگر وہ سورۃ فاتحہ پڑھنے کی قدرت رکھتا ہو اور محض خدا تعالیٰ کے ذکر سے نماز جائز نہیں اگر قرآن شریف پڑھ سکتا ہو۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل وہاں آجائے گی جہاں اقوال علماء کی توجیہ بیان کی جائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

علاوہ بریں یہ بات ہے کہ اگر اپنے اوپر مشقت برداشت کر کے عزیمت کو ادا کرنا چاہو حالانکہ تم رخصت پر عمل کرنے کے مستحق ہو تو یہ تمہارے لئے درست ہے بشرطیکہ تمہارا مقصد اپنے نفس سے مجاہدہ ہو۔ جس طرح رخصت پر اتر آنا جائز ہے بشرطیکہ اس کی شرط موجود ہو جو اس میزان میں مذکور ہے۔ اور وہ عزیمت سے عاجز ہو جاتا ہے۔ مگر شرعی ہو یا غیر شرعی یعنی حسی ہو۔ اور ان دونوں صورتوں میں تم خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر سمجھے جاؤ گے۔

پھر کبھی ایسا ہوتا کہ کسی حکم میں دو قوتوں سے زیادہ ہوتے ہیں تو اس کے اندر جو تشدید کے قریب ہو اس کو تشدید میں داخل کر لیا جاوے اور جو تخفیف کے قریب ہو اس کو تخفیف میں داخل کر لیا جاوے۔ لیکن یہ کام وہی کر سکتا

ہے جو ماہر فن ہو۔ جیسے قول منصل کی مثال میزان کے خطبہ میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور یہ بات محال ہے کہ جب دو قولوں یا دو دلیلوں میں سے ایک مشدود یا مخفف ہو تو دوسرا اس کے مقابل میں نہ داخل ہو۔ ضرور جب ایک مشدود ہوگا تو دوسرا اس کے مقابل (مخفف) میں داخل ہوگا۔ اگر تم چاہو تو اپنے مذہب کے اقوال میں بعض کو بعض کے ساتھ ملا کر (جو تمہارے مذہب کے خلاف ہیں) دیکھ لو۔ انشاء اللہ ہرگز ان کو دو مرتبوں (تحفیف و تشدید) سے خارج نہ پاؤ گے۔ اور ہر ایک کیلئے اوامر و نواہی کی بجا آوری کے وقت خاص خاص لوگ مقرر ہیں۔ جیسا کہ اسی کتاب میں گذر چکا ہے۔ اسی طرح جس حکم کو مجتہد نے واجب کیا ہو یا حرام ٹھہرایا ہو وہ بھی دو مرتبوں سے خالی نہیں اس لئے کہ مقابل تحریم کا عدم تحریم ہے جو مستحب کو بھی شامل ہے۔ اور بعض نے بیان کیا ہے کہ جس کو مجتہد نے واجب ٹھہرایا ہو یا حرام قرار دیا ہو وہ مرتبہ اولیٰ میں ہوتا ہے اور اس کا مقابل مرتبہ خلاف اولیٰ ہیں۔ کیونکہ شارع کے سوا کسی کو حق نہیں ہے کہ کسی امر کو واجب یا حرام کرے۔ (انہی)

اور حق بات یہ ہے کہ مجتہد مطلق کیلئے کسی امر کے واجب یا حرام ٹھہرانے کا استحقاق ہے۔ چنانچہ اسی پر علماء کا اتفاق ہے۔ اور بعض کے قول مذکور کو تسلیم کر لیں تو وہ بھی دو مرتبوں سے خالی نہیں۔ کیونکہ اولیٰ مرتبہ تشدید میں اکثر ہوتا ہے اور خلاف اولیٰ اکثر مرتبہ تحفیف میں ہوتا ہے۔ اولیٰ مرتبہ تشدید میں اکثر اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مطلوب میں کچھ نہ کچھ روک ٹوک ضرور ہوتی ہے۔ پھر اولیٰ عام ہے چاہے کسی امر کا بجالانا ہو یا کسی فعل کا ترک کرنا۔ اگر کوئی سائل سوال کرے کہ جب شارع نے مجتہدین کے اقوال اجتہاد یہ کی تصریح نہیں کی تو تم نے کیسے ان سب کو شریعت میں داخل کر دیا۔ تو جواب یہ ہے کہ ان کے متعلق اس امر کا یقین کرنا ضروری ہے کہ انہوں نے ان اقوال کے وجوب اور حرمت کو یہ دلائل سے نکالا ہے اور یا بطریق کشف جان لیا ہے کہ شارع کی یہ مراد ہے ان دونوں امروں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے اور بعض مجتہدین میں دونوں ہوتے ہیں۔

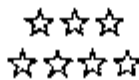
اگر کوئی سوال کرے کہ اس حدیث یا قول میں کیا کہو گے جو ایک ہی واقعہ ہوا ہو۔ تو جواب یہ ہے کہ ایسے قول یا حدیث کا چونکہ کوئی مقابل نہیں۔ اس وجہ سے اس میں میزان کے دو مرتبے جاری نہ ہوں گے۔ بلکہ وہ امر متفق علیہ سمجھا جائے گا۔ اور اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کا مقابل منسوخ ہو گیا ہو یا وہ قول جس سے مجتہد نے رجوع کر لیا ہو۔ یا اس کے خلاف پر علماء کا اتفاق ہو گیا ہو تو ایسی امثلہ میں تمام مکلفین کے لئے ایک ہی مرتبہ ہوگا۔ کیونکہ ان میں ان کی بجا آوری کے وقت کسی مکلف پر ایسی مشقت نہیں ہوتی جس کو ان کے ترک کرنے کی مشقت پر ترجیح ہو۔ برخلاف ان احکام کے کہ جن میں ایسی مشقت پائی جاتی ہے۔ تو ان کے اندر دو مرتبے تحفیف اور تشدید موجود ہوتے ہیں۔ جیسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر تحفیف بھی ہے اور تشدید بھی ہے۔ تشدید تو یہ ہے کہ بعض کے نزدیک یہ دونوں کبھی ساقط نہیں ہوتے۔ چاہے جان اور مالی کا ہی خوف کیوں نہ ہو۔ اور تحفیف یہ ہے کہ دوسروں کے نزدیک اس خوف کے وقت ساقط ہو جاتے ہیں۔ تو اول یعنی تشدید کا حکم قوی لوگوں کیلئے ہے جیسے علماء و صالحین اور ثانی یعنی تحفیف کا حکم ان لوگوں کے واسطے ہے جو ایمان اور

یقین میں کمزور ہیں۔

اگر کوئی سوال کرے کہ کیا یہ دو مرتبے اس شخص کے حق میں بھی ہو سکتے ہیں جو اولیاء اللہ میں سے ہو اور اپنے دل کو خدا کی طرف متوجہ کرنے سے امر منکر کو صدور سے روک دے۔ مثلاً شرابی کو شراب پینے سے باز رکھے۔ اس طرح کہ اس کے برتن کو توڑ دے۔ اور زانی شخص کو زنا سے محروم رکھے۔ اس طرح کہ زانی اور زانیہ کے درمیان خود حائل ہو جائے۔

تو جواب یہ ہے کہ ہاں اس میں بھی دو مرتبے پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ بعض اولیاء اللہ میں سے ایسے لوگ ہیں کہ جو اس معصیت کے دفع کرنے میں خدا کی طرف اپنے دل کو متوجہ کرنا واجب جانتے ہیں۔ تو یہ لوگ گویا اس منکر کے ازالہ پر قادر ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں کہ جو واجب نہیں ہوتے۔ بلکہ برعکس ان لوگوں کے گناہوں پر جو کھلم کھلا گناہ نہیں کرتے مطلع ہونے کو متروہ جانتے ہیں۔ کیونکہ اس میں لوگوں کے عیوب کی پردہ داری ہوتی ہے۔ اور بعض کے نزدیک لوگوں کے عیوب پر مطلع ہونا کشف شیطانی کہلاتا ہے اس شخص کو جسے اس قسم کا کشف ہوتا ہو خدا تعالیٰ سے دعا کرنی چاہئے کہ اس کے اور کشف کے درمیان باری تعالیٰ حائل ہو جائے۔

اگر کوئی سوال کرے کہ اس شخص کے بارو میں کیا کہتے ہو کہ جب وہ اہل منکرات کو منکرات سے روکے اور ان کی شراب کے برتن کو توڑ دے تو اس کے اندر ایک ایسا کمال ہے کہ وہ اپنے آپ کو ان لوگوں سے بچا سکتا ہے تو کیا ایسے شخص پر واجب ہے کہ ان لوگوں کو بذریعہ ہاتھ یا زبان روکے بائیں اعتماد کہ اللہ تعالیٰ اس کو رسوائہ کرے گا یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ اس میں بھی دو مرتبے ہیں بعض اولیاء ایسے ہیں کہ جب وہ اپنے بچاؤ کی صورت جانتے ہیں تو اپنے اوپر اس طرح روکنے کو لازم کرتے ہیں اور بعض ایسے کہ لازم نہیں کرتے۔ اس کی نظیر وہ شخص ہے جس کو اتنی قدرت ہو کہ وہ ایک قدم رکھ کر مکہ معظمہ پہنچ سکتا ہو۔ اور تمام تعریفیں پروردگار عالم کے لئے ہیں۔



فصل اس بیان میں کہ قیاس کے اندر اس کو دلیل شرعی ماننے والوں کے نزدیک بھی دونوں مرتبے میزان کے جاری ہوتے ہیں

اگر تم کہو کہ جو لوگ قیاس کو اولہ شرعیہ میں سے شمار کرتے ہیں کیا اس میں بھی میزان کے دونوں مرتبے جاری ہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں اس میں بھی دونوں مرتبے موجود ہیں۔ کیونکہ بعض علماء ایسے ہیں کہ انہوں نے دین میں قیاس کرنے کو مکروہ متلا یا ہے۔ اور بعض نے باا کراہت جائز کہا ہے۔ اور بعض نے بالکل منع کیا ہے۔ اس لئے کہ علت کے عام کر دینے کا نام قیاس ہے اور بندہ کو کیا معلوم شاید شارع کا مقصود علت کو ہر جگہ جاری کرنا نہ ہو۔ اور بعض امور کو حکم سے خارج ہی رکھنے کا ارادہ کیا ہو امت پر سہولت کرنے کی غرض سے۔ اس کی مثال جیسے چادلوں کا گیہوں پر قیاس کرنا کہ جس طرح گیہوں میں سود ہوتا ہے اسی طرح کہا جائے کہ چادلوں میں بھی سود ہے۔ کیونکہ جو علت گیہوں میں ہے وہ چادلوں میں بھی پائی جاتی ہے یعنی قوت بنانا۔ اور اس قیاس کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ شارع نے چادلوں کا حکم تصریحاً بیان نہیں فرمایا۔ تو بعض اہل اللہ تو یہ فرماتے ہیں کہ چادلوں میں سود کا قول نہ کیا جائے جیسا کہ حدیث

وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رَحِمَهُ بِحُكْمٍ

یعنی رسول اللہ ﷺ نے باقی چیزوں سے سکوت تم پر رحم کرنے کی غرض سے فرمایا۔

اسی طرف اشارہ کرتی ہے۔ تو جو چادلوں کو مکندم پر قیاس کرتا ہے وہ تشدید کرتا ہے۔ اور جو قیاس نہیں کرتا وہ تخفیف کرتا ہے۔

سلف صالحین یعنی حضرات صحابہؓ اور تابعین بھی قیاس کرنے کی قدرت رکھتے تھے۔ لیکن انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ادب کو ملحوظ رکھ کر قیاس کو ترک کیا۔ اسی وجہ سے حضرت سفیان ثوریؒ نے فرمایا کہ ان احادیث کو جو زجر اور کسی امر سے نفرت دلانے کیلئے وارد ہوئی ہیں ان کو اپنے ظاہر پر رکھنا اور ان میں کسی قسم کی تاویل نہ کرنا ادب کی بات ہے۔ کیونکہ جب ان میں تاویل کر لی جائے گی۔ تو شارع کا مقصود فوت ہو جائے گا۔ مثلاً ان

احادیث میں کہ جو شخص خیانت کرے ہماری وہ ہم میں سے نہیں اور

من تطير او تطير له

یعنی جو شخص بد فاشی لے یا اس کیلئے بد فاشی لی جائے اور

من لعنم الحدود فليس منا

جو رخصتوں پر مارے وہ ہم میں سے نہیں اور

من شق الجيوب و دعا بدعوى الجاهلية فليس منا

جو شخص گریبانوں کو پھاڑے اور زمانہ جاہلیت کی ہی پیچ پکار کرے وہ ہم میں سے نہیں

اگر کوئی عالم تاویل کرے اور کہے کہ مراد رسول اللہ ﷺ کی یہ ہے کہ ایسا کرنے والا صرف اسی عادت میں ہم سے جدا ہے اور باقی عادتوں میں ہمارے زمرہ میں داخل ہے تو قیاس فقہان ان عادات کو ایک معمولی اور آسان بات جانے گا۔ معلوم ہوا کہ ملف صالحین کا اس قسم کی احادیث میں تاویل نہ کرنا شارع کے اتباع کی پوری دلیل ہے۔

ایک دفعہ حضرت جعفر صادقؑ اور مقاتل بن حبانؒ اور چند لوگ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگے کہ ہم نے سنا ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کے دین میں قیاس بہت کرتے ہیں حالانکہ اس قیاس کا بانی اللہ نہیں ہے۔ تو مناسب ہے کہ آپ ہرگز قیاس نہ کریں۔ تو آپ نے جواب دیا کہ جو میں کہتا ہوں وہ قیاس نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ سب قرآن شریف سے ہوتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

ما فرطنا في الكتاب من شيء

ہم نے قرآن شریف میں کسی شے کو بیان کرنے سے نہیں چھوڑا

تو جو کچھ میں کہتا ہوں وہ واقع میں قیاس نہیں ہوتا۔ بلکہ اس انسان کے نزدیک قیاس ہوتا ہے جس کو خدا تعالیٰ نے قرآن شریف سمجھنے کا ملکہ نہیں عطا فرمایا (یعنی) اس سے معلوم ہوا کہ اہل کشف قیاس کے محتاج نہیں کیونکہ وہ اپنے کشف کی وجہ سے قیاس سے بے پرواہ ہوتے ہیں۔ اگر ان حضرات پر کوئی شخص یہ سوال پیش کرے کہ والدین کو مارنا حرام ہے۔ حالانکہ اس کی حرمت کی تصریح قرآن مجید میں کہیں نہیں بلکہ خدا تعالیٰ کے اس قول سے عقلاً نکالتے ہیں

فلا تفل لهما اذ

اپنے ماں باپ کو آف تک نہ کہو

کیونکہ جب آف کہنے کی ممانعت ہے تو مارنا بدرجہ اولیٰ ناجائز اور حرام ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اہل کشف پر یہ اعتراض ہرگز وارد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ جب باری تعالیٰ نے اپنے اس فرمان سے کہ

بالوالدين احساناً

انسان کیلئے واجب کر دیا کہ وہ اپنے والدین پر احسان کرے اور یہ ظاہر ہے کہ مارنا احسان نہیں بلکہ اس کی ضد ہے تو اس کیلئے قیاس کرنے کی ضرورت نہ رہی۔

اور میں نے اپنے سردار حضرت علی خواصؓ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ قیاس دونوں صاحبوں کے نزدیک خواہ وہ ہوں جو قیاس کے محتاج ہیں یا وہ جو قیاس کے محتاج نہیں۔ میزان کے دونوں مرتبوں میں داخل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس نے انسان کو اس کا مکلف بنایا ہے کہ وہ دلیلوں کی تلاش اور نظیروں کے اندر قرآن سے حکم نکالنے کی سعی کرے اس نے تشدید کی ہے۔ اور جس نے اس کا مکلف نہیں کیا اس نے تخفیف کی ہے۔ اور ہر زمانہ میں دونوں قسم کے لوگ موجود رہے ہیں۔ وہ بھی جو مسائل کے استنباط پر قادر ہیں اور وہ بھی جو اس سے عاجز ہیں۔

اور علامہ ابن حزمؒ نے فرمایا ہے کہ تمام وہ احکام جو مجتہدین نے قرآن سے نکالے ہیں شریعت ہی میں شمار کئے جائیں گے اگرچہ ان کے دلائل عوام پر مخفی ہوں۔ اور جس نے اس کا انکار کیا ہے تو اس نے حقیقت میں اماموں کو خطا وار ثابت کیا ہے کہ وہ ان امور کو جن کی خدا تعالیٰ نے اجازت نہیں دی شریعت میں داخل کرتے ہیں۔ اور اماموں کو خطا وار کہنے والا گمراہ ہے۔ حق یہ ہے کہ اس بات کا اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اگر امام ان احکام کی کوئی دلیل شریعت میں نہ پاتے تو ہرگز اس کو شریعت میں داخل نہ فرماتے۔

حاصل یہ ہے کہ استنباط احکام میں بھی میزان کے دونوں مرتبے جاری ہیں جس طرح قیاس میں۔ پس جو شخص یہ کہتا ہے کہ مجتہدین کے جس قدر احکام استنباطی ہیں وہ سب قائل اتباع ہیں وہ تشدید کو کام میں لاتا ہے۔ اور جو کہتا ہے کہ صرف وہی احکام واجب اتباع ہیں جن کی شریعت میں تصریح ہے یا ان پر علماء کا اجماع ہے تو اس نے تخفیف کی ہے لیکن پوری تخفیف نہیں کی۔ اس لئے کہ اس نے یہ نہیں کہا جن کی شریعت میں تصریح نہیں وہ ناجائز و حرام ہیں بلکہ اس کا قول اس قسم کا ہے کہ

فمن تطوع عبداً فهو عبده

جو شخص فدیہ میں زیادتی کرنی چاہے تو یہ اس کیلئے اور زیادہ اچھا ہے۔

اور تمام تعریضیں پروردگار عالم ہی کیلئے ہیں۔

فصل اس بیان میں کہ اس میزان پر عمل نہ کرنے والا نواب میں ناقص اور علماء کے ساتھ بے ادب ہے

جو شخص اس میزان پر عمل نہ کرے اس طرح کہ تمام اقوال مربوطہ کو متروک العمل کر دے تو اکثر اس کو
نواب میں نقصان اور تمام ان نصاب کے ساتھ بے ادبی لازم آئے گی جو ان مربوطہ اقوال کے قائل ہیں۔ برخلاف
اس شخص کے کہ جو اس میزان پر عمل کرتا ہو۔ کیونکہ جس مربوطہ قول کو اس شخص نے عملاً چھوڑ دیا ہے وہ وہ حال سے
خالی نہیں یا وہ دین کے اعتبار سے احوط ہو گا یا غیر احوط ہو گا۔ پہلی صورت میں اس کا ترک کرنا فی ہر ہے کہ مناسبت
نہیں اور دوسری صورت میں احتمال ہے اس کے رخصت ہونے کا۔ اور اللہ تعالیٰ اپنی رخصتوں پر عمل کئے جانے کو
پسند فرماتا ہے چنانچہ حدیث میں گذر چکا ہے۔ بشرطیکہ رخصت پر عمل کرنے کی شرط موجود ہو۔

اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ ہر وہ سنت کہ مجتہدین نے جسے مسنون کیا ہو اور ہر وہ بدعت کہ جسے انہوں نے
حرام بتایا ہو جنت کے درجہ اور دوزخ کے عذاب کا سبب ہوتی ہے اگرچہ مقام میں تفاوت ہو۔ کیونکہ مجتہدین کی
مسنونہ سنت اور ان کی بیان کردہ بدعت کے مرتکب کم درجہ میں ہوں گے بہ نسبت اس سنت اور بدعت کے مرتکب
کے جس کو خود شارع نے بیان کیا ہو۔ چنانچہ اہل کشف نے اس کی تصریح کی ہے۔ پس جان لو اس کو اور ہر اس امر
پر جسے مجتہدین نے مسنون کیا ہو عمل کرو اور جسے انہوں نے مکروہ بتلایا ہو اس سے اجتناب کرو۔ اور ان سے دلائل
کے طالب مت بنو کیونکہ تم جب تک ان کے درجہ کو نہ پہنچو اور جس ماخذ سے وہ احکام لیتے ہیں وہاں سے تم بھی نہ
لینے لگو تو اس وقت تک تم کو انہی کے حلقہ اطاعت میں رہنا چاہئے۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے سنا ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ ائمہ نبیہم الرحمۃ کے تمام اقوال پر عمل کرو
اگرچہ ظاہر ان اقوال میں باہمی مخالفت نظر آتی ہو۔ بشرطیکہ ان پر عمل کرنے کی شرائط تم میں موجود ہوں تاکہ پورا
نواب تم کو حاصل ہو۔ تو اس شخص میں جو کل شریعت پر عمل کرتا ہو اور اس میں جو اکثر احکام کو رد کر کے متروک العمل
کر دیتا ہو کس قدر فرق بین ہے۔ کیونکہ ایک مذہب تمام دلائل کو حاوی ہرگز نہیں ہو سکتا اگرچہ اس مذہب کا صاحب

یہ کہہ دے کہ جو حدیث صحیح ہو وہ میرا مذہب ہے۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ امام کے بعد میں جن احادیث کی صحت ثابت ہوتی ہے تو اس امام کے پیرو ان پر عمل نہیں کرتے۔ حالانکہ یہ ان کے امام کے مقصد کے خلاف ہے۔ اس کو خوب سمجھ لو۔ (ابھی)

اگر کوئی شخص اس مکلف کے مستحق ثواب ہونے میں توقف کرے جو مجتہدوں کے اجتہاد میں سنن پر عمل کرتا ہو اور اس پر ہم سے دلیل کا طالب ہو تو ہم اس کو یہ جواب دیں گے کہ تم کو تمام اماموں کے ہدایت پر ہونے کا ایمان ہے یا نہیں۔ تو اگر وہ شخص صحیح اعتقاد کا ہے تو اس کو سوائے ہاں کہنے کے چارہ نہ ہوگا، تو پھر ہم اس سے کہیں گے کہ جب تم کو ان کے برحق ہونے پر ایمان ہے اور ان کے مذاہب صحیح ہونے کا یقین ہے تو اس کا بھی تم کو یقین کرنا پڑے گا کہ جو شخص اخلاص سے ان کے اقوال پر عمل کرے تو وہ سزاوارث ثواب اور جنت میں مراتب حاصل کرنے کا مستحق ہے مگر چہ اس میں شک نہیں کہ اس شخص کا مقام جو رسول اللہ ﷺ کی سنتوں پر عمل کرتا ہو اس شخص کے مقام سے جو مجتہدین کے اجتہاد پر عمل کرتا ہو بہت بلند اور اعلیٰ ہوگا۔ بالخصوص اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ

من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها

جو شخص کسی اچھے طریقے کی پیروی کرے اس کو اس کا بھی اجر ہے اور ان لوگوں کا بھی جو اس پر عمل کرنے والے

ہیں (آخر حدیث تک)

پس خوب سمجھ لو۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے والا ہے۔



فصل مومن کے لئے لازم ہے کہ ہر حدیث ثابت اور ہر استنباطی قول پر جس کی شرطیں موجود ہوں عمل کرے

مومن کو مناسب ہے کہ ہر اس حدیث پر جس کا ثبوت ہو اور ہر اس قول پر جو استنباطی ہو عمل کرے بشرطیکہ اس کی شرط موجود ہو۔ کیونکہ ہر قول اور ہر حدیث میزان کے مرتبوں میں داخل ہے۔ اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جب تم شارع کے کلام کو باہم مخالف دیکھو۔ یا کسی امام کا کلام آپس میں ایک دوسرے کا متناقض دیکھو۔ تو ان کو دو وقتوں پر حمل کرو تا کہ تناقض دور ہو جائے کیونکہ شارع کے کلام میں تناقض نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اماموں کے کلام میں بھی مخالفت نہیں ہو سکتی۔ بشرطیکہ انصاف اور عالمانہ نظر سے دیکھا جائے نہ تعصب اور جہالت کی نظر سے۔ جیسا کہ گذر چکا۔

پھر فرمایا کہ آنحضرت ﷺ کے اس فرمان میں غور کرو جو ایک صحابی کے اس سوال کا جواب ہے کہ آپ نے اپنے پروردگار کو کیسا دیکھا۔ تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ نورانی دیکھتا ہوں میں اس کو۔ اور آپ نے بڑے بڑے صحابہ سے ارشاد فرمایا کہ میں نے اپنے پروردگار کو دیکھا۔ اور ان کے سوا غیر اکابر سے اس لئے ارشاد نہ فرمایا کہ کہیں وہ باری تعالیٰ کی جناب میں ایسے امور کو نہ خیال کرنے لگیں جو اس کی شان کے خلاف ہیں۔

اور ان اقوال کی نظیروں میں سے جو بظاہر باہم مخالف معلوم ہوتے ہیں ایک نظیر آنحضرت ﷺ کا حضرت ابو بکر صدیقؓ کو تمام مال خدا کی راہ میں دیے کی تقریری اجازت فرماتا ہے کیونکہ یہ قول بظاہر اس فرمان کے مخالف معلوم ہوتا ہے کہ جب کعب بن مالکؓ نے اپنی توبہ قبول ہو جانے کے بعد چاہا تھا کہ تمام مال خدا کی راہ میں صرف کر دیں تو آپ نے فرمایا:

امسک علیک بعض مالک فانہ خیر لک

کچھ مال اپنے پاس بھی رکھو تمہارے لئے یہی بہتر ہے۔

اور یہ حدیث

ابدء بنفسک ثم بمن تعول

پہلے اپنے نفس پر خرچ کرو پھر اپنے اہل و عیال پر

بھی اسی کی نظیر ہے کیونکہ یہ بظاہر خدا تعالیٰ کے قول کے مخالف معلوم ہوتی ہے کہ

يُؤْتِرُونَ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ

قابلِ مدح ہیں وہ لوگ جو اپنی جانوں پر خرچ کے اعتبار سے دوسروں کو زیادہ پسند کرتے ہیں
اور پہلے دوسروں پر خرچ کرتے ہیں۔

تو ان میں میزان کے دونوں مرتبوں کی جہت سے اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان

ابداً بنفسك الخ

ان صحابہ کو خطاب ہے کہ جو اس حدیث پر پورے طور سے عمل کرنے والے ہیں

الا قربون اولیٰ بالمعروف ولا اقرب الیک من نفسك

یعنی نزدیک تر ہوگے زیادہ مستحق ہیں اور تیرے نفس سے زیادہ نزدیک تجھ سے کون ہو سکتا ہے

اور باری تعالیٰ کا فرمان

يُؤْتِرُونَ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ

اکابر صحابہؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ کو خطاب ہے۔ اور ان لوگوں کی اس پر مدح اور تعریف اس وجہ سے
فرمائی کہ تاکہ یہ لوگ غل کے اس گڑھے سے نکل جائیں جس پر دنیا میں ان کی نظروں کا رجحان اور میلان ہے۔ اور
اس سے نکل جانے کے بعد پھر ان کو ابتداءً بالنفس کا حکم فرمایا۔ اس لئے کہ نفس حق تعالیٰ کی امانت ہے جو ان کے
پاس رکھی ہے اور ماسوائے ان کے کوئی چیز امانت نہیں ہے۔ ہاں جو ارادہ پڑوس میں ضرور ہے۔

اور میں نے سیدی علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جب کوئی کامل شخص اپنی ذات پر ظلم کرے اس طرح
کہ اپنے اوپر غیر کو حق دے تو پروردگار عالم اس سے اس عدل اور انصاف کو چھوڑ دینے کا مواخذہ
کرے گا جس کا اس نے حکم دیا تھا۔ برخلاف مرید کے کہ اس کو اس بارہ میں اس رعایت سے مہلت دیدی گئی ہے
کہ وہ مرضیات باری تعالیٰ کے حاصل اور مافوق الطاقات عبادات کی برداشت کرنے میں نفس کی سرکشی کرتا ہی رہتا
ہے۔ بلکہ اس مرید کو اس ایثار پر ثواب دیا جائے گا۔ اور جب وہ سلوک کی اس انتہاء پر پہنچ جائے جو بمنزلہ اس شخص
کے مقصد کے ہے جو بادشاہ کے مکان میں پہنچ کر اس بات کی تمیز کر لے کہ یہی وہ شخص ہے جس سے میری حاجت
برآئی ہوگی۔ تو اس کو حکم کیا جائے گا کہ پہلے اپنے نفس پر احسان کر۔ کیونکہ پروردگار عالم کی عالی درگاہ تک پہنچانے
کیلئے یہی سواری بنا تھا۔ اور آنحضرت ﷺ کا بھوک کی وجہ سے اپنے بطن مبارک سے پتھر باندھ لینا اور آپ کے
دیگر مجاہدات اپنی امت کو شریعت کی تعلیم دینے کی غرض سے تھے ورنہ اگر آپ اپنے اسی بلند مقام پر ٹھہرے رہتے جو
آپ کے اور پروردگار کے معاملے کی خاص جگہ ہے اور نیچے کے مقام میں تنزل نہ فرماتے تو آپ کی امت کے اکثر
حصہ پر آپ کے اجراع میں سچائی اور اخلاص دشوار ہوتا۔ (پہلی)

فصل اس کا جواب کہ شریعت کے اس سرچشمہ پر جہاں سے تمام مجتہدین پانی لیتے ہیں کیونکر آگاہی ہو سکتی ہے

اگر کوئی کہے کہ شریعت کے اس سرچشمہ پر جہاں سے تمام آئمہ مجتہدین آگاہی کرتے ہیں کیونکر آگاہی ہو سکتی ہے۔ اور ہم اس بات کو بطور کشف و یقین کے نہ بطور تسخیم محض کے کیونکر معلوم کر سکتے ہیں کہ مجتہدین رحمہم اللہ کے تمام مذاہب صحیح ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ تم کو چاہئے کہ کسی ایسے کامل شیخ کے ہاتھ پر بیعت ہو جاؤ جو ہر حرکت اور سکون کی ترازو اور اس کے کانٹے سے واقف ہو۔ اور شرط یہ ہے کہ مرید کی جان اور مال اور اس کے اہل و عیال اسی کے سپرد کر دے کہ وہ مرید ان میں جو چاہے تصرف کرے اور مرید کا دل اس امر کے اہل و عیال اسی کے سپرد کر دے کہ وہ مرید ان میں جو چاہے تصرف کرے اور مرید کا دل اس امر کیلئے خوب کھلا ہوا ہو اور کسی قسم کا کھٹکا اس میں نہ رہے۔ اور جو شخص ایسا ہو کہ اپنے مرید کو بیوی کے طلاق دینے اور مالی حق ساقط کرنے کا حکم دے اور وہ اس پر توقف کرے تو وہ اس چشمہ شریعت کے راستہ کی ذمہ داری نہیں پاسکتا۔ اگرچہ ہزار سال تک خدا تعالیٰ کی عبادت کرتا رہے الا ماشاء اللہ۔

اگر کوئی کہے کہ کیا اس حالت میں کچھ اور بھی شرط ہیں جن کے بغیر چشمہ شریعت پر آگاہی نہیں ہو سکتی۔ تو جواب یہ ہے کہ ہاں ایک شرط یہ بھی ہے کہ دن اور رات میں ایک لحظہ بے وضو نہ رہے، اور جب تک سلوک میں رہے تو بلا ضرورت افطار نہ کرے، اور جب تک اضطرابی حالت کے آثار نہ پاوے اس وقت تک کچھ نہ کھاوے، اور ایسے شخص کا کھانا نہ کھاوے جس کے کسب میں تقویٰ نہ ہو، جیسے وہ شخص جس کو لوگ پرہیزگار اور نیک سمجھ کر کھانا کھاتے ہوں یا وہ شخص جو کسی ایسے شخص کے ہاتھ پر بیعت کرے جس میں تقویٰ نہ ہو جیسے کاشیکار لوگ اور حاکموں کے مددگار۔ اور ایک شرط یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ایک لحظہ غافل نہ ہو بلکہ دن اور رات اس کے مراقبہ میں لگا رہے۔ پس کبھی اپنے نفس کو مقام احسان میں حاضر کرے۔ اس طرح کہ گویا اس کو دیکھ رہا ہے اور کبھی مقام ایقان میں حاضر کرے جس کا مرتبہ بعد احسان کے ہے۔ پھر اس بات پر یقین کرے کہ میں پروردگار کو دیکھ رہا ہوں نہ یہ کہ میں اپنے سامنے موجود دیکھ رہا ہوں۔ کیونکہ اس میں باری تعالیٰ کی کامل تشریہ ہے۔ برخلاف اس کو سامنے موجود جاننے کے۔ اس لئے کہ اس کے سامنے وہی صورت حاضر ہو سکتی ہے جو اس کے خیال میں تھی ہو اور وہ ذات اس قسم کے خیالات اور خطرات سے برتر اور بالا ہے۔ پس خوب سمجھو۔

حضرت شعرانی کے اپنے حالات:

اگر کوئی کہے کہ اس میزان والے کے سلوک کی کیا کیفیت ہے تو جواب یہ ہے کہ میں نے اس میزان کو سب سے پہلے خضر علیہ السلام سے علمی اور ایمانی اور تعلیمی حیثیت سے حاصل کیا۔ پھر میں نے اپنے سید حضرت علی خواصؑ سے سلوک طے کرنا شروع کیا۔ یہاں تک کہ میں اصل سرچشمہ شریعت پر بطریق ذوق و کشف مطلع ہو گیا اور اس کا ایسا یقین کیا کہ اس میں کچھ بھی شک نہ رہا۔ اور کئی سال تک میں نے اپنے نفس سے مجاہدہ کیا۔ چنانچہ میں نے اپنے حجرہ کی جہت میں ایک دسی باندھ لی تھی جب میں وہاں بیٹھتا تھا اس کو اپنی گردن میں ڈال لیتا تھا تاکہ میرا پہلو زمین سے نہ لگ جائے۔ اور تقویٰ میں اس قدر ترقی تھی کہ جب مجھ کو اس قسم کا کھانا جو میرے مرتبہ اور مقام کے لائق تھا نہیں ملتا تو مٹی چھانک لیتا تھا۔ لیکن خدا کی شان کہ مجھے اس مٹی میں ایسی چکنائیت معلوم ہوتی تھی جیسی گوشت اور تھگی اور دودھ میں ہوتی ہے۔ اور مجھ سے پہلے اس قسم کا تقویٰ حضرت ابراہیم بن ادھمؒ کر چکے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے جب اپنے دروغ کے مناسب کھانا نہ پایا تو بیس روز تک صرف مٹی چھانکتے رہے۔ (انہی) اسی طرح میں کسی حاکم کی عمارت کے سایہ میں ہو کر نہیں گذرتا تھا اور جب سلطان غوری نے ہدرسد اور نیلے گنبد کے درمیان چھتا بنوادیاتو میں سوق وراقین (جو ایک بازار کا نام ہے) میں ہو کر جاتا تھا اور سوق شرب (یہ بھی ایک بازار کا نام ہے) کے راستہ سے نکلتا تھا اور اس چھتے کے سایہ میں داخل نہیں ہوتا تھا۔ ایسے ہی تمام عالموں اور امراء اور ان کے معاونین میں سے کسی کی عمارت کے نیچے ہو کر نہیں گذرتا تھا۔ اور جب تک کسی چیز کے متعلق پوری تحقیق نہ کر لیتا تھا اس وقت تک کھانا نہ تھا۔ اگرچہ اس بارہ میں شریعت نے رخصت دی ہے۔ لیکن میں اس پر اکتفا نہ کرتا تھا۔ اور خدا کا شکر ہے کہ اب تک میں اسی حالت پر ہوں۔ لیکن بہ نسبت پہلے کی مرتبہ میں فرق ہے۔ کیونکہ پہلے میں اس چیز کے مالک کا قبضہ دیکھتا تھا کہ یہ شخص کس صورت سے اس کا مالک بنا ہے اور اب صرف اس شخص کی بویا اس کی رنگت یا ذائقہ سے تمیز کر لیتے ہوں۔ اگر وہ شے حرام ہوتی ہے تو اس کی بونہایت ناپاک ہوتی ہے اور اگر حلال ہوتی ہے تو اس بونہایت پاکیزہ ہوتی ہے۔ اور اگر وہ شے مشتبہ ہوتی ہے تو اس کی بوجرام کی بد سے ناپاکی میں کم ہوتی ہے۔ تو شخص ان علامات کو دیکھ کر ان کے موافق عمل کرتا ہوں۔ مانک کے احوال اور اس کے کسب میں غور کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن مجھ کو اس پر اعتماد نہیں اس لئے کہ یہ اسی کا فضل ہے اور علی قابل تعریف ہے۔ جب میں چلتے چلتے ان مراتب تک پہنچ گیا اس وقت میں نے اپنے دل کی آنکھ سے شریعت ظاہرہ کے اس سرچشمہ کو دیکھا جہاں سے ہر عالم کا قول نکلا ہے۔ اور ہر عالم کیلئے وہاں ایک ایک نالی بنی ہوئی ہے۔ جب مجھ کو کامل یقین ہوا کہ تمام اقوال علماء برحق کے شریعت ہی شریعت ہیں اور ہر محمد حق کو پہنچنے والا ہے اور کوئی مذہب شریعت سے بہ نسبت دوسرے مذہب کے زیادہ قریب نہیں ہے۔

اگرچہ ایک ہزار شخص میرے مقابلہ میں جدال کی غرض سے اٹھیں اور کہیں کہ فلاں مذہب کو فلاں مذہب

پر ترجیح ہے اور اس پر کوئی واضح دلیل نہ آدین تو بھی میں دل سے ان کے قول کو برتر تسلیم نہ کروں اور اگر مان بھی
لوں تو محض ظاہر داری کے طور پر جس سے ان کی الجبونی اور فی طر مقصود ہو اور اتنا کہہ دوں کہ جس مذہب پر تم ہو اس کو
ترجیح ہے یعنی صرف انہی کے نزدیک نہ میرے نزدیک۔

اور مجملہ ان بہت سی نالیوں کے جو میں نے شریعت کے سرچشمہ سے نکلتی دیکھی ہیں ان تمام مجتہدین کی
نالیوں بھی ہیں جن کے مذاہب پرانے ہو گئے۔ مگر اتنی بات ضرور ہے کہ شکل ہو کر پتھر بن گئی ہیں۔ اور جو نالیاں
جاری ہیں وہ صرف حضرات ائمہء ربوئی ہیں۔ تو اس سے میں نے اخذ کیا ہے کہ ان حضرات کے مذاہب بقیامت
باقی رہیں گے۔

اور ایک بات یہ قابل ذکر ہے کہ ائمہ کے اقوال نالیوں کے اندر نہیں ہیں۔ بلکہ ان سے باہر ہیں۔
چنانچہ اس کی صورت اس فصل میں آجائے گی جس میں مذاہب علماء کے شریعت سے متصل ہونے اور اپنے اوپر عمل
کرنے والوں کو جنت میں پہنچانے کی مثالیں بیان کی گئی ہیں۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

تو اب تمام مذاہب میرے نزدیک شریعت کے دریا سے اس طرح متصل ہیں جس طرح اگلیاں پتھلی
سے اور سایہ تیر سے متصل رہتا ہے۔ اور میں اپنے اس پرانے خیال سے رجوع کرتا ہوں جس سے میں اپنے
مذہب کو دوسروں پر ترجیح دیتا تھا۔ اور یہ جانتا تھا کہ تمام اماموں میں سے حق کو پہنچنے والا ایک ہی امام ہے۔ اگرچہ وہ
معین نہیں اور اس پر جو کچھ مجھ کو مسرت ہوئی وہ ابتداء ہی کی تھی۔

اس کے بعد جب میں ۱۳۹۹ھ میں بیت اللہ شریف حج کرنے گیا تو مقام حجر اسود میں میزاب کعبہ
کے نیچے کھڑے ہو کر خدا تعالیٰ سے زیادتی صبر کی دعا کی تو درمیان زمین و آسمان کسی شخص کو یہ کہتے سنا

اے ایکفیک انا اعطیناک میزانا فقر ربھا سألوا احوال المجتہدین واتباعهم الی یوم

القیامۃ لا تری لہا ذالفا من اهل عصرک

ترجمہ: کیا تجھ کو یہ کافی نہیں کہ ہم نے تجھ کو ایسی میزان عطا کی ہے کہ تمام مجتہدین اور ان کے تابعین کے جو

قیامت تک ہوتے رہیں گے تمام اقوال اس سے درجہ ثبوت کو پہنچیں گے۔ لیکن وہ میزان ہوگی کہ تیرے ہم

عصر لوگوں کے مذاق کے موافق نہ ہوگی۔

تو میں نے جواب میں کہا کہ

حسبی استزیلہ ربی

مجھ کو یہ کافی ہے میرے پروردگار سے کچھ اور مانگتا ہوں۔ (اتنی)

اگر تم کہو کہ اس تقریر سے ثابت ہوا کہ بعض کمزور مقلد جو اس سرچشمہ سے محجوب ہیں اور اس پر مطلع نہیں

ہوتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے اور چشمہ کے مابین ایک غلیظ پردہ جا چکا ہے جو اکل حرام اور اکل مشہیات اور

ارکاب خلاف شریعت سے پیدا ہوا ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں بی شک اسی طرح ہے۔

اگر تم کہو کہ وہ شخص جو حلال مال کھاتا ہے اور سناہوں سے بچتا ہے لیکن اس نے سلوک طے کرنے کیلئے کسی کو اپنا شیخ بنایا کیا شریعت کے سرچشمہ پر مطلع ہو سکتا ہے تو جواب یہ ہے کہ بندہ کے بلند مقامات میں پہنچنے کیلئے دو چیزیں ذریعہ بنتی ہیں یا خدا کی کشش یا سچے بزرگوں کے ہاتھ پر سلوک طے کرنا۔ کیونکہ بندوں کے اعمال میں غلطیاں لگی ہوتی ہیں اگر کوئی اپنی عبادت سے غلتوں کے دور کرنے پر قادر ہو جائے تو بھی وہ تہید کے دائرہ میں مقید ہونے کی وجہ سے سرچشمہ شریعت پر آگاہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس مقلد اور چشمہ کے مابین امام حاکم ہے۔ اور اس سے تجاوز کر کے چشمہ تک نہیں پہنچ سکتا مگر اس وقت کہ جب یہ مقلد کسی ایسے شخص کے ہاتھ پر جو اکابر ائمہ عارفین میں سے ہو اور مرتبہ میں بہت بلند ہو سلوک طے کرنے لگے۔ چنانچہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور بندہ کو ہر مجتہد کے برحق ہونے کا اعتقاد ہو نہیں سکتا۔ جب تک کہ سلوک کو طریقہ مذکورہ سے طے کرتے کرتے مقام شہود تک نہ پہنچ جائے۔

اگر تم کہو کہ جو شخص چشمہ شریعت اوٹی کے کنارہ پر پہنچ گیا ہو تو کیا وہ اس بارہ میں مجتہدین کے برابر ہوگا کہ وہ بھی اس چشمہ سے آغیری کرے۔ کیونکہ جس کا قدم ولایت محمدیہ میں پہنچ جاتا ہے تو وہ احکام شریعہ کو کسی جگہ سے اخذ کرنے لگتا ہے جہاں سے مجتہدین لیتے ہیں۔ اور تمام علماء کی تقلید سے اپنی گردن کو آزاد کر دیتا ہے۔ صرف آنحضرت ﷺ کی تقلید باقی رہتی ہے۔ پھر اگر کسی ولی کے متعلق یہ کہا جاتا ہو کہ وہ شفا شافعی تھے یا حنفی تھے تو یہ اس وقت کے اعتبار سے سمجھو کہ جب تک وہ کمال تک نہ پہنچے تھے۔

اور میں نے اپنے شیخ علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ کوئی ولی مقام کمال تک نہیں پہنچتا جب تک کہ تمام احادیث رسول اللہ ﷺ کے ماخذ کو قرآن شریف سے نہ جان لے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ

ما فرطنا فی الكتاب من شیء

ہم نے کسی چیز کو قرآن شریف میں ذکر کرنے سے نہیں چھوڑا

شریعت کے بیان کردہ تمام احکام میں سے ہر حکم کا ماخذ قرآن شریف میں ولی کامل کو معلوم ہوتا ہے یہی حال حضرات ائمہ مجتہدین کا ہے۔ کیونکہ اگر وہ ہر حکم کے ماخذ سے واقف نہ ہوتے تو جن جن احکام کی حدیث میں تصریح نہیں ہے ان کے استنباط پر کیسے قادر ہوتے۔ پھر فرمایا کہ یہ کامل کے واسطے بہت بڑی منقبت کا باعث ہے اس لئے کہ وہ قرآن شریف کے دندہ ماخذوں سے واقف ہونے میں شارع کا شریک ہے اور کیوں نہ ہو جب کہ وہ رسول اللہ ﷺ کا علم میں وارث ہے۔ (انجمن)

اگر کوئی سوال کرے کہ کیا اس شخص کے واسطے جو شریعت کے چشمہ سے واقف نہیں ہے کسی ایک معین مذہب کا مقلد ہونا جائز ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں بلکہ واجب ہے تاکہ خود بھی گمراہ نہ ہو اور دوسرے کو بھی گمراہ نہ کرے۔ پس تم کو چاہئے کہ ان مقلدین کو جو اس چشمہ سے محجوب ہیں معذور جانو۔ کیونکہ تم کو ان کے اس قول کی حقیقت معلوم ہوگئی کہ برحق امام ایک ہے اور باقی خطا پر ہیں۔ اگر چہ احتمال ہر ایک میں ہے کہ شاید مسئلہ مختلف فیہا

میں یہی حق پر ہو۔

اس لئے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ حق کو پہنچنے والا ایک ہی امام ہے اگرچہ معین نہیں اور باقی خطا پر ہیں مگر ان کے حق پر ہونے کا احتمال ضرور ہے۔ اس کے سلوک کی انتہاء نہیں ہوئی ابھی تک وہ راہ میں ہی ہے۔ اور جو یہ کہتا کہ

کل مجتہد مصیب

ہر مجتہد حق پر ہے

تو وہ اپنے سلوک کی رفتار ختم کر کے دائرہ تقلید سے خارج ہو گیا ہے اور اس نے مشاہدہ کر لیا ہے کہ تمام علماء اسی ایک سرچشمہ سے اپنے اپنے علوم کی نہریں نکالتے ہیں۔ ان دونوں مخلصوں کے اقوال میں سے کسی ایک قول کو غلط اور دوسرے کو صحیح کہنے کی ضرورت نہیں۔ اس پر تم کو خدا تعالیٰ کا شکر کرنا چاہئے۔ والحمد للہ رب العالمین۔

اب ہماری گزشتہ تقریر سے خوب واضح ہو گیا کہ ہر اس عالم کیلئے جو شریعت کے اصل سرچشمہ کا طالب ہو یہ بات ضروری ہے کہ اپنا ایک شیخ بناوے اگرچہ اہل زمان کا اس کے علم و عمل اور زہد و تقویٰ پر اتفاق ہی کیوں نہ ہو چکا ہو اور اگرچہ قطب اکبر کے لقب سے اس کو مقلد کر چکے ہوں۔ کیونکہ قوم (قوم سے مراد صوفیان کرام ہیں) کیلئے چند شروط ہیں جن کو محققین کے سوا وہ لوگ نہیں جانتے جو دعویٰ اور وہموں میں قوم کے شریک ہیں۔ جس میں وہ شرطیں موجود ہوں وہ ان کے نزدیک قطب ہے۔ حالانکہ بعض مرتبہ وہ ایسے شخص کو قطب کہہ دیتے ہیں جس میں اتنی بھی صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ کسی قطب کا مرید بھی ہو سکے۔ بلکہ بعض محققین کا بیان ہے کہ قطب خود اپنے ذاتی مقامات کا احاطہ نہیں کر سکتا چہ جائیکہ دوسرے کے مقامات کا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بندگی میں صفات قطبیہ ربوبیت کے صفات کے مقابل ہیں۔ تو جس طرح صفات ربوبیت غیر محدود ہیں اسی طرح صفات قطبیت اور صفات عبودیت بھی غیر متناہی ہیں۔ (انجمن)

والحمد للہ رب العالمین۔



فصل اس سوال کا جواب کہ جب پیر تمام اماموں کے اقوال ایک چشمہ سے نکلتا دیکھ کر تو اب شنی چھوڑ دے تو مرید کو کسی معین مذہب کی تقلید کا حکم کیونکر دے سکتا ہے

اگر کوئی کہے کہ جب ولی تقلید کو چھوڑ دے اور تمام مذہب کے معینی اور کشتی طور پر ایک دریائے نکلے دیکھ کر اس بات کا یقین کر لے کہ تمام مذہب صحیح ہونے میں برابر ہیں تو مرید کو کسی معین مذہب کی تقلید کا حکم کیونکر کر سکتا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ مرید کو اس کا حکم کیا جانا اس کیلئے رحمت ہے اور مقصود کے قریب ہو جانے کا باعث ہے تاکہ اس کی دلجمعی ہو اور ایک ہی مذہب میں رہ کر سلوک کا راستہ طے کر لے۔ اور شریعت کے اس سرچشمہ تک بہت جلد پہنچ جائے جہاں سے اس کے امام نے اپنے مذہب کو حاصل کیا ہے۔ اس لئے کہ مجتہد کی شان یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے قول کو دوسرے مجتہد کے قول پر مبنی نہیں کرتا ہے اگرچہ اس کے مذہب کو صحیح جانتا ہے تاکہ اس کے مقلدین کے دل پریشان نہ ہو جائیں۔

اور علماء نے بیان کیا ہے کہ جو شخص تھوڑی مدت ایک مذہب کی پابندی کرتا ہو اور تھوڑی مدت دوسرے مذہب کی، یا کوئی شخص ہو کہ اس نے کسی دور دراز جگہ کا قصد کر کے سفر اختیار کیا جب ایک گھنٹہ راستہ طے کر چکا تو اس نے سوچا اور خیال کیا کہ اگر میں اس راستہ سے جاتا تو مقصد تک جلد رسائی ہوتی۔ چنانچہ اس خیال سے واپس لوٹا اور اس قریب راستہ کے کنارے پہنچ کر مقصد کی طرف چلنا شروع کیا جب گھنٹہ راہ تک پہنچا تو پھر اس کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ تیسرا راستہ اور بھی زیادہ نزدیک ہے تو پھر لوٹا جس طرح پہلے لوٹا تھا اور وہی طرح پھر تو وہ پیش آیا علیٰ ہذا القیاس۔ تو ایسا شخص عنقریب اپنی تمام عمر راستہ ہی میں تمام کر دے گا۔ اور ہرگز اس معین مقصود تک نہیں پہنچے گا جو شریعت کے اصل سرچشمہ کی مثال ہے جہاں اس کا امام اور اس کے سوا اس مذہب والے حضرات پہنچ چکے ہیں۔

علاوہ بریں یہ بات کہ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کو اختیار کرنے میں اس امام کی ہنک ہے جس کے مذہب کو چھوڑا ہے۔ چنانچہ اس کی تفصیل فصل

حکم المنتقل من مذهب الی مذهب

میں انشاء اللہ آجائے گی۔

اس جگہ کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ شخص تمام ائمہوں کے برحق ہونے کا دل سے معتقد ہوتا۔ تو اس پہلے
مذہب کو ہرگز نہ چھوڑتا۔ بلکہ اس پر یقین رکھتا کہ جس مذہب پر عمل کیا جاوے اور جس کی پیروی کی جائے وہ ضرور
جنت میں پہنچنے کا وسیلہ ہے۔ چنانچہ اس کا بیان اس باب کے آخر فصل

الامثلة المحسوسة للمیزان

میں آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

اور میں نے اپنے شیخ علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ علماء شریعت نے طالب علم کو ایک معین مذہب کی
پیروی کا حکم اور علماء حقیقت نے مرید کو ایک معین شیخ کی پیروی کا امر محض اس وجہ سے دیا ہے تاکہ مقصود کا راستہ
نزدیک ہو جائے۔ کیونکہ شریعت کے سرچشمہ یا خدا تعالیٰ کے دربار معرفت کی مثال ہتھیلی کی سی ہے۔ اور مجتہدین کے
مذہب اور شیوخ کے طریقوں کی مثال انگلیوں کی سی ہے۔ اور کسی مذہب کے ساتھ مشغول رہنے یا کسی شیخ کے طریق
حاصل کرنے کے زمانوں کی مثال ایسی ہے جیسے انگلیوں کی پوروں کی گرہیں اس شخص کے واسطے جو انگشت کے سر سے
چھوٹنے کی ابتداء کرتا ہوا ہتھیلی تک پہنچنا چاہے۔ کیونکہ ہر گرہ انگشت کی بمنزلہ چشمہ شریعت یا معرفت خداوندی کے
ٹکٹ راستہ کی ہے۔ کیونکہ ہر انگشت میں تین گرہیں ہیں ان کے بعد مقصد ہے جس کی مثال ہتھیلی کی ہے۔

تو جب مرید کے سلوک اور طالب علم کی عبادت اور اصل مقصود یعنی چشمہ شریعت یا معرفت خداوندی
تک پہنچنے کی مدت مثلاً تین سال ہوں تو اگر یہ مرید طالب علم ایک معین شیخ کے اتباع میں یہ تینوں سال گزار دے گا
تو ایک دن ضرور مقصد تک پہنچے گا۔ برخلاف اس شخص کے جو ایک سال ایک مذہب یا ایک شیخ کی پیروی کرتا رہے
پھر دوسرے سال دوسرے کی پیروی اختیار کرے اور تیسرے سال تیسرے کی۔ تو اس نے ایک مذہب یا ایک شیخ
سے رجوع کر جانے اور دوسرے کی طرف متوجہ ہونے کے سبب سے مقصد کو فوت کر دیا۔ اس لئے کہ یہ پہلے گذر
چکا ہے کہ ایک شیخ یا مجتہد دوسرے کے مذہب پر بنا نہیں کرتا یعنی یہ مطلب کہ جس قدر راستہ وہ طے کر چکا ہے اس کو
باقی رکھ کر وہیں سے آگے چلائے ایسا نہیں ہوتا بلکہ اس کو لوٹنا کرنا ہی راہ لے جاتا ہے۔ تو گو یا وہ شخص تینوں سال پہلی
ہی گرہ پر مقیم رہا ان تین گروہوں میں سے جن کی ہر گرہ بمنزلہ ٹکٹ راستہ کی ہے۔ اور اگر وہ شخص ایک ہی شخص پر
مداومت کرتا تو ضرورتاً تین مدت میں مقصد تک پہنچ جاتا۔ اور شریعت کے بڑے چشمہ پر جا کر ٹھہرتا اور تمام مذہب کی
حقانیت کا معترف ہو جاتا پس سمجھ لو۔ والحمد للہ رب العالمین۔

فصل اس سوال کا جواب کہ احکام شریعت و طریقت کے سوا کیا اور علوم میں بھی میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں

اگر تم کہو کہ یہاں تک علماء احکام شریعت و طریقت کا بیان تھا۔ تو ان علوم کے بارہ میں تمہاری کیا رائے ہے جو شریعت کے لئے لوازمات میں سے ہیں۔ جیسے علم اصول، علم نحو، علم معانی و بیان۔ کیا ان میں بھی احکام شریعت کی طرح میزان کے دونوں مرتبے (تخفیف و تشدید) جاری ہوتے ہیں یا نہیں؟

تو جواب یہ ہے کہ ہاں جاری ہوتے ہیں اور شریعت کے تمام علوم آلیہ میں جیسے علم لغت و علم نحو وغیرہ تخفیف و تشدید موجود ہے۔ چنانچہ عرب کے کلام اور لغات میں سے بعضے فصیح ہیں اور بعضے اصح ہیں۔ اور انہی میں سے بعض ضعیف ہیں اور بعض اضعف۔ تو جس نے قرآن و حدیث کے علاوہ عوام کو لغات نصیر کا مکلف کیا ہے تو اس نے ان پر تشدید کی ہے۔ اور جس نے اس بارہ میں مساحت کی ہے اس نے تخفیف کا برتاؤ کیا ہے۔

رہا قرآن و حدیث تو ان کو اس طرح پڑھنا کہ کسی حرف کی ادائیگی میں غلطی ہو، بالاتفاق ناجائز ہے۔ مگر جب پڑھنے والے کی زبان ایسی خراب ہو کہ اس کو صحیح تلفظ کی تعلیم امکان سے باہر ہو تو اس وقت مجبوری ہے۔ جیسا کہ کتب فقہ میں مرقوم ہے۔ اسی طرح جس نے طالب علم کو علم نحو وغیرہ میں تبحر پیدا کرنے کا حکم دیا ہے اس نے تشدید کی ہے اور جس نے اس بارہ میں مساحت کی ہے اور صرف اسی پر اکتفا کیا ہے کہ محض اس قدر اعراب سے واقفیت کی ضرورت ہے جن کی عبارت میں حاجت ہوتی ہے تو اس نے تخفیف کی ہے۔

اور اس قسم کے علوم حاصل کرنا دو قسم پر ہے:

(۱) ایک فرض کفایہ (۲) دوسرا فرض عین

فرض کفایہ کی مثال تو ظاہر ہے۔ اور فرض عین کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی مبتدع جو شریعت سے کسی بدعت کو ثابت کرتا ہو مناظرہ کی غرض سے علماء شریعت کے مقابلہ میں آئے اور قرآن و حدیث کے معانی میں بحث کرے تو اس وقت ان علوم کا پڑھنا ان علماء کیلئے جن پر مناظرہ کا دار و مدار ہے فرض عین ہے۔

اور جب کوئی بدعتی موجود نہ ہو یا ہو لیکن علماء کی ایک جماعت کو اس کا حال معلوم نہ ہو تو اس وقت واقفین کے سوا غیر واقفین پر ان علوم کا سیکھنا فرض کفایہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ شریعت کی مثال ایک بڑے شہر کی سی ہے اور یہ علوم آلیہ مانند دہدہموں کی ہیں جو اس شہر کے اطراف و جوانب میں اس غرض سے لگے ہوئے ہیں تاکہ اس دشمن کو جو

بہ نسبت فساد اس میں داخل ہوتا چاہے اندر نہ جانے دیں۔

اگر تم سوال کرو کہ اگر کوئی طالب علم دو حدیثیں یاد و قول یا زیادہ ایسے پادے کہ جن میں یہ نہ معلوم ہو کہ
کوئی حدیث ناسخ ہے اور کوئی منسوخ اور کونسا قول متاخر ہے اور کونسا مقدم تو اس وقت کیا کرے۔

تو جواب یہ ہے کہ ایسی حالت میں یہ کرنا چاہئے کہ گاہے اس حدیث اور قول پر عمل کرے اور گاہے دوسرے
حدیث اور دوسرے قول پر۔ اتنی بات ضرور ہے کہ جس حدیث یا قول کو امر و نہی کے اعتبار سے احوط دیکھے اس کو عمل
میں مقدم رکھے۔ یعنی یہ مطلب کہ اس حدیث یا قول کو جس میں زیادہ احتیاط نہ ہوئی الجملہ متروک العمل کر دے۔

اگر واقع میں کوئی حدیث منسوخ ہو یا کوئی قول ایسا ہو کہ اس سے مجتہد نے رجوع کر لیا ہو لیکن مقلد کو خبر نہ
ہو تب بھی دونوں پر عمل کرنا چاہئے۔ ان پر عمل کرنا ناسخ یا رجوع کے منافی نہیں۔

اگر تم سوال کرو کہ پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ ولی کامل مقلد نہیں ہوتا بلکہ اپنا علم اسی سرچشمہ سے
حاصل کرتا ہے جہاں سے آئمہ مجتہدین حاصل کرتے ہیں۔ حالانکہ ہم بعض اولیاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ بعض اماموں کی
تقلید کرتے ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یا تو ولی مقام کمال تک نہیں پہنچا ہوتا یا پہنچ چکا ہوتا ہے لیکن
کسی مسئلہ میں کسی خاص امام کے مذہب کی پیروی کا ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس کے ادب کی غرض سے۔ کیونکہ
وہ امام اس ولی سے اس مسئلہ کے قائل ہونے میں سابق ہے اور پروردگار عالم نے اس کو امام اور مقتدا بنایا ہے۔ اور
کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ولی اس مسئلہ پر جو کسی امام کا مذہب ہو اس وجہ سے عمل کرتا ہے کہ وہ ولی اس کی دلیل سے آگاہ
ہو جاتا ہے۔ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ امام کی تقلید کر رہا ہے حالانکہ وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کو بذریعہ کشف اس مسئلہ کی
حقانیت ثابت ہو جاتی ہے۔ تو حقیقت میں وہ ولی شارع کی تقلید کرتا ہے نہ کسی امام کی۔ اور کوئی ولی شارع کے سوا۔
کسی اور سے علم حاصل نہیں کرتا۔ اور ہر ولی اپنے اوپر اس کو حرام جانتا ہے کہ کسی ایسے امر میں قدم رکھے جس میں
اس سے پہلے اور آگے رسول اللہ ﷺ قدم نہ رکھ چکے ہوں۔

ایک مرتبہ میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواصؒ کی خدمت میں عرض کیا کہ کس طرح صحیح ہے اور اس کی کیا
وجہ ہے کہ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ حضرت امام محمد بن حنبلؒ کی تقلید کرتے تھے اور شیخ محمد شافعیؒ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی
تقلید کرتے تھے۔ حالانکہ یہ دونوں صاحب قطب اکبر کے لقب سے مشہور ہیں اور اس مرتبہ کے شخص کی شان یہ
ہے کہ وہ کسی کی تقلید نہ کرے سوائے شارع کے۔

تو آپ نے جواب دیا کہ یہ دونوں حضرات کمال پر پہنچنے سے پہلے واقعی مقلد تھے لیکن بعد کمال پر پہنچ
جانے کے اصحابِ حال کے طور پر لوگ بھی سمجھتے رہے کہ اب بھی مقلد ہیں۔ حالانکہ وہ تقلید سے خارج ہو چکے
تھے۔ (ابھی) پس اس کو جان لو۔

فصل اس سوال کے جواب میں کہ جب تمام ائمہ شریعت کے سرچشمہ سے واقف ہیں تو باہم مناظرہ کی نوبت کیوں آئی

اگر تم کہو کہ ائمہ مجتہدین چونکہ شریعت کے سرچشمہ سے واقف ہیں اسلئے وہ سب کامل یقین والے ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ ان کی آپس میں مناظرہ کی نوبت آتی ہے۔ اور اس کے لئے مجالس مقرر کرتے ہیں۔ حالانکہ جو شخص سرچشمہ شریعت سے واقف ہو اور تمام مذاہب مجتہدین کے اس چشمہ سے متصل ہونے کا یقین کرنا ہو اس کی شان سے خلاف ہے کہ وہ دیگر اہل مذاہب سے مناظرہ کرے۔

تو جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مابین ائمہ مجلس مناظرہ اس وقت قائم ہوئی ہو کہ جب تک مقام کمال تک رسائی نہ ہوئی ہو اور نہ چشمہ شریعت سے تمام مذاہب کے متصل ہونے کا یقین ہوا ہو۔ کیونکہ مناظرہ کے لوازمات میں سے مقابل کی دلیل کو باطل کرنا ہے۔ ورنہ مناظرہ لغو اور بے سود ہے۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ مناظرہ کی مجلس مجتہد اور غیر مجتہد میں واقع ہوئی ہو اور اس سے مقصود مجتہد کا یہ ہو کہ غیر مجتہد کا نقصان دور ہو کر مبذل بہ کمال ہو جائے اور یہ مقصود نہ ہو کہ غیر مجتہد کی دلیل کو بالکل باطل کر دیا جائے۔ اور اس کا بھی احتمال ہے کہ مجلس مناظرہ اس غرض سے قائم ہوئی ہو کہ کسی خاص مسئلہ میں جو حکم افضل ہو وہ ثابت ہو جائے تاکہ اس پر ان میں سے کوئی خود بھی عمل کرے اور اپنے شاگردوں کو بھی اس پر عمل کرنے کا حکم کرے اس وجہ سے کہ وہ حکم مقام اسلام یا احسان یا ایمان یا ایقان میں زیادہ ترقی کا باعث ہو۔

تو حاصل یہ ہے کہ دو کاطوں کے درمیان اس قسم کا مناظرہ نہیں ہو سکتا جو مناظرہ کے لفظ سے قیاد ہوتا ہے بلکہ اس کے لئے ضرور کوئی اور خاص سبب ہوگا۔ اور اقرب یہ ہے کہ اکثر ان کا مقصود مناظرہ سے اپنے تعین کے ذہنوں کا تیز کرنا اور ان کو سمجھانا ہوتا ہوگا۔ جس طرح رسول اللہ ﷺ کسی کام کو محض بیان جواز کی غرض سے کرتے تھے اور اس سے امت کو افادہ مقصود ہوتا تھا۔ جیسے حدیث ما الا حسنان احسان کس چیز کا نام ہے اور حدیث ما الا ایمان ایمان کیا چیز ہے ما الا سلام اسلام کیا شے ہے۔

اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر مجتہد دوسرے مجتہد کے قول کو صحیح جانتا ہے اسی وجہ سے مشہور ہے کہ

المجتہد لا ینکر علی مجتہد

ایک مجتہد دوسرے مجتہد کا انکار نہیں کرتا

کیونکہ اس کو یقین ہے کہ میرا مقابل اپنے قول میں خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر ہے۔
اگر تم سوال کرو کہ کیا ایسے شخص کا جو شریعت کے چشمہ سے واقف ہو احکام شریعت کے کسی قاعدہ سے
ناواقف ہونا ممکن ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ایسے شخص کیلئے ہرگز درست نہیں کہ وہ اقوال علماء میں سے کسی ایک قول
کے مأخذ سے بھی ناواقف ہو۔ بلکہ اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ مجتہدین اور ان کے تابعین کے تمام مذاہب کو اپنے
دل سے ثابت کرے اور کسی کتاب میں دیکھنے کا محتاج نہ ہو۔ اس لئے کہ اس مرتبہ کا آدمی ہر قول کے شریعت کی
طرف منسوب ہونے کی وجہ سے کشفی اور یقینی طور پر جانتا ہے اور اس کو معلوم ہے کہ اس قول کے قائل نے قرآن و
حدیث کے کون سے مقام سے اس قول کو اخذ کیا ہے بلکہ وہ یہاں تک جانتا ہے کہ فلاں قول اسمائے الہیہ میں سے کون
سے نام مبارک کی جلوہ گاہ سے منسوب ہے جس سے اس کا ظہور ہوا ہے۔ یہی مقام ہے ان حضرات کا جو باری تعالیٰ
اور اس کے احکام کو اچھی طرح جانتے ہیں۔

اگر تم کہو کہ تمہاری گزشتہ تقریر کی بنا پر ہر شخص کو ائمہ مسلمین کے برحق ہونے کا عقیدہ رکھنا چاہئے تو کیا ایسا
شخص بھی اس اعتقاد میں صادق ہو سکتا ہے جو اپنے زعم میں تمام ائمہ مسلمین کے برحق ہونے کا معتقد ہو اور اپنے
امام کے سوا دوسرے کے اقوال پر عمل کرنے سے قنفر ہو؟ تو جواب یہ ہے کہ ایسا شخص اپنے عقیدہ میں صادق نہیں
ہے اور اس کا اعتقاد ناقصانہ اس کے نزدیک ہر قول پر عمل کرنا برابر نہ ہو کامل نہیں ہو سکتا۔

اگر تم کہو کہ کیا شخص مذکور پر واجب ہے کہ وہ کسی شیخ کامل کے ہاتھ پر سلوک طے کرے تاکہ مقام ایمان
اور مقام احسان اور مقام ایقان میں چشمہ شریعت کے مشاہدہ تک پہنچ جائے اس لئے کہ ان تمام مقامات مذکورہ میں
سے ہر مقام کیلئے ایک خاص چشمہ ہے جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے جس طرح ان میں سے ہر مقام کی عبادتوں کیلئے
خاص خاص شرطیں ہیں۔ چنانچہ اہل کشف اس کو خوب جانتے ہیں اور اسی سے ہر مجتہد کے برحق ہونے کا اعتقاد پیدا
ہوتا ہے۔ تو جواب دہی ہے کہ جس کی طرف پہلے اشارہ گذر چکا ہے کہ ہاں ایسے شخص پر شیخ کامل کے واسطے سے
سلوک طے کرنا واجب ہے تاکہ اس کی چشمہ شریعت تک رسائی ہووے۔ کیونکہ جو چیز واجب کے ادا کرنے کا
ذریعہ ہوتی ہے وہ بھی واجب ہوتی ہے۔ تو جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ ہر مسلمان کو تمام اماموں کے ہدایت پر
ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور اعتقاد کے صحیح ہونے کے واسطے اس کا جزم اور یقین لازم ہے۔ اور اس کا جزم تب
تک حاصل نہیں ہو سکتا کہ جب تک چشمہ شریعت کا مشاہدہ نہ کرے تو چشمہ شریعت کا مشاہدہ واجب ہے اور اس
مشاہدہ کے حصول کا ذریعہ یہی ہے کہ کسی شیخ کے ہاتھ پر سلوک طے کرے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔
والحمد للہ رب العالمین۔

فصل اس سوال کے جواب میں کہ مجلول آدمی جو یہ کہے کہ میں ان کے مضامین نام نہ کی کے مضامین نام نہ ہم نے کسی عالم سے سنے نہ اس کی صحت پر کوئی دلیل اولہ شرعیہ سے معلوم ہوئی تو ہم اس کو کیا جواب دیں

اگر تم کہو کہ جب ہم سے کوئی مجلول آدمی اس میزان کی صحت میں کلام کرے اور کہے کہ اس میں ایسا
مضمون ہے جس کو ہم نے اپنے بڑے بڑے علماء سے بھی نہیں سنا اور نہ کوئی دلیل اس کی صحت پر ہم کو قرآن مجید اور
حدیث شریف اور قواعد ائمہ سے معلوم ہوتی ہے۔ تو اس کو ہم کیا جواب دیں؟
تو جواب یہ ہے کہ اس سے کہو کہ ایک دلیل تو خدا تعالیٰ کا ہم سے اتفاق کا طلب کرنا اور اختلاف سے منع
کرنا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے کہ

فسرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحاً والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراہیم و
موسیٰ و عیسیٰ ان اقموا الدین ولا تتفرقوا لہ
ترجمہ تمہارے لئے وہی دین شروع فرمایا جس کی نوح علیہ السلام کو وصیت کی تھی۔ اور جس کی تیری طرف
ہم نے وحی کی ہے۔ اور جس کی ابراہیم اور موسیٰ علیہم السلام کو وصیت کی تھی یہ کہ تم دین کو قائم رکھو اور
اس میں متفرق مت ہو۔

مطلب یہ ہے کہ ایسی اختلافی رائیں نہ قائم کرو جو حدیث شریف اور قرآن مجید کے موافق نہ ہوں اور وہ
رائیں جن پر حدیث شریف اور قرآن کریم شاہد ہو تو ان کا اختلاف حقیقت میں دینی جمعیت کا سبب ہے نہ تفریق کا۔
اور دوسری دلیل میزان کی صحت کی باری تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ

یرید اللہ بکم الیسر ولا یزید بکم العسر
یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ کرتا ہے نہ دشواری کا
اسی طرح یہ قول بھی

وما جعل علیکم فی الدین من حرج
اللہ تعالیٰ نے دین میں کچھ بھگتی نہیں کی

اور یہ قول بھی

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ
پس ڈرو اللہ سے جس قدر طاقت رکھو

اور یہ فرمان بھی

لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا
اللہ تعالیٰ وسعت کے موافق نفس کو تکلیف دیتا ہے

اور یہ ارشاد بھی کہ

إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ
بے شک اللہ تعالیٰ لوگوں کے ساتھ مہربان اور رحم کرنے والا ہے

اور میزان کی صحت پر احادیث میں بہت سی دلیلیں ہیں۔ چنانچہ ان میں ایک یہ قول رسول اللہ ﷺ کا ہے کہ

الدِّينُ يَسْرُ

دین آسان ہے

دوسری دلیل آنحضرت ﷺ کا ان لوگوں کے واسطے (جنہوں نے آپ کی اطاعت اور فرمانبرداری پر
بیعت کی تھی کہ ہر حالت میں خواہ خوشی کی ہو یا مجبوری کی ہم تابعدار ہیں) یہ ارشاد فرمانا ہے کہ

فَبِمَا اسْتَطَعْتُمْ

یعنی ان باتوں کی اطاعت کرو جن کی تم طاقت رکھتے ہو

تیسری دلیل آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان کہ

إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ

ترجمہ: جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو جب تک طاقت رکھو اور اس کو بجا لاؤ

چوتھی دلیل آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ

يَسْرُوا وَلَا تَعْسُرُوا وَبَشُرُوا وَلَا تَنْفُرُوا

یعنی تم آسانی کرو دشواری نہ اختیار کرو خوشخبری حاصل کرو اور نفرت نہ دلاؤ

پانچویں دلیل یہ حدیث شریفہ ہے کہ

اِخْتِلَافٌ اِمْتَنِي رَحْمَةً

میری امت کا اختلاف رحمت ہے

مطلب یہ ہے کہ میری امت کا ان امور میں مختلف ہونا جو شریعت کے فروعات میں داخل ہیں خود ان کیلئے
اور ان کے قبیحین کیلئے باعث وسعت ہے۔ نہ اصول شریعت میں مختلف ہونا مثلاً توحید اور اس کے لوازمات۔

بعض کا قول ہے کہ اس حدیث میں اختلاف سے وہ اختلاف مراد ہے جو امور معیشت میں واقع ہو۔ اور

آئندہ آجائے گا کہ سلف صالحین اس قسم کے جائز اختلاف پر لفظ اختلاف کا اطلاق کرنا برا جانتے تھے اس خوف سے کہ کہیں عوام الناس اس لفظ کو سن کر اس کے وہ معنی مراد نہ لے لیں جو مقصود کے خلاف ہیں۔ اور شریعت میں اس سے نئی وارد ہے۔

چنانچہ حضرت سفیان ثوریؒ سے منقول ہے کہ وہ فرماتے تھے یوں نہ کہو کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے بلکہ یہ لفظ استعمال کرو

فلموسع العلماء علی الامة بهذا

یعنی علماء نے امت پر اس امر میں وسعت بخشی ہے

پہلی دلیل اس میزان کی صحت کی حضرات ائمہؒ کے اقوال میں سے حضرت امام شافعیؒ کا یہ قول ہے کہ دو حدیثوں یا دو قولوں حصار میں کو یہ تاویل کر کے معمول بہا بنانا کہ یہ قول اس حالت میں صحیح ہے اور یہ دوسری حالت میں اس سے بہتر ہے کہ ایک کو لغو کر دیا جائے اور دوسرے پر عمل کیا جاوے۔ دوسرے اماموں نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے۔

تو اس قدر تقریر سے معلوم ہوا کہ جس شخص نے اس کتاب کی صحت میں کچھ کلام کیا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں ہے، یا ان امور میں کلام کیا ہوگا جس میں میں نے تشدید کی ہے یا ان میں جن میں میں نے تخفیف کی ہے اور بہر حال سبب اس کا یہ ہوگا کہ اس کا امام اس کی ضد کا قائل ہے۔

تو اس کو کہو کہ شریعت میں یہ دونوں امر وارد ہیں اور تیسرا امام بھی اس سے ناواقف نہیں ہے۔ تو اگر تیسرا امام کسی امر میں جس تخفیف یا تشدید کا قائل ہو وہ اس شخص کو بھی مسلم ہے جس نے اس امام کیلئے ہوئے مرتبہ کے سوا دوسرے مرتبہ کو ضرور نا اختیار کیا ہے۔ تو ہر مقلد پر واجب ہے کہ وہ اس بات کا عقیدہ رکھے کہ اگر میرے امام کے سامنے اس شخص کا حال پیش کیا جاتا ہے جو اس عزیمت کی بجا آوری سے عاجز ہے جس کا امام مذکور قائل ہے تو وہ ضرور اس کو اس رخصت پر عمل کرنے کی اجازت دیتا جس کے اور امام قائل ہیں۔ اور یہ اجازت دینا اس کے اجتہاد کی وجہ سے ہوتا نہ دوسرے اماموں کی تقلید کی وجہ سے جو اس رخصت کے قائل ہیں۔ اور جو کوئی ائمہ مجتہدین کے کلام میں غور و خوض کرے گا وہ دیکھ لے گا کہ ہر مجتہد کبھی تخفیف کرتا ہے کبھی تشدید۔ جس طرح شریعت مطہرہ کے اول سے ثابت ہوا ہو۔

اس لئے کہ ہر مجتہد کلام شارع کے مقتضاء کے تابع ہے جس کا استنباط اس کلام سے لازمی ہو۔ اور مجتہد کے کلام کا اصل مقصود شارع کے کلام کو ایسی زبان میں وضاحت سے بیان کرنا ہوتا ہے جس کو عام لوگ بھی سمجھ سکیں۔ کیونکہ عوام کے اندر حجاب ہے جس کو کھلے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ ان کو ضروری طریقوں کے فہم کی توفیق نہیں ہے وہ جس کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے سوا اور مخلوق کی کلام میں توفیق کی حاجت پڑتی ہے۔ اور جب ان کا وہ حجاب اٹھا دیا جاوے تو شارع کے کلام کو اسی طرح سمجھنے لگیں جس طرح اور مجتہد سمجھتے ہیں اور اس کے نتائج نہ رہیں کہ کوئی ان کے لئے کلام شارع کی شرح کرے۔

اور ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ ہر مجتہد کسی امر میں تشدید یا تخفیف کرنے کے اعتبار سے شارع کا تابع ہے۔ جس امر میں شارع کو تشدید کرتے دیکھا اس میں اس نے بھی تشدید کی اور جس میں شارع کو تخفیف کرتے دیکھا اس میں اس نے بھی تخفیف کی۔ تاکہ ضروری ضروری شعائرِ دین فوت نہ ہو جائیں۔ پھر وہ تشدید عام ہے۔ چاہے کسی امر کی بجا آوری میں کی ہو اور چاہے کسی نہی سے بچنے میں۔ اور تمام مجتہدوں کی یہی کیفیت ہے جو ذکر کی گئی۔ جیسا کہ ان سب کے مذاہب سے واقفیت رکھنے والے پر مخفی نہیں ہے۔ اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ جس امر کے فعل یا ترک کو دیکھا کہ اس سے سوا اس کے کہ وہ دینی شعائر میں کمال پیدا کرتا ہے اس کے خلاف کی صورت میں کوئی دینی نقص لازم نہیں آتا۔ تو اس کو تخفیف ہی پر باقی رکھا۔ اور ایسا کیوں نہ کرتے جب کہ شارع کے بعد شریعت انہی کے ہاتھوں میں امانت ہے۔ یہی لوگ ہیں جو حکیم بھی ہیں اور عالم بھی۔ پس سمجھ لو۔

اگر تم کہو کہ بعض مقلدین کا یہ خیال ہے کہ میرے امام نے جب کسی عزیمت کو تسلیم کر لیا تو پھر اس کے مقابل رخصت کا کبھی قول نہیں کیا۔ بلکہ ہمیشہ جس قول کا قائل ہو گیا اسی پر قائم رہا اور ہر قوی اور ضعیف کو اسی کا امر کرتا رہا۔ یہاں تک کہ دنیا سے کوچ کر گیا۔ اگر حالت حیات میں اس کے روبرو کسی ایسے شخص کا حال پیش کیا جاتا جو عزیمت کی بجا آوری سے عاجز ہوتا تو بھی اس کو رخصت کا فتویٰ ہرگز نہ دیتا۔

تو جواب یہ ہے کہ ایسا شخص ائمہ کے حق میں فاسد العقیدہ ہے اور جس کا ایسا اعتقاد ہے وہ حقیقت میں اپنے امام کے بارہ میں یہ گواہی دیتا ہے کہ وہ شریعت مطہرہ کی ان آیات اور احادیث اور اقوالِ سلف کا مخالف ہے جو پہلے ذکر کئے جا چکے ہیں۔ اور یہ اپنے امام پر بہت بڑا حملہ ہے۔ کیونکہ یہ قول تمام اس تخفیف اور تشدید سے جس پر شریعت کا مدار ہے امام کے جابل ہونے کو مستلزم ہے تو اب اماموں کے حق میں صحیح عقیدہ یہ ہونا چاہئے کہ وہ تمام معاملات اور عبادات میں سے جس شخص کو تخفیف کے مناسب دیکھتے ہیں اس کو تخفیف کا فتویٰ دیتے ہیں اور جس کو تشدید کے مناسب دیکھتے ہیں اس کو تشدید کا فتویٰ دیتے ہیں۔ اور جو مقلد اس بارہ میں ہم سے جھگڑا کرے تو ہمارے سامنے یہ سند صحیح کوئی نقل پیش کرے۔ جس سے ثابت ہوتا ہو کہ ائمہ علیہم الرضوان جب کسی حکم کا فتویٰ دیتے تھے تو اس کو ہر ضعیف قوی کے حق میں عام کر دیتے تھے تاکہ ہم بھی اس کے ہم خیال بن جائیں۔

اور انشاء اللہ تعالیٰ کوئی ایسی نقل صحیح السند جس کو ہم حجت قرار دیں ہرگز نہ ملے گی۔ بلکہ ہم کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اتنی قدرت ملنی چاہئے جس سے ہم اس مقلد کی فہم کو بڑھانے لگائیں۔ جس سے اس نے امام کی کسی عبارت میں غلطی کھائی ہے۔ اس لئے کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ مجتہدین کے تمام اقوال شریعت کی تخفیف اور تشدید کے تابع ہیں، چنانچہ ابھی گزر چکا ہے پورے طور سے۔ پس جس حکم کی شریعت نے تصریح کر دی ہے اس کا خلاف تو ائمہ سے ممکن نہیں۔ اور وہ حکم جس کو شریعت نے مجملاً ذکر کیا ہے اس میں مجتہدین کی دو قسمیں ہیں۔ بعض تخفیف کرتے ہیں اور بعض تشدید۔ جیسا جس کو عقل اور لغت عرب سے ظاہر ہوا ہو۔ چنانچہ جس نے ائمہ رضی اللہ عنہم کے مذاہب پر عبور کیا ہو وہ خوب جانتا ہے۔

اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے حدیث

انما الاعمال بالنیات

سو اس کے نہیں کہ اعمال نیتوں کے ساتھ ہیں۔

اور حدیث

لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه
جو شخص بسم اللہ نہ پڑھے اس کا وضو نہیں ہوتا۔

اور حدیث

لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

یعنی نماز نہیں ہوتی بغیر سورہ فاتحہ کے۔

اور اسی طرح حدیث

لا صلوة لجوار المسجد الا في المسجد

یعنی نماز نہیں ہوتی مسجد کے پردی کی گھر مسجد میں

تو بعض مجتہدین میں سے وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ جس شخص نے بسم اللہ نہ پڑھی یا سورہ فاتحہ چھوڑ دی تو اس کی نماز نہ ہوگی نہ وضو۔ اور بعض وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ کامل نماز اور کامل وضو نہیں ہوتا۔ اور احادیث مذکورہ کے الفاظ دونوں قولوں کی شہادت دیتے ہیں کسی امام کو اس کی گنجائش نہیں کہ دوسرے کے قول کی تفسیل کرے۔ جب تک شریعت میں کوئی حکم اس قول کے معارض نہ پایا جائے۔ اور اصلی بات اس قسم کے احکام میں یہ ہے کہ ہر مجتہد کو اللہ تعالیٰ کا وہی حکم ہے جو مسائل شرعیہ میں اجتہادی طور پر اس کی سمجھ میں آیا ہے۔ جو بات اس کی فہم سے باہر ہے اس کا اس سے مطالبہ نہ کیا جائے گا۔

اگر تم کہو کہ اس سے آنحضرت ﷺ کی شریعت مخصوصہ کا یہ کمال ظاہر ہوتا ہے کہ وہ امت پر مشقت میں کمی کرنے کی غرض سے دو قسم کے احکام بیان کرتی ہے۔ بعض وہ جن میں تخفیف ہے اور بعض وہ جن میں تشدید ہے اور اسی قسم کی خوبیوں کی وجہ سے آپ کو رحمۃ للعالمین کا لقب عنایت کیا گیا ہے۔ کیونکہ آپ ادیان کی تکمیل کرنے والے اور جو کو چھو ان میں دشواریاں تھیں ان کو دفع کرنے والے ہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ ہاں صحیح ہے۔ پس رسول اللہ ﷺ نے اپنی امت میں سے قوی لوگوں پر رحم فرمایا کہ ان کو فضائل اور بلند مراتب حاصل کرنے کا حکم فرمایا۔ چنانچہ ان پر عزیضوں کی بجائے آوری ضروری کر دی۔ جس سے ان کیلئے جنت میں بلند درجات مقرر کئے گئے۔

اور اپنی امت میں سے ضعیف لوگوں پر اس طرح رحم کیا کہ ان کو ایسے امور کی تکلیف نہ دی جس کے وہ متحمل نہ ہو سکیں۔ اور ثواب میں کمی نہ فرمائی۔ بلکہ اتنے ہی ثواب کا وعدہ فرمایا جتنا ان امور کے مرتکب کو دیا جاتا ہے۔ چنانچہ مریدین اور مسافر کے حق میں وارد ہوا ہے کہ حق تعالیٰ فرشتوں کو حکم فرماتے ہیں کہ اس کے اس

حالت میں بھی وہ نیک اعمال لکھتے رہو جو وہ حالت صحت اور حالت قیام میں کرتا تھا۔ تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اگر شریعت میں مجملہ ان دوسریوں کے جو میزان میں مندرج ہیں۔ صرف ایک ہی مرتبہ تخفیف یا تشدید کا ہوتا تو بر تقدیر مرتبہ تشدید کے دین میں تنگی بہت ہوتی۔ اور بر تقدیر تخفیف کے دین کی کچھ وقعت نہ ہوتی۔ اور جو شخص کسی مسئلہ میں اس امام کا مقلد ہوتا۔ جس میں اس نے تشدید کا قول کیا ہو تو اس کو یوقت ضرورت دوسرے امام کے قول پر عمل ہرگز جائز نہ ہوتا۔ اور اس میں امت پر جو مشقت لازم آتی وہ ظاہر ہے۔ ہم کو اس خدا کی تعریف کرنی چاہئے جس نے ہمارے نبی ﷺ کی شریعت کو معتدل بنایا۔ اگر کوئی حکم اس میں ایسا پایا جاتا ہے جو کسی شخص پر شاق ہے تو وہیں دوسرا حکم موجود ہے جس میں سہولت اور تخفیف ہے۔ خواہ وہ حدیث ہو یا اثر صحابی یا قول کسی امام کا۔

اگر تم کہو کہ ہم اس مقلد کو کیا جواب دیں جس کا یہ عقیدہ ہو کہ شریعت میں صرف وہی ایک مرتبہ میزان کا ہے جس پر میرا امام ہے اور باقی خطا ہیں اگرچہ فی نفسہ متصل حقانیت ہیں۔

تو ہم کہیں گے کہ اس کو یہ جواب دینا چاہئے کہ ہمارے دعوے کی تصدیق کے لئے اور تیرا عقیدہ صحیح نہ ہونے کیلئے خود تیرا فعل حجت ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض واقعات میں تو دوسرے اماموں کی تقلید کرنے لگتا ہے تو اب تجھ سے دریافت کیا جاتا ہے کہ دوسرے امام کے قول پر عمل کرتے وقت تیرے امام کا مذہب فاسد ہو چکا یا وہ بھی صحیح اور حق ہے؟ تو غالب یہ ہے کہ وہ اس سوال کے لائق عمدہ اور حق جواب ہرگز نہ پاوے گا۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جو مومن تمام شریعت پر کامل طور پر سے عمل کرتا چاہے تو جب تک وہ کسی معین مذہب کا پابند ہے تب تک ہرگز اپنے مقصد کو نہیں پہنچ سکتا۔ اور اگر اس معین مذہب کے امام نے یہ فرما دیا ہو کہ جس حدیث کی صحت کا ثبوت ہو جائے وہی میرا مذہب ہے تو اس وقت اس مقلد کو بہت سے وہ حدیثیں چھوڑنی پڑیں گی جو دوسرے ائمہ کے نزدیک صحیح ثابت ہو چکیں ہیں۔ اور یہ مقلد کی اس میزان سے نادانگی اور اپنے امام کے کلام کو نہ سمجھنے کا سبب ہے۔ کیونکہ اگر اس کے امام کا یہ مطلب ہوتا اور اپنے ذہن میں وہ یہ سمجھے ہوئے ہوتے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کلام مبارک کو سب سے زیادہ سمجھتا ہوں تو وہ ہرگز یہ نہ کہتے کہ میرے بعد میں جس حدیث کی صحت پایہ ثبوت کو پہنچ جائے وہی میرا مذہب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے (ابھی) شیخ کا یہ کلام کیا نفیس کلام ہے۔

اس لئے کہ شریعت کے احکام کی تکمیل تب ہوتی ہے کہ جب تمام احادیث اور تمام مذاہب باہم اس طرح ملائے جائیں کہ گویا وہ سب ایک ہی ہیں۔ البتہ ان میں دوسرے ضرور جاری ہوتے ہیں۔ اور جو شخص اپنی نظر کو وسعت دیا اور تجربہ شریعت اس قدر پیدا کر لے گا کہ ہر زمانہ کے علماء اور ان کے تمام اقوال پر مطلع ہو جاوے گا تو اس کو یقین ہو جائے گا کہ شریعت آیات اور احادیث اور آثار سے بنی ہوئی ہے۔ اس کا تانا اور بانا انہی چیزوں کا ہے اور جو شخص کسی حدیث یا کسی اثر یا علماء کے کسی قول کو شریعت سے خارج جانے تو یہ اس کا قصور ہے۔ ایسے شخص کا علم ناقص ہونے بلکہ اس کی جہالت میں کوئی شک نہیں ہے۔ ایسے شخص کے علم کی مثال اس کپڑے کی سی ہے جس

کے عرض یا طول میں سے ایک لڑی یا اس سے زیادہ ناقص رہ گئی ہو۔ تو کامل شریعت حقیقت میں تمام صحیح مذاہب اور اقوال کا نام ہے لیکن اسی کے نزدیک جو سمجھا رہا ہو۔ پس اسے بھائی! تم کو چاہئے کہ شریعت کی تمام احادیث اور علماء کے تمام اقوال اور تمام آثار کو باہم ملاؤ۔ تب تم پر ظاہر ہو جائے گا کہ شریعت میں کس درجہ کی عظمت ہے اور اس میزان کا کیا مرتبہ ہے۔ پھر ان سب کو ملا لینے کے بعد یہ بات روشن ہو جائے گی کہ کوئی حدیث اور کوئی قول اور کوئی اثر میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف اور تشدید سے خارج نہیں ہے۔ اور ہم اس مضمون کی تحقیق ۹۳۳ھ میں کر چکے ہیں۔ اور خدا کے ہی واسطے تعریف ہے۔

اگر تم کہو کہ ہم ان احادیث کے بارہ میں کیا کریں جن کی صحت ہمارے امام کی وفات کے بعد ثابت ہوئی ہو اور زمانہ زندگی میں امام نے ان احادیث کو نہ لیا ہو۔

تو جواب یہ ہے کہ تم کو یہ بھی چاہئے کہ ان پر عمل کرو کیونکہ اگر تمہارا امام ان پر نفع پاتا اور اس کو ان کی صحت ثابت ہو جاتی تو تم کو ضرور ان پر عمل کرنے کا حکم دیتا۔ کیونکہ تمام امام شریعت کے ہاتھ میں مقید ہیں۔ چنانچہ اس کا پورا بیان اس فصل میں آ جائے گا جس میں اکثر کارائے سے بری ہونا بیان کیا جائے گا۔ اور جو شخص ایسا کرے گا کہ ان احادیث پر عمل کرے تو اس نے دونوں ہاتھوں سے خیر کو سیٹ لیا اور جو کہے کہ میں اسی حدیث پر عمل کروں گا جس کو میرے امام نے تسلیم کیا ہو تو اس نے خیر کثیر کو ہاتھ سے دیدیا۔ جیسا کہ احمدؒ مذاہب کے اکثر مقلدین کا یہی حال ہے۔ حالانکہ ان کیلئے اولیٰ یہ تھا کہ وہ تمام ان احادیث پر عمل کرتے جن کی صحت ان کے امام کے بعد ثابت ہوئی ہے۔ تاکہ ان کے اماموں کی وصیت جاری ہو جاتی۔ کیونکہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ اگر وہ زندہ رہتے اور ان کے نزدیک ان احادیث کی صحت ثابت ہو جاتی جو ان کی وفات کے بعد صحیح ثابت ہوئی ہیں تو ضرور ان پر عمل کرتے اور کسی قیاس کے مرتکب نہ ہوتے۔ اور اپنے قول کو ان احادیث کے مقابلہ میں ترک کر دیتے۔

اور ہم کو صحیح طریق سے یہ خبر پہنچی ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے حضرت امام احمد بن حنبلؒ کو بذریعہ قاصد یہ پیغام بھیجا کہ جب کوئی حدیث تمہارے نزدیک صحیح ثابت ہو جائے تو ہم کو اس سے مطلع کر دو تاکہ ہم اس کو مان لیں۔ اور اس کے مقابلہ میں اپنے قول کو ترک کر دیں۔ کیونکہ تم حدیث کے بڑے حافظ ہو اور ہم اس کے بڑے عالم ہیں۔ (ابن حنبل)

اگر تم کہو کہ جب تم یہ کہہ چکے کہ کوئی قول اور کوئی مذہب کسی مجتہد کا شریعت سے باہر نہیں ہے تو اس حدیث میں خطا کا لفظ کیوں وارد ہوا

اذا اجتهد الحاكم واخطأ فله اجر وان اصاب فله اجران

یعنی حاکم جب اجتہاد کرے اور اس سے اس میں خطا ہو جائے تو اس کو ایک اجر ہے اور اگر اس میں حق پر ہو تو اس کے لئے دو اجر ہیں۔

حالانکہ تمام علماء شریعت کے اسی ایک دریا سے روشنائی بناتے ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ حدیث میں خطا

سے مراد حکم مسئلہ کا دلیل کے مطابق نہ ہونا ہے نہ وہ خطا جس سے وہ مسئلہ شریعت سے خارج ہو جائے۔ اس لئے کہ اگر وہ اجتہادی حکم شریعت سے خارج ہو جائے تو مجتہد کیلئے کوئی اجر نہیں۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں کہ

کل عمل ليس عليه امرنا فهو رد

جس عمل پر ہماری اجازت نہ ہو وہ مردود ہے

اور اس حدیث میں مجتہد کیلئے خطا کی صورت میں ایک اجر ثابت ہے۔

تو معلوم ہوا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں کہ حاکم جب اجتہاد کرے اور وہ حکم اس دلیل کے مطابق بھی ہو جائے جو شارع کی جانب سے وارد ہوئی ہے تو اس کیلئے دو اجر ہیں ایک اجر حکم کی تتبع اور تلاش کا اور دوسرا اجر اس حکم کے مطابق دلیل ہونے کا۔ اور اگر وہ حکم اس دلیل کے مطابق نہ ہو اگرچہ فی نفسہ حکم صحیح ہو تو اس صورت میں حاکم کیلئے ایک ہی اجر ہے اور وہ تتبع اور تلاش کا۔ تو حدیث مذکور میں خطا سے مراد خطا اضافی ہے نہ خطائے مطلق۔ پس خوب سمجھ لو۔ کیونکہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ تمام ائمہ مسلمین اپنے تمام اقوال میں پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔ اور نہیں ہے کوئی قول ان میں سے مگر یا وہ چشمہ شریعت سے قریب ہے یا اقرب۔ اور بعید ہے یا ابعد۔ سند کے طویل اور قصیر ہونے کے اعتبار سے لیکن سلسلہ تمام اقوال کا شریعت سے چلتا ہے۔

اور جس طرح ہم پروا جب ہے کہ ہم اس بات کے ساتھ ایمان لائیں کہ انبیاء علیہم السلام کی تمام شریعتیں منسوخ ہونے سے پہلے صحیح تھیں۔ حالانکہ وہ آپس میں مختلف اور ان میں سے اکثر باتیں ہماری شریعت کے ظاہر کے خلاف تھیں۔ اسی طرح مقلد پروا جب ہے کہ وہ مجتہدین کے تمام مذاہب صحیح ہونے کا اعتقاد رکھے۔ اگرچہ ان سب کا کلام اس مقلد کے مذہب کا ظاہر میں مخالف ہو۔ کیونکہ انسان جس قدر شریعت کے نور سے بعید ہوگا اسی قدر اس کی عقل کی روشنی پوشیدہ ہوگی۔ اسی وجہ سے غیر کے کلام کو شریعت سے خارج جانے گا۔ حالانکہ واقع میں ایسا نہ ہوگا۔

اور شاید یہی وجہ ہے جو ہر زمانہ میں بعض علماء بعض کے کلام کی تردید کرتے رہے ہیں۔ یہاں تک کہ میرے زمانہ میں بھی۔ اگر تم نظر غور سے دیکھو گے تو ہر زمانہ کے لوگوں کو اس سے پہلے زمانہ کے لوگوں پر طعن کرتے پاؤ گے۔ پس ان دونوں شخصوں میں کس قدر فرق ہے۔ جن میں سے ایک شخص اپنی نظر زمانہ کے تمام ان دوروں پر ڈالتا ہے جو اس سے پہلے گزر چکے ہیں یہاں تک کہ وہ دیکھ لیتے ہے کہ وہ تمام اقوال چشمہ شریعت اولیٰ سے جو (کلام رسول اللہ ﷺ) متصل ہیں۔ اور دوسرا شخص اس سے غائب میں ہے۔ اس لئے کہ آج کل کے مقلدین اور حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور اول کے درمیان علماء کے چند وہ دور گزر چکے ہیں۔ پس اس کو جان لو۔

اگر تم کہو کہ اس میزان کو دوسریوں پر ٹھہرانے کی کوئی دلیل ہے جن کی ابتداء خدا کی جلوه گاہ سے (جس کو حضرت الہی سے تعبیر کیا جائے گا) ہوگی۔ حالانکہ جبرائیل علیہ السلام نازل نہیں ہوتے۔

تو جواب یہ ہے کہ ہاں اہل کشف کا اس پر اتفاق ہے کہ دین کے پانچوں احکام مختلف جگہوں سے نازل

ہوئے ہیں نہ ایک جگہ سے جیسا کہ بعض کا گمان ہے۔ پس منجملہ احکام کے حکم واجب نازل ہوا ہے قلم اعلیٰ سے (ایک مقام کا نام) اور مستحب نازل ہوا ہے لوح محفوظ سے۔ اور حرام نازل ہوا ہے عرش اعظم سے اور مکروہ نازل ہوا ہے کرسی سے، اور مباح سدرۃ المنتہی سے۔ پس واجب تشہید کی شہادت دیتا ہے اور مستحب تخفیف کی شہادت دیتا ہے۔ اسی طرح حرام اور مکروہ میں بھی یہی نسبت ہے۔ رہا مباح تو وہ ایک درمیانی امر ہے جس کو خدا تعالیٰ نے اپنے بندوں کی رحمت کے واسطے پیدا کیا ہے تاکہ اس کی بجا آوری کے وقت تمام مشقتوں سے راحت میں رہیں۔ خواہ وہ مشقت کسی امر کی تکلیف کی ہو یا کسی حرام سے روکنے کی۔ تو گویا اس مباح کے ارتکاب کے وقت بندہ نہ کسی امر کا پابند ہے اور نہ کسی نبی کے تحت میں۔ کیونکہ یہ بات بندہ کی طاقت سے باہر ہے کہ وہ ہمیشہ روک ٹوک میں مقید رہے۔ لیکن بعض عارفین نے مباح میں بھی یہ لحاظ اولیٰ اور غیر اولیٰ کے دو قسمیں تخفیف اور تشہید جاری کی ہیں۔ تو ان کے نزدیک مباح بھی دو قسمیں ہیں جس طرح عزیمت اور رخصت کی چنانچہ گزر چکا۔

اگر تم کہو کہ ان احکام غرض کے مختلف جگہوں سے نازل ہونے میں کیا حکمت ہے اور پھر بالخصوص انہی پانچ جگہوں سے جن کا اوپر ذکر کیا گیا۔

تو جواب یہ ہے کہ اس میں یہ حکمت ہے کہ ہر جگہ ان جگہوں میں سے بندہ کو اس چیز کی طرف کھینچتی ہے جو اس جگہ میں پائی جاتی ہے۔ تو چونکہ قلم اعلیٰ میں تکالیف واجبہ نظر آتی ہیں۔ اس لئے وہ بندوں کو اسی طرف کھینچتا ہے۔ اور چونکہ عرش عظیم سے منظورات نظر آتے ہیں اس لئے وہ بندہ کو رحمت کی طرف کھینچتا ہے کیونکہ عرش رحمن کے سیدھے ہونے کی جگہ ہے۔ اس لئے وہ اس دربار کے لوگوں کو رحمت کی ہی نظر سے دیکھتا ہے جو نبی رحمت اس کے مناسب ہو باعتبار مسلمان اور غیر مسلمان ہونے کے۔ خواہ رحمت ایجاد یا رحمت امداد۔ یا رحمت عذاب میں مہلت دینے کی۔ اور چونکہ کرسی سے اقوال و اعمال مکروہ کی طرف نظر کی جاتی ہے۔ تو اس لئے اپنے اہل کی معافی کی طرف جلدی کرتا ہے اسی واسطے مکروہ کے تارک کو اجر اور ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے مرتکب کو عذاب نہیں دیا جاتا۔ رہا سدرۃ المنتہی تو وہ پانچواں مرتبہ ہے اس کو شبہی اس واسطے کہا جاتا ہے کہ اس سے انسان کا کوئی عمل متجاوز نہیں ہوتا۔ اس دلیل سے کہ امر اور نہی قلم سے نازل ہوتا ہے لوح تک وہاں سے عرش تک اور وہاں سے کرسی تک اور وہاں سے سدرہ تک۔ پھر مکلفوں سے اس کا تعلق ہوتا ہے تو احکام کیلئے کوئی اور درجہ ایسا نہیں ہے جو سدرۃ سے متجاوز ہو جائے۔ اس میں احکام کا ٹھہرنا درمیان میں ہے جس کے ایک جانب میں بقیہ مدارج ہیں جن کا ذکر ہو اور دوسری جانب اعمال مکلفین ہیں۔ تو عالم علوی میں احکام کے استقرار کی انتہائی جگہ سدرہ ہی ہے۔ پس چاہئے کہ اس میں غور کیا جاوے۔ اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواصؒ سے سنا ہے کہ مباح نفس کی ایک قسم ہے اور وہ سدرہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ عالم سعادت کے تمام نفوس کی انتہاء اسی مقام پر ہوتی ہے۔ اور عالم شقاوت کے نفوس کی انتہاء سدرہ کی جڑوں پر ہو جاتی ہے جن کو زقوم کہتے ہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ کیونکہ یہ مضمون نفیس ہے۔

والحمد لله رب العالمین

فصل اگر کوئی عالم اس کتاب میزان کے ساتھ ذوق کا دعویٰ بنے تو کیا ہم اس کی تصدیق کریں

اگر کوئی عالم اس میزان کے ساتھ ذوق اور تدین کا دعویٰ کرے تو کیا ہم اس کی تصدیق کریں یا توقف کرنا چاہئے۔

تو جواب یہ ہے کہ ہم اس سے علماء کے مذہبی اقوال کی علیحدگی دریافت کریں گے۔ خواہ مذہب ایسا ہو جو آج کل بھی استعمال کیا جا رہا ہو یا ایسا کہ جو ختم ہو چکا ہو۔ تو اگر وہ ان سب کی تقریر کر دے اور ان تمام کو میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف لوٹا کر حدیث و قرآن سے اس طرح ثابت کر دے جس طرح خود وہ امام جن کے یہ مذاہب ہیں تو اس وقت ہم اس کے دعوے کی تصدیق کریں گے۔ اور اگر ان اقوال میں سے کسی قول کی توجہ میں بھی توقف کرے گا تو یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ اس کو میزان میں ملکہ حاصل نہیں ہے۔ صرف اتنی بات ہے کہ اس میزان کا عالم اور صاحب میزان کا ماننے والا ہے۔

اور جاننا چاہئے کہ ہماری مراد اقوال کی دلیلوں سے ان کے منہ سے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بعض علماء نے خوبصورت نابالغ لڑکے کا چہرہ دیکھنے کو حرام کہا ہے اور غرض جس کو فشا کہا جائے احتیاط ہے۔ اور دلیل اس میں احتیاط کرنے کی آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ

دع ما یریک الی ما لا یریک

یعنی چھوڑ اس کو جو تجھے شک میں ڈالے اس چیز کی طرف جو تجھے شک میں ڈالے
بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ جو شخص خداوند تعالیٰ کے اس فرمان میں غور کرے گا کہ

ولا تقرّبوا مال الیمیم الا بالتی ہی احسن

اور نہ قریب جاؤ مال یتیم کے مگر اس طریقہ سے جو اچھا ہے

اور اس بات کو جان لے گا کہ غیر احسن طریقہ سے مال یتیم کے قریب جانے کو اس وجہ سے منع کیا ہے تاکہ یتیم یا اس کے مال کو کسی قسم کا ضرر نہ لاحق ہو۔ تو اس کو علماء اہل عمل اور ان کے مجتہدین کے اقوال کی علیحدگی خوب ظاہر ہو جائیں گی۔ پس چاہئے کہ خوب غور کیا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ سب سے زیادہ جاننے والا ہے۔

اور میں عرض کر چکا ہوں کہ جب باری تعالیٰ نے مجھ پر یہ احسان فرمایا کہ مجھ کو شریعت کے سرچشمہ پر

آگاہ کر دیا۔ تو میں نے تمام مذاہب کو دیکھا کہ وہ سب اسی چشمہ سے متصل ہیں۔ اور ان تمام میں سے ائمہ اربعہ علیہم الرحمۃ کے مذاہب کی نہر میں خوب جاری ہیں اور جو مذاہب ختم ہو چکے وہ خشک ہو کر پتھر بن گئے ہیں۔ اور ائمہ اربعہ میں سے سب سے زیادہ لمبی نہر حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کی دیکھی۔ پھر اس کے قریب قریب امام احمد بن حنبلؒ کی اور سب سے چھوٹی نہر حضرت امام داؤدؒ کے مذاہب کی پائی جو پانچویں قرن میں ختم ہو چکا ہے۔ تو اس کی وجہ میں نے یہ سوچی کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب پر عمل کرنے کا زمانہ طویل رہا اور حضرت امام داؤدؒ کے مذاہب پر تھوڑے دن عمل رہا۔ پس جس طرح امام اعظمؒ کے مذاہب کی بنیاد تمام مذاہب مدونہ سے پہلے قائم ہوئی ہے اسی طرح وہ سب سے آخر میں ختم ہوگا۔ اور اہل کشف کا بھی یہی مقولہ ہے۔

پھر جب میں نے مذاہب مجتہدین اور ان اموں پر نظر ڈالی جو ہر دور میں ہمارے اس زمانہ تک ان سے منقرع ہوتے چلے آئے ہیں تو میں ہرگز اس پر قادر نہ ہوا کہ ان میں سے کسی کے قول کو بھی شریعت سے خارج تلاؤں۔ جب یہ ہے کہ میں تمام اقوال و مذاہب کو شریعت کے چشمہ اولیٰ سے مربوط دیکھتا تھا اور سب سے زیادہ اچھی مثال اس کی پھلی کے شکار کا جاں ہے جو مصر میں بنایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں سے پہلا پسند اچھاں سے پھلیاں جمع ہو جاتی ہیں۔ شریعت مطہرہ کے چشمہ کی مثال ہے۔ اس کے بعد پھر جس قدر پسندے پھلے ہوئے دیکھتے ہو آخر تک یہ سب ائمہ مجتہدین اور ان کے قیامت تک آنے والے مقلدین کے اقوال ہیں۔ جن میں سے ہر قول چھوٹے چشموں سے مربوط ہے۔ اور ان میں سے ہر چشمہ اپنے مافوق چشمہ سے متصل ہے۔ یہاں تک کہ یہ سلسلہ شریعت کے پہلے اور بڑے چشمہ سے جاملتا ہے۔

پس کیا ہی سعید ہے وہ شخص جس کو باری تعالیٰ شریعت کے چشمہ اولیٰ سے آگاہ کر دے جس طرح ہم کو آگاہ کیا ہے اور وہ یقین کرنے لگے کہ ہر مجتہد برحق ہوتا ہے اور کیسا مقصدور اور کس قدر مسرور ہوگا یہ شخص کہ جب قیامت کے دن تمام علماء اس کا ہاتھ پکڑیں گے اور اس کے چہرہ کو دیکھ کر تعجب فرمائیں گے۔ اور تمام علماء اس کی شفاعت کرانے میں باہم مقابلہ کریں گے ہر عالم یہی چاہے گا کہ میں شفاعت کراؤں۔

اور کس قدر نادم ہوگا وہ شخص جو سلوک طے کرنے سے قاصر رہا اور شریعت کے چشمہ اولیٰ دیکھنے سے محروم رہا۔ اور تمام مجتہدین میں سے برحق ایک ہی کو مانا۔ اور باقیوں کو خطاوار بتلایا۔ کیونکہ وہ تمام مجتہدین جن کو اس نے خطاوار بتلایا ہوگا قیامت کے دن اس کے سامنے تشریفی ظاہر کریں گے۔ اس لئے کہ باوجود اپنی فہم خراب ہونے کے ان کی شان میں بڑی بے ادبی کی کہ ان کی طرف خطا اور جہالت کی نسبت کی۔

پس اے بھائی اخلاص کے ساتھ علم حاصل کرنے کی سعی کرو اور اس کی کہ اس علم پر عمل بھی کیا جائے یہاں تک کہ جلدی سے تمہارا راستہ طے ہو جائے۔ اور مجتہدین کے بلند مقام کو جھانکنے لگو۔ اور جس چشمہ سے تمہارے امام نے خوشہ چینی کی ہے تم بھی اس سے خبردار ہو جاؤ۔ اور اس چشمہ سے سیرابی میں اپنے امام کے دوش بدوش بن جاؤ۔

پس جس طرح اثنائے سلوک میں جب تمہاری آنکھوں پر اس سرچشمہ سے پردہ پڑا ہوا تھا تو تم اس امام کے تابعدار تھے اسی طرح تم کو چاہئے کہ جب تم اس چشمہ سے آگیری کرنے لگو تب بھی اپنے امام کا حلقہ اتباع اپنی گردن میں ڈالے ہوئے ہو۔ پھر جب تم اس بلند مقام کو حاصل کرو اور چشمہ اوئی اور اس کی تمام شاخوں کا مشاہدہ کر چکو تو تم خود بخود علماء کے تمام اقوال کی توجیہ کرنے لگو گے اور کسی ایک قول کے بھی رد کرنے کی ضرورت نہ پڑے گی۔ یا تو اس وجہ سے کہ ہر ایک کی دلیل خواہ تخفیف ہو یا تشدید تمہارے نزدیک صحیح ثابت ہو جائے۔ یا اس وجہ سے کہ تم نے تمام اقوال کو چشمہ شریعت سے نکالا ہوا دیکھ لیا ہے۔ اگر چنانہ اقوال کا قہور آخری دور میں ہی کیوں نہ ہوا ہو۔ پس حاصل یہ نکلا کہ تمام اقوال دو مرتبوں تخفیف اور تشدید سے خالی نہیں ہیں۔ اور ہر مرتبہ کیلئے آدی مخصوص ہیں۔

اور امام احمد فرماتے ہیں کہ تقلید میں کثرت کرنا بصیرت میں نقصان پیدا کرتا ہے اس کلام سے امام موصوف کا مقصد علماء کو اس امر پر براہین کرنا ہے کہ وہ احکام دینیہ کو خود چشمہ شریعت سے حاصل کرنے لگیں اور کسی مجتہد کے پردہ کی آڑ میں رہ کر صرف تقلید ہی پر اکتفا نہ کریں۔ پس تمام تعریضیں اسی خدا کو ہیں جس نے ہم کو ان لوگوں میں سے بنایا جو علماء شریعت کے ہر کلام کی عمدہ توجیہ کرتے ہیں۔ اور تمام اقوال کو چشمہ شریعت سے متصل دیکھ کر کسی قول کی تردید نہیں کرتے۔

اور آنحضرت ﷺ کی حدیث

اصحابی کانجم باہم اقتلیدتم اہتدیتم

یعنی میرے تمام صحابی مانند ستاروں کی ہیں جس کی پیروی کرو گے ہدایت پالو گے۔

ہماری بہت بڑی تائید کرتی ہے۔

اور اس حدیث شریف میں اگرچہ علماء محدثین نے کلام کیا ہے لیکن اہل کشف کے نزدیک اس حدیث کی صحت میں کچھ شبہ نہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مجتہدین نے حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ہی کا راستہ اختیار کیا ہے۔ چنانچہ کسی مجتہد کو نہ پاد گے کہ اس کا سلسلہ کسی ایک صحابی سے جو اس کے قول میں متفق ہو یا صحابہ کی ایک جماعت سے نہ ملتا ہو۔

اگر تم سوال کرو کہ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ صحابہ اصل ہیں اور علمائے مجتہدین ان کی فرع تو پھر کیا وجہ ہے کہ علماء نے صحابہ کے سوا دوسرے مجتہدین کے کلام کو اس کلام سے درجہ میں مقدم رکھا ہے جو صرف ایک یا دو صحابیوں کا ہو۔

تو جواب یہ ہے کہ علماء نے بعض مسائل میں مجتہدین غیر صحابی کے کلام کو صحابی کے کلام پر اس وجہ سے مقدم کیا ہے کہ مجتہد کا زمانہ آخری ہونے کی وجہ سے اس کا علم تمام اقوال صحابہ یا اکثر کو محیط ہو گیا ہے۔ تو اس میں بھی میزان کے دونوں مرتبے تخفیف و تشدید جاری ہوتے ہیں۔ کیونکہ جو مذہب جمہور صحابہ یا بعض کا ہو گا وہ ان دونوں

مرتبوں سے باہر نہ ہوگا۔

اور میں نے اپنے شیخ شیخ الاسلام ذکر کیا کہ وہاں یہ کہتے سنا ہے کہ چشمہ شریعت مانند ایک دریا کی ہے۔ تو جس کنارے سے چاہو سیرابی حاصل کرو۔ کیونکہ وہ تو ہر طرف ایک ہی ہے۔ اور یہ بھی ان کو فرماتے سنا ہے کہ کسی مجتہد کے قول پر انکار کی جرأت نہ کرو۔ جب تک کہ تم شریعت کی تمام دلیلوں کا احاطہ نہ کر لو۔ اور جب تک کہ ان تمام لغات اور ان کے معانی کو نہ جان لو جن کا شریعت میں استعمال ہے۔ اور جب تم کو ان تمام چیزوں پر خوب دسترس ہو جائے اور پھر مجتہد کے کسی قول کو شریعت میں نہ پاؤ۔ تو اس وقت تم کو انکار کرنا درست ہے۔ اور بھلا ان سب شرطوں کا وجود کہاں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ طبرانی نے حدیث مرفوعہ بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”میری شریعت میں تین سو ساٹھ (۳۶۰) طریقہ ہیں۔ جو جس طریقہ کو اختیار کرے گا نجات پائے گا۔“ (یعنی)

والحمد لله رب العالمین



فصل اس بیان میں کہ اگر تم اس میزان کے ساتھ کامل دلچسپی حاصل کرنی چاہو تو ریاضت پر کمر بستہ ہو جاؤ

اے بھائی! اگر تم چاہو کہ تم کو اس میزان کا ایسا علم ذوقی حاصل ہو جائے کہ تم تمام مجتہدین اور مقلدین کے مذاہب کی اس طرح تقریر کرنے لگو جس طرح خود اصحاب مذاہب کرتے ہیں تو تم کو چاہئے کہ ریاضت اور مشقت پر کمر بستہ ہو جاؤ۔ اور اپنا ہاتھ کسی ایسے شیخ کے ہاتھ میں دیدو جو صادق اور سلوک کا ماہر ہو۔ تاکہ وہ تم کو علم اور عمل کے اندر صدق اور اخلاص کی تعلیم دے اور تمہارے نفس کی تمام ان سرکشیوں کو دور کر دے جنہوں نے تم کو مقصود کی راہ طے کرنے سے روک دیا ہے۔ اور تم کو چاہئے کہ شیخ کے اشارہ پر چلو۔ یہاں تک کہ نسبتی کمال کے تمام مقامات تم کو حاصل ہو جائیں۔ اور تم اپنے سوا تمام لوگوں کو نجات پانے والا خیال کرنے لگو۔ اور اپنے آپ کو ایسا سمجھنے لگو گویا کہ مردہ ہو۔ اگر تم اس بیان مذکور پر پورے عامل ہو جاؤ گے تو میں ضامن ہوں کہ انشاء اللہ تعالیٰ تم بہت جلد شریعت کے چشمہ سے آگاہ ہو جاؤ گے۔ جس سے ہر عالم کا قول منفرع ہوتا ہے۔ اور اگر بدوں کسی شیخ کے سلوک طے کرتا ہو تو ریاضہ اور جنگ وجدال اور دنیا کی مزاحمت سے پاک صاف نہیں ہو سکتے۔ تو ایسا سلوک شریعت کے سرچشمہ تک کس طرح پہنچا سکتا ہے۔ اگرچہ تمام معاصر تہناری قطییت کی شہادت دیتے ہیں ایسی شہادت کا ہرگز اعتبار نہیں۔ شیخ محی الدین بن عربی نے بھی اپنی کتاب ”فتوحات“ کے تہتویں باب میں اس طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ جو شخص خدا کے راستہ میں بغیر شیخ اور بغیر حرام سے بچنے کے چلے وہ خدا تعالیٰ کی اس معرفت کو حاصل نہیں کر سکتا جو قوم کے نزدیک پسندیدہ اور مطلوب ہوتی ہے۔ اگرچہ زمانہ عمر فوج علیہ السلام کے برابر خدا کی عبادت کرتا رہے۔

پھر جب بندہ خدا تعالیٰ کی معرفت حاصل کر لیتا ہے تو اس کے بعد کوئی درجہ ترقی کا باقی نہیں رہتا اور اس وقت کشفی اور یقینی طور پر سے اسماء الہیہ کی بارگاہوں پر مطلع ہو جاتا ہے اور یہ دیکھنے لگ جاتا ہے کہ علماء کے تمام اقوال اسماء الہیہ کی بارگاہ سے وابستہ ہیں۔ پھر اس کے نزدیک تمام مذاہب مجتہدین میں کسی قسم کا باہم خلاف نہیں رہتا اور نہ کوئی قول کسی عالم کا خدا تعالیٰ کے اسماء اور اس کی صفات کے دائرہ سے خارج رہتا ہے (اچھی) اور یہ اسی کی نظیر ہے جو ہم شریعت کے چشمہ کبریٰ میں بیان کر چکے ہیں۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جب مرید کا سلوک انہما کو پہنچ جاتا ہے تو

پھر وہ اپنی عقل سے ایک مجتہد کی دوسرے مجتہد پر فضیلت ثابت نہیں کرتا۔ بلکہ خدا تعالیٰ کے اس قول کی معرفت کا اس کے قلب پر سکھ جم جاتا ہے کہ

لا تفرق بین احد من رسلہ

یعنی ہم، بین رسولوں کے کسی رسول کی تفریق نہیں کرتے

اور اس بات کا اس کو کامل یقین ہو جاتا ہے کہ جس نے اپنی عقل سے بعض رسولوں کو بعض پر فضیلت دی۔ حالانکہ اس کو اس بارہ میں کشف صحیح ہوا نہیں تو اس نے یقیناً تفریق کی۔ برخلاف اس شخص کے جس نے اپنے کشف سے فضیلت دی ہو کیونکہ وہ وحدت کی شہادت دیتا ہے اور اس کے نزدیک جمع اور تفریق ایک ہی ہیں۔ جیسے علم کا طالب مثلاً حنفی یا حنبلی طلب علم کے زمانہ میں ایک معین مذہب پر اقتدار کر کے اسی کو دین خیال کرتا ہے اور اس کی مخالفت کا بالکل لحاظ نہیں کرتا۔ تو شدہ شدہ ایک ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے کہ وہاں تمام مذاہب کو ایک ہی چشمہ سے ٹھٹھا ہوا دیکھ لیتا ہے۔ (اتنی) کلام شیخ کا تمام ہوا۔ اور یہ بہت بڑی دلیل ہے میزان کے صحیح ہونے کی اور اس سے ان دونوں قولوں کی تصدیق ہو گئی جو اس مسئلہ میں ہیں کہ ہر مجتہد برحق ہوتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اس کلام مذکور سے معلوم ہو گیا کہ جو شخص ابھی سلوک کی انتہاء تک نہیں پہنچا ہے وہ شریعت کے چشمہ اولیٰ سے واقف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس کی سمجھ میں یہ بات نہیں آ سکتی کہ ہر مجتہد برحق ہے۔ برخلاف اس شخص کے کہ جس کا سلوک انتہاء تک پہنچ گیا ہے۔ کیونکہ وہ یقیناً جانتا ہے کہ ہر مجتہد برحق پر ہے۔ اتنی بات ضرور ہے کہ ایسی حالت میں اپنے اس عقیدہ کو لوگوں پر ظاہر کرے گا کہ تمام مجتہد برحق ہیں تو عام مقلد اس کا بڑے زور سے انکار کریں گے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عوام بچارے اس مقام سے پردہ میں پڑے ہیں جہاں وہ سالک پہنچ چکا ہے۔ تو وہ عام مقلدین ایک اعتبار سے تو معذور ہیں اور ایک اعتبار سے معذور نہیں۔ جس اعتبار سے معذور ہیں وہ بیان ہو چکا اور جس اعتبار سے معذور نہیں وہ یہ ہے کہ جب ان کو کبھی ایسی دلیل واضح نہیں مل سکتی جس سے وہ اہل کشف کے کلام کی تقلید کر سکیں نہ عقلی نہ نقلی نہ شرعی۔ تو انہوں نے باقی مذاہب کی صحت کے علم کو خدا کے سپرد کیوں نہ کر دیا۔ کہ وہی جانتا ہے ہمیں کچھ علم نہیں۔ اور کسی دلیل کے نہ ملنے کی وجہ یہ ہے کہ اہل کشف کا کشف ہمیشہ شریعت کی تائید کرتا ہے کیونکہ کشف کے معنی یہ ہیں کہ خبر دینا کسی بات کا جس طرح وہ واقع میں ہے اور یہی عین شریعت ہے۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ تمام علوم لدنیہ (یعنی بالذات خدا کی طرف سے عطا کئے ہوئے علوم) حضرت خضر علیہ السلام کے علوم کے اقسام میں سے ہیں۔ اور یہ بات تم پر پوشیدہ نہیں ہے کہ حضرت موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام نے پہلے پہل خضر علیہ السلام کے افعال کا انکار کیا اور جب حضرت خضر علیہ السلام نے آخر میں اپنے تمام افعال کی تائیدیں اور حکمتیں ظاہر کر دیں تو آپ نے انکار نہ فرمایا بلکہ اس وقت سکوت کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو آخر میں ان رموز پر آگاہ کر دیا تھا جن کی حضرت خضر علیہ السلام کو اطلاع تھی ورنہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے اولوالعزم نبی کو ہرگز جائز نہ ہوتا کہ ایک

امر منکر کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں اور پھر اس پر سکوت فرمائیں۔ کیونکہ اس میں کیا شک ہو سکتا ہے کہ کسی قوم کی کشتی کو ان کی اجازت کے بغیر اس خوف سے توڑ دینا کہ اس کو ظالم بادشاہ جبراً نہ چھین لے۔ اور کسی بے گناہ لڑکے کو اس خوف سے قتل کر دینا کہ آگے چل کر وہ اپنے والدین کو کفر اور سرکشی کی طرف پھسلا دے گا از روئے شرع شریف ہرگز جائز نہیں۔ (انجلی)

اور اسی طرف شیخ محمد الدین بن عربی نے اپنی کتاب ”فتوحات“ کے شروع میں اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ علوم لدنیہ کی علامت یہ ہے کہ عقول ان علوم کو باوجود ان علوم کے مخفی ہونے کے بذریعہ فکروں کے حاصل کر لیتی ہیں۔ اور جو عالم ان علوم کا اہل نہیں ہوتا وہ ان کو محض تسلیم کر لیتا ہے ان کے ساتھ اس کو ویسے ہی نہیں ہوتی۔ اور اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ وہ علوم اپنے اہل کو بذریعہ کشف کے حاصل ہوتے ہیں نہ بذریعہ فکر کے۔ اور تمام علماء چونکہ علوم کو بذریعہ فکری حاصل کرتے ہیں اس لئے جب ان کے سامنے وہ علوم پیش کئے جاتے ہیں جو بذریعہ فکر حاصل نہیں ہوتے تو وہ ان کا انکار کر دیتے ہیں۔ کیونکہ وہ علوم علماء کے غیر مانوس طریقہ سے حاصل کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ (انجلی)

اور ہمیں سے تم کو جان لینا چاہئے کہ جو لوگ شریعت کے چشمہ سے پردہ میں ہیں وہ اس میزان کے انکار کرنے میں معذور ہیں کیونکہ اس میں وہ علم ہے جو ان علوم لدنیہ کی ایک قسم ہے جن سے حضرت خضر علیہ السلام یقیناً آگاہ کئے گئے ہیں۔ پس جان لو اس کو۔

والحمد للہ رب العالمین



فصل مجتہدین کے حق پر ہونے میں دو مذہب اور اس امر کا بیان جو مباحث میزان کی تدبیر کرتا ہے

اس کے اندر تین چیزوں کا بیان ہے۔ ایک تو اس شخص کے قول کی تقریر ہے جس نے کہا ہے کہ ہر مجتہد حق پر ہے، یا یہ کہا ہے کہ تمام مجتہدین میں سے حق پر ایک ہی مجتہد ہے مگر وہ معین نہیں کہ کونسا ہے۔ دوسرے یہ کہ ہر قول ان دونوں قولوں میں سے ایک ایک حالت پر محمول ہے۔ تیسرے اس امر کا بیان جو اس کتاب میزان کی تائید کرتا ہے۔

جاننا چاہئے کہ اس میزان کے تائید کرنے والوں میں ایک یہ امر بھی ہے کہ جس پر علماء اہل کشف کا اجماع ہے اور حضرت محی الدین بن عربی نے اپنی کتاب ”فتوحات“ کے اندر صریح علی الخلف کے بیان میں اس کی تصریح کی ہے اور فرمایا ہے کہ کسی کو یہ ہرگز جائز نہیں کہ کسی مجتہد کو خطا وار بتلائے یا اس کے کلام میں اعتراض کرے۔ اس لئے کہ شرع خدا تعالیٰ کا ایک حکم ہے جس کی مجتہد تقریر کرتا ہے۔ اور یہ ایک مسئلہ ہے جس میں بہت سے اہل مذہب محظور کے مرتکب ہوئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس امر پر ہم جمعیہ کر چکے ہیں وہ اس کو محفوظ نہیں رکھتے حالانکہ وہ خود بھی اس کے عالم ہیں۔

پس جو شخص کسی معین مجتہد کو خطا وار بتلاوے تو وہ ایسا ہے گویا اس امر میں شارع کو خطا وار کہتا ہے۔ (یعنی)

شیخ کے اس کلام میں اشارہ ہے کہ مجتہدین کے تمام اقوال شارع کے نصوص کے ساتھ ملحق ہیں اور جواز عمل میں بالکل ایسے ہیں جیسے شارع کے نصوص۔

اور اس میزان کی تائید ہمارے علماء کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کوئی انسان چاروں جانب کو نماز پڑھے قبلہ کی جانب متعین نہ ہونے کے وقت، اس صورت سے کہ ایک رکعت اپنے اجتہاد سے ایک طرف کو پڑھی پھر رائے چلی تو دوسری طرف پھر کر دوسری رکعت ادا کی علیٰ ہذا القیاس چاروں طرف پھر کر چار رکعتیں ادا کیں۔ تو اس شخص پر اس نماز کی قضا لازم نہیں۔ حالانکہ ان چاروں جانبوں میں سے ایک جانب یقیناً صحیح ہے۔ اور تین جانبیں یقیناً قبلہ نہیں۔ لیکن چونکہ ہر رکعت اجتہاد کی ہی طرف منسوب کی گئی ہے اس لئے ہم اس کی صحت کے قائل ہوئے ہیں۔

تیسری بات جو اس میزان کی تائید کرتی ہے یہ ہے کہ جس پر اہل کشف کا اجماع ہے کہ مجتہدین وہ لوگ ہیں جو انبیاء علیہم السلام کے علوم وحی میں حقیقی وارث ہیں۔ پس جس طرح نبی معصوم ہوتا ہے ایسے ہی اس کا وارث بھی واقع

میں خطا سے دور ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس کو خطا وار بتلائے تو یہ خطا اضافی ہے۔ کیونکہ یہ اس کے قول کی دلیل سے
ثواب اقصیٰ پر مبنی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ تمام انبیاء اور رسول بڑے رفیع مرتبے والے حضرات ہیں۔ ان مراتب کی وراثت
سوائے علمائے مجتہدین کے اور کسی کو میسر نہ ہوئی۔ تو ان کا اجتہاد جو عمل میں مثل نصوص شارع کی ہے۔ کیونکہ ان کو
رسول اللہ ﷺ نے احکام میں اجتہاد کرنے کی اجازت فرمائی ہے۔ باری تعالیٰ کے اس ارشاد کے تحت میں کہ

وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَالِىَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَبْطُونَهُ مِنْهُمْ

اور یہ بات ظاہر ہے کہ استنباط مجتہدین ہی کا کام ہے تو ان کا اجتہاد شارع کے حکم کو ظاہر کر دیتا ہے۔
چنانچہ گزر چکا ہے۔ پس ہر مجتہد برحق ہے۔ اس لئے کہ وہ اس اجتہاد سے کام لیتے ہیں جس کا شارع نے اقرار کیا
ہے۔ (انجمنی)

اور میں نے بعض اہل کشف سے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ مجتہدین سے اجتہاد کے ساتھ اس وجہ سے عبادت
کراتا ہے تاکہ ان کو شریعت کی وضع سے کوئی حصل مل جائے۔ اور ان کا قدم اس میں راسخ ہو جائے اور آخرت میں
سوائے رسول خدا ﷺ کے اور کوئی ان کے آگے نہ ہو۔ تو اس امت کے علماء و مشرکین شریعت مطہرہ کی دلیلوں کے
حافظ اور ان کے نکات سے واقف ہوں گے اور انبیاء و رسولوں کی صف میں کھڑے ہوں گے نہ امتوں کی صف
میں۔ پس کوئی نبی یا رسول ایسا نہ ہوگا جس کے پہلو میں اس امت کے علماء کا کوئی عالم نہ ہو اور ان علماء میں سے ہر
عالم احکام اور احوال اور مقامات اور مراتب کے جاننے میں اجتہاد دنیاء پر امام مہدی علیہ السلام کے ظہور تک درجہ
استاذیت کا رکھے گا۔ اس سے تم جان گئے ہو گے کہ تمام مجتہدین تخفیف و تشدید میں شارع کے تابع ہیں۔ پس اپنے
آپ کو اس سے بچاؤ کہ تمہارے امام نے جس امر میں تشدید کی ہو اس کا تم تمام لوگوں کو حکم کرنے لگو۔ یا جس امر
میں تخفیف کی ہو اس کا ہر شخص کو امر کرنے لگو۔ کیونکہ شریعت کا درود و مرتبوں پر ہوا ہے نہ ایک مرتبہ پر جیسا کہ اسی
کتاب میں گزر چکا ہے۔ اور اسی لئے تمہارا یہ قول صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر مشقت نہیں ڈالتا ہے۔ بلکہ
رسول خدا ﷺ نے اس پر بددعا فرمائی ہے جو آپ کی امت پر مشقت ڈالے۔ چنانچہ فرمایا ہے

اللهم من ولي من أمور امتي شيئا فرفق بهم فارفق اللهم به ومن شق على امتي
فانشق اللهم عليه

یعنی اے اللہ جو شخص میری امت کے امور میں سے کسی شے کا حاکم بنایا جائے اور پھر وہ ان کے ساتھ نرمی کرے
تو اے خدا تو اس کے ساتھ نرمی کر اور جو میری امت پر بار اور مشقت ڈالے تو اے اللہ اس پر مشقت ڈال۔

اور ہم کو کبھی یہ خبر نہیں پہنچی کہ آپ نے اس شخص پر بددعا کی ہو جس نے امت پر تسبیل کی ہو بلکہ
آنحضرت ﷺ اپنے صحابہ کو یہ ارشاد فرماتے رہتے تھے کہ چھوڑ دو مجھ کو جب تک چھوڑے رکھوں میں تم کو اس خوف
سے کہ کہیں کثرت سوال سے اس قدر احکام کی زیادتی نہ ہو جائے جن پر وہ عمل نہ کر سکیں۔ پس وہ عالم جس کا مقصد
رفع حرج ہو وہ اس اہل پر ہے جس پر لوگوں کی جنت میں انتہاء ہوگی۔ اور جس کا مقصد تنگی ڈالنا ہے تو وہ ایک عارضی

اس پر ہے جو تکلیف کے دور ہونے سے زائل ہو جائے گا۔ اگر تم کہو کہ جس شخص نے لوگوں پر ایک مذہب معین کی پابندی کو لازم کر دیا ہو تو کیا اس نے ان پر ننگی اور مشقت ڈال دی ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ حقیقت میں اس کے اندر کوئی مشقت نہیں۔ اس لئے کہ صاحب مذہب نے یہ نہیں کہا کہ ضعیف آدمی کو بھی عزیمت پر ہی عمل کرنا ضروری ہے۔ بلکہ ایسے شخص کو اجازت دی ہے کہ کسی خاص مسئلہ میں میرا مذہب چھوڑ کر اس رخصت پر عمل کرے جس کا دوسرے اماموں نے قول کیا ہو۔ تو اس امام کے مذہب میں بھی شریعت کے دوسرے موجود ہیں۔ لہذا اس شخص کی نسبت جس نے کسی خاص مذہب کی پابندی کو لازم کر دیا ہو یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے مشقت یا بار ڈال دیا ہے جو اس مقلد پر دشوار ہے۔ پس اگر شریعت کو تم نے اس طرح نہ سمجھا تو تم نے کچھ بھی نہ سمجھا۔ اور اگر تم نے تمام مجتہدین کے مذاہب اس طرح بیان نہ کئے تو تم نے کچھ بھی بیان نہیں کیا۔ اور اس تقدیر پر مقلد کا یہ اعتقاد کہ تمام مجتہدین خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر ہیں محض زبانی ہی الفاظ ہوئے۔ دل میں اس کا یقین نہ ہوا۔ اور یہ ایک قسم ہے نفاق کی۔

اور یہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ میں نے اس کتاب (میزان) کو محض ائمہ رضی اللہ عنہم اور ان کے مقلدین کے مذاہب کی مدد کرنے کی غرض سے اس طریقہ پر تالیف کیا ہے۔ یہ دشمنوں نے اڑا دیا ہے کہ جو شخص اس میزان میں غور کرے گا اس کو اس سے تمام مجتہدین کا خطا وار ہونا ثابت ہوگا۔ اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ہر مجتہد دوسرے مجتہد کے قول کو نا صواب اور خطا جانتا ہے تو ایک مجتہد کا دوسرے مجتہد کو خطا وار مطلقاً تمام مجتہدین کے خطا وار ہونے کو مستلزم ہے۔ کیونکہ تم ہر مجتہد کے قول کو صادق مانتے ہو۔ یہاں تک دشمن کا کلام ہے۔ تو جواب اس کا سننے کے تمام علماء کا اس پر اجماع ہے کہ کوئی مجتہد دوسرے مجتہد کا انکار نہیں کرتا۔ یہ بات علیحدہ رہی کہ ہر مجتہد کو اسی پر عمل کرنا چاہئے جو اس کی سمجھ میں آیا ہو اور جس کو اس نے حق جانا ہو۔ ایک مرتبہ حضرت لیف بن سعدؓ نے حضرت امام مالکؒ کی خدمت میں ایک استفتاء بھیجا تو آپ نے ان کو جواب میں یہ لکھ دیا کہ امام بعد فانک یا اخی امام ہدی و حکم اللہ تعالیٰ فی هذه المسئلة هو ما قام عندک یعنی بعد حمد و صلوة کے پس بیشک اے بھائی میرے تم خود برحق امام ہو اور خدا تعالیٰ کا اس مسئلہ میں دینی حکم ہے جو تمہارے نزدیک ثابت ہے۔

اور وجہ اس کی یہی ہے کہ ہر مجتہد شریعت کے اس پہلے چشمہ سے آگاہ ہوتا ہے جس سے تمام مجتہدین کے مذاہب متفرع ہیں ورنہ اگر وہ اس چشمہ سے آگاہ نہ ہوتا تو اس پر واجب تھا کہ مجتہدین کے مذاہب کا انکار کرتا۔ اور ممکن ہے کہ جس امام نے دوسرے امام کو خطا پر بتلایا ہو تو یہ اس وقت کا واقعہ ہو کہ جب تک وہ مقام کشف تک نہ پہنچا ہو۔ چنانچہ اکثر ناقلین کلام ائمہ اس کی کچھ تفریق نہیں کرتے کہ یہ کلام ابتدائی زمانہ کا ہے اور یہ درمیانی زمانہ کا اور یہ انتہائی اور آخری زمانہ کا۔ پس اس فصل کو خوب غور سے دیکھو کیونکہ اس کے دیکھ لینے کے بعد اس میزان اور مجتہدین کے تمام مذاہب کی صحت میں کچھ کلام نہیں رہتا۔ اس لئے کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شارع نے ائمہ کے تمام احکام اجتہاد کی تقریر کر دی ہے۔ واللہ رب العالمین

فصل کسی کامل ولی یا مجتہد کا ایک قول پر عمل کرنا دوسرے قول کے باطل جاننے کی دلیل نہیں ہو سکتا

اگر کوئی کامل ولی یا مجتہد ایک قول پر عمل کرے اور دوسرے پر نہ کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ متروک قول کو باطل جانتا ہے۔ کیونکہ احتمال ہے شاید اپنے آپ کو اس متروک قول کا اہل نہ سمجھتا ہو۔ اب وہ قول عام ہے چاہے عزیمت ہو یا رخصت۔ اس لئے کہ ہر کامل اور ہر مجتہد اس بات کا یقین رکھتا ہے کہ تمام مذاہب چشمہ شریعت سے حاصل کئے ہوئی ہیں چاہے وہ مذاہب وہ ہوں جن کا اب بھی استعمال ہے یا وہ جو ختم ہو چکے۔ پس ہر قول جس پر اہل نہ ہونے کی وجہ سے عمل نہ کرتا ہو ولی کے حق میں ایسا ہے جیسے حدیث منسوخ۔ اور دوسرے لوگوں کے حق میں ایسا جیسے حدیث محکم واجب العمل۔ اور جو مقلد کامل ولی نہ ہو تو اس کا حال ایسا ہے جیسا کوئی شخص عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت پر عمل کرتا تھا جب اس شریعت کو شریعت محمدی ﷺ نے منسوخ کر دیا تو اس کو لازم ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کو ترک کرے اور رسول خدا محمد ﷺ کی شریعت پر عمل کرے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے علماء کچھ روز ایک قول پر عمل کرتے ہیں پھر جب دوسرے قول کی دلیل ان کے نزدیک زیادہ قوی ثابت ہو جاتی ہے تو ایک زمانہ تک دوسرے قول پر عمل کرتے ہیں اور لوگوں کو اسی کا فتویٰ بھی دیتے ہیں یہاں تک کہ اسی پر عمل کرتے کرتے دنیا سے سفر کر جاتے ہیں۔ تو پھر اگر کسی سے پہلے قول پر عمل فوت ہو جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے نزدیک وہ قول باطل ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے بندوں سے ان احکام پر عمل کرانا چاہتا ہے جو ان کے موجودہ معمولہ احکام کے غیر ہوتے ہیں تو وہ علماء کے قلوب میں کچھ ایسی باتیں پیدا کر دیتا ہے جن کی وجہ سے وہ پہلے احکام پر دوسرے احکام اور قول کو ترجیح دینے لگتے ہیں۔ اس لئے وہ علماء دوسرے قول پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ اور چونکہ مقلدوں کو بھی شرح صدر ہو جاتا ہے تو وہ بھی پہلے احکام کو چھوڑ کر دوسرے احکام پر عمل کرنے میں اپنے علماء اور اماموں کے تابع ہو جاتے ہیں۔ اور اسی طرح ہوتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ پہلے مذاہب بالکل متروک ہو جاتے ہیں۔ اور اس مضمون بالا کی تائید حضرت عمر بن الخطابؓ کے اس قول سے خوب ہوتی ہے کہ

ان الله عز وجل يحدث للناس اقتضاه بحسب زمانهم واحوالهم

یعنی بے شک خدا تعالیٰ لوگوں کیلئے ان کے زمانہ اور حالات کے مطابق احکام پیدا فرماتا ہے

اور حضرت عطاء اور مجاہد اور امام مالکؒ نے بھی اس قول کا اتباع کیا ہے۔ یہی وجہ ہے جو یہ حضرات ایسے استخلاف کا جواب نہیں دیتے تھے جن کا وقوع نہ ہوا ہوتا۔ بلکہ یہ فرمادیتے تھے کہ جب ان کا وقوع ہوگا تو اس زمانہ کے علماء جس طرح مناسب جانیں گے ان کے بارے میں فتویٰ دیدیں گے۔ (اتحیٰ)

اور بسا اوقات اس سے باری تعالیٰ کو امت پر رحمت مقصود ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو جب اس بات کا علم ہو چکا تھا کہ فلاں زمانہ کے لوگ اس حکم پر عمل کریں گے تو اس لئے اس نے پہلے حکم کو باطل کرنے کے واسطے ایسے شخص کو مقرر فرما دیا جو ان لوگوں کی جنس سے ہے تاکہ اس سے فائدہ اٹھا سکیں۔ کیونکہ اب ایسا تو ہونی نہیں سکتا جس طرح پہلے باری تعالیٰ ہر زمانہ میں نئی شریعت اور نئے احکام لوگوں کیلئے پیدا کر دیتا تھا اور وہ ان کو قبول اور اپنے نفس کو ان کی طرف مائل کر دیتے تھے۔ اس لئے ان کو ان پر عمل کرنے میں کوئی مشقت لاحق نہیں ہوتی تھی۔

اور کبھی کہا جاتا ہے کہ پہلے اقوال کو ترک کر کے دوسروں پر عمل کرنا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ تاکہ اس امت کے علماء ایک امر میں انبیاء کے مشابہ ہو جائیں۔ اور وہ امر یہ ہے کہ جس طرح ہر پچھلا رسول اپنے پہلے نبی کے احکام کو منسوخ کر کے جدید شرع ظاہر کرتا تھا اسی طرح ہر زمانہ کا مجتہد بھی اپنے سے پہلے مجتہد کے احکام کو گویا منسوخ کر کے نئی شریعت پیدا کرتا ہے۔ لیکن یہ منسوخ کرنا حقیقی نہیں ہوتا اور اس مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ علماء انبیاء کے وارث قرار دیئے گئے ہیں۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواصؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ مذہب مستعملہ یا مذہب متروکہ میں سے کوئی قول ایسا نہیں ہے جو کسی نہ کسی گذشتہ نبی کی شریعت میں داخل نہ رہ چکا ہو۔ تو اس سے خدائے کریم کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنے فضل و کرم سے اس امت کو پہلے نبیوں کی شریعت کے بعض احکام پر بھی عمل کرنا نصیب فرماوے۔ تاکہ پہلے انبیاء کی شریعت پر عمل کرنے کا جو اجر و ثواب ہے اس سے بھی یہ امت جس پر خدائے تعالیٰ کو خاص شفقت منظور ہے اور جس کے نبی کریم ﷺ کی شریعت تمام گذشتہ شریعتوں کے احکام کو جامع ہے محروم نہ رہے۔ (اتحیٰ)

اب یہ بات خوب روشن ہوگئی کہ اگر کوئی ولی کامل کسی قول کو عملاً ترک کر دے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس قول کو خارج از شریعت جانتا ہے۔ کیونکہ وہ قول دو حالت سے خالی نہیں یا رخصت ہوگا یا عزیمت۔ تو ضرور میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف و تشدید میں سے کسی میں داخل ہوگا۔

اور میرے شیخ حضرت علی خواصؒ یہ بھی فرماتے تھے کہ تمام اکابر علماء کی شان میں ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ ان میں سے بعض نے بعض کو جو تسلیم کیا ہے وہ اسی وجہ سے کیا ہے کہ ہر ایک نے دوسروں کے اقوال اور ان کے دلائل کو یقیناً صحیح جان لیا اور یہ دیکھ لیا کہ یہ تمام اقوال شریعت کے سرچشمہ سے متصل ہیں۔ یہ نہیں کہ محض حسن ظن کی بنا پر تسلیم کر لیا ہو۔

اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ مجتہدین کے بعض دوسرے شریعت کے چشمہ ادنیٰ کے مشابہ تک پہنچ گئے ہیں اور اس بات کو انہوں نے دل سے تسلیم کر لیا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے۔ جیسے علامہ ابن عبد البر مالکیؒ اور شیخ ابو محمد جوینیؒ

اور شیخ عبدالعزیز دیریتی اور ان کے امثال۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ شیخ ابو محمدؒ نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جس کا نام محیط رکھا ہے اور ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ اس میں علامہ موصوف نے کسی ایک مذہب کی پابندی نہیں کی ہے۔ اسی طرح شیخ عبدالعزیز دیریتی نے ایک کتاب بنام ”کتاب الدرر الملتقطہ فی المسائل المختلطہ“ تصنیف کی ہے جس میں چاروں مذاہب میں فتوے دیے ہیں تو اگر شیخ موصوف چاروں مذاہب کے دلائل سے واقف نہ ہوتے تو ان کو یہ برگز جان نہ ہوتا کہ تمام مذاہب کے مطابق فتوے دیتے۔ اور یہ کہہ دینا کہ ایسے لوگ چاروں مذاہب پر محض ایمان اور تسلیم کر لینے کے طور پر فتویٰ دیتے تھے بغیر اس کے کہ ان اقوال کے دلائل پر اطلاع پادیں ان کی شان سے بہت بعید ہے۔

ایسے ہی وہ شخص جس نے اس حکم کو اختیار کیا ہو جو اس کے امام کی تصریح کے خلاف ہے ممکن ہے کہ اس نے اس وجہ سے اختیار کیا ہو کہ اس نے اس قول اور حکم کو شریعت مطہرہ کے چشمہ سے ملا ہوا دیکھ لیا ہے۔ جس طرح اپنے امام کے قول کو اس چشمہ سے متصل جانتا ہے۔ مثلاً امام زکریاؒ اور امام ابو یوسفؒ اور اہلبہ اور ابن قاسم اور امام نوویؒ اور رافعیؒ اور امام طحاویؒ وغیرہ رحمۃ اللہ علیہم جو کہ مجتہدین کے متبعین میں سے ہیں۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ جو شخص مفتی ہو اور اپنے امام کے سوا دوسرے امام کے قول کو پسند کرے اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ اپنے امام کی دلیلوں پر مطلع نہ ہوا ہو۔ اور دوسرے امام کے قول کو دل سے صحیح جان کر فتویٰ دیا ہو۔

پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جو مقلد شریعت مطہرہ کے چشمہ پر مطلع ہو گیا ہو وہ ایک معین مذہب کی پابندی کا ہرگز حکم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ تمام اماموں کے اقوال خواہ وہ صحیح ہوں یا ضعیف ہوں۔ سب کے سب شریعت کبریٰ کے چشمہ سے متصل ہیں۔ اگرچہ وہ ظاہر میں کسی معین مذہب کا پابند ہو۔ اور اس پابندی کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسی مرجع کے لائق ہے جس کے ساتھ اس نے پابندی کی ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ شخص اس مذہب کو لازم کر لیتا ہے جو باعتبار دین کے احوط ہوتا ہے اور غرض اس سے خدا تعالیٰ کی نفی عبادت میں زیادتی ہوتی ہے۔ جس طرح خدا تعالیٰ کے اس قول میں ارشاد ہے کہ

لَمَنْ تَطْلُوعِ خَيْرٍ أَوْ خَيْرٍ لَّهُ

جو شخص فدیہ میں اپنی طرف سے مقررہ مقدار سے زیادہ دے تو وہ اس کیلئے بہتر ہے

اور اسی مذکورہ بالا مضمون کی طرف امام اعظم ابو حنیفہؒ نے اشارہ فرمایا ہے کیونکہ فرماتے ہیں کہ جو کچھ رسول خدا (فداء ابی دای) ﷺ سے ہم کو پہنچا ہو وہ سر اور آنکھوں پر ہے اور جو کچھ آنحضرت ﷺ کے صحابہؓ سے پہنچے اس میں سے ہم پسند کر لیں گے اور جو کچھ لوگوں سے پہنچے تو پھر وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی۔ (ابن ماجہ)

عبادت مذکورہ میں اشارہ ہے کہ بندہ جس مذہب کو چاہے پسند کر لے اور جب اس بلند مقام مذکورہ پر پہنچ جائے تو اس پر یہ بھی واجب نہیں کہ ان مذاہب میں سے کسی کو اختیار کر لے۔

اور میرے شیخ حضرت علی خواصؒ کی یہ عادت تھی کہ جب ان سے کوئی انسان یہ سوال کرتا کہ کسی معین

مذہب کی پابندی آج کل واجب ہے یا نہیں تو اس کو یہ جواب دیتے کہ تجھ پر مذہب معین کی پابندی واجب ہے جب تک کہ تو شریعت کے چشمہ اولیٰ کا مشاہدہ نہ کر لے کیونکہ قبل ازیں مذہب معین کی پابندی نہ کرنے کی صورت میں تیرے گمراہ ہو جانے کا خوف ہے، اور فی زمانہ لوگوں کا اسی پر عمل ہے، اور جب تو شریعت کے سرچشمہ کا مشاہدہ کر لے تو تجھ پر خاص مذہب کی پابندی ضروری نہیں۔ کیونکہ تو اس وقت تمام مجتہدین کے مذاہب کو اسی چشمہ سے متصل پاوے گا۔ اور کسی مذہب کو بہ نسبت دوسرے مذہب کے زیادہ نزدیک نہ دیکھے گا۔ پھر تیرے نزدیک دو مرتبوں تخفیف و تشدید کا حسب شرائط مذکورہ جاننا ضروری ہوگا۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواصؒ کو یہ بھی فرماتے سنا ہے کہ کسی عالم کا کوئی قول ایسا نہیں ہے جو شریعت کے اصول میں سے کسی نہ کسی اصل کی طرف منسوب نہ ہو۔ کیونکہ جو شخص غور کرے گا اس پر ظاہر ہو جائے گا کہ ہر قول یا کسی آیت سے ماخوذ ہے یا کسی اثر سے یا قیاس صحیح سے موافق قاعدہ صحیح کے۔ اتنی بات ضرور ہے کہ بعض اقوال تو ایسے ہیں جو صریح آیات یا صریح حدیث یا صریح اثر سے ماخوذ ہیں اور بعض ایسے جو ان مطالب اور مفاہم سے ماخوذ ہیں جو آیات و اخبار و غیرہ سے سمجھے جاتے ہیں۔ تو حاصل یہ نکلا کہ بعض قول تو شریعت کے چشمہ سے قریب ہیں اور بعض ان سے زیادہ قریب۔ اور بعض بعید ہیں اور بعض ان سے زیادہ بعید۔ مگر مرجع تمام کا شریعت ہی کی جانب سے۔ کیونکہ وہ تمام اقوال شریعت کے نور سے حصہ لینے والے ہیں۔ اور آج کوئی متفرع ہونے والا قول ایسا نہیں ہے جس کی کوئی اصل نہ ہو۔ چنانچہ اس کتاب کے خطبہ میں گذر چکا ہے۔

اور اس میں شک نہیں کہ عالم جس قدر چشمہ شریعت سے دور ہوگا اسی قدر اس کے اقوال میں روشنی بہ نسبت ان اقوال کی روشنی کے کم ہوگی جو خود چشمہ شریعت سے حاصل کئے ہوئے ہوں اور ان کا قائل چشمہ سے بہت متصل ہو۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواصؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جو عالم اپنی نظر کو وسعت دیکر چشمہ شریعت کا مشاہدہ کرے گا اور ہر دور کے ان اقوال کو جو اس چشمہ سے متفرع ہوئے ہیں ابتداء شریعت سے اس کے زمانہ تک، ان سب کا احاطہ کرے گا تو اس کو یقین کامل ہو جائے گا کہ امت اور ان کے مقلدین کے تمام مذاہب جو زمانہ رسول خدا ﷺ سے لے کر میرے زمانہ تک ہوئے ہیں وہ سب حق ہیں۔ (اچھی) اور اس کی مثال، مثلاً محسوس کی فصل میں آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ جہاں درخت اور میاد کے جال وغیرہ کی تمثیلیں بیان کی جائیں گی۔

والحمد لله رب العالمین

فصل کسی طالب علم سے تمام اماموں کے حق رسیدہ ہونے کی دلیل نہ طلب کرنے کے بیان میں

اے بھائی اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ کسی طالب علم سے اس کے اس اعتقاد پر دلیل طلب کرو کہ ہر مجتہد حق رسیدہ ہے جب تک کہ وہ طالب علم کسی خطا اور گناہ کا مرتکب رہے۔ بالخصوص دنیا کی محبت اور اس کی خواہش کا گناہ۔ جس طرح تم کو اس سے اس وقت تک مخالفت درست نہیں جب تک وہ اپنے امام کی تقلید کے پردے میں پڑا رہے۔ کیونکہ اس حالت میں اس کے اور چشمہ شریعت کے درمیان اس کا امام حاجب ہے اس لئے وہ اس چشمہ کے مشاہدہ سے محروم ہے۔ ہاں تم کو چاہئے کہ اسے کسی ایسے شخص کے ہاتھ پر بیعت ہونے کا حکم کرو جو معرفت میں کامل اور ان تمام مواقع سے واقفیت رکھتا ہو جو طالب کو متعہد ری سے مانع ہوتے ہیں۔ پھر جب وہ طالب علم انتہاء پر پہنچ جائے اور علماء کے تمام مذاہب کو شریعت کے سرچشمہ اور اس کی نہروں سے ملا ہوا دیکھ لے جیسا کہ اس کی واضح مثال مسئلہ محسوسہ میں آجائے گی تو اس وقت وہ مجتہدین کے تمام مذاہب کی اس طرح تقریر کر دے گا جس طرح خود صاحب مذہب۔ چنانچہ اس سے پہلی فصل میں گذر چکا ہے۔ اور پھر اس کا یہ دعویٰ کہ ہر مجتہد حق رسیدہ ہے مدلل ہو جائے گا۔ لیکن اس طالب علم کے اس بلند مقام پر پہنچنے سے پہلے تم کو ہرگز جائز نہیں کہ اسے ایک معین مذہب کی پابندی سے منع کرو بلکہ اگر اس سے کوئی بات منع کرنے کی کہو گے تو وہ اس کو قبول نہ کرے گا۔ کیونکہ اس کیلئے ضرور ہے کہ وہ یہ کہے کہ حق رسیدہ مجتہد نفس الامری میں ایک ہی ہے اور شاید کہ وہ صرف تنہا میراثی امام ہے۔ اور باقی خطا پر ہیں اس لئے کہ حق ایک ہی چیز ہو سکتی ہے متعدد اشیاء کو حق کیونکر کہہ سکتے ہیں۔ اور شریعت کا ورد ایک ہی مرتبہ پر ہوا ہے نہ دوسریوں پر اور شریعت کے اندرونی احکام صحیح ہیں جو میراثی امام کے مذہب میں ہیں۔ چاہے ان احکام میں تخفیف ہو یا تشدید۔

حالانکہ حق امر یہ ہے کہ شریعت کا ورد دوسریوں پر ہوا ہے اس لئے کہ احادیث کثیرہ میں ہم ہر مرتبہ کی دلیل کو صحیح پاتے ہیں خواہ تخفیف کی ہو یا تشدید کی۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان فصل ”جمع بین الاحادیث“ میں آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اکثر جگہ پہلی اور دوسرے وہ محدثین جنہوں نے اپنی کتابوں میں تمام مذاہب کے اولہ جمع کر کے اپنے مذہب کی قوت اور اس کے دلائل کو کثرت رواد یا سند صحیح ہونے سے رائج ثابت کیا ہے۔ جیسے حافظ زیلعی

وغیرہ جب اپنے مخالف کی دلیل کو غلط یا ضعیف ثابت کرنے سے عاجز آ جاتے ہیں تو مجبوراً یہ کہہ دیتے ہیں کہ مخالف کی قدامت دلیل اگرچہ صحیح ہے لیکن ہمارے مذہب کی حدیثیں سند کے اعتبار سے اس سے زیادہ صحیح ہیں۔ اور ان کے راوی اس کے راویوں سے کثیر ہیں۔ اور اگر یہ حضرات اس بات کو جانتے ہوتے جس سے ہم خبردار ہیں کہ شریعت مصبرہ وارد ہوئی ہے دو مرتبوں تخفیف اور تشدید پر تو برگز ان کو اس پر جرأت نہ ہوتی کہ وہ اپنی حدیثوں کو زیادہ صحیح اور ان کے راویوں کو کثیر بتلاتے۔ بلکہ یہ کرتے کہ ہر اس حدیث یا قول کو جو دوسرے کا مخالف ہوتا دونوں مرتبوں میں سے ایک ایک مرتبے کی طرف لوندیتے۔ اسی طرح وہ لوگ جو معتقدین ائمہ میں سے ہیں اور ایک مذہب کو دوسرے مذہب پر ترجیح دیتے وقت یہ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ صحیح ہے اور یہ غلط تو ان کا یہ کہنا بھی اس بناء پر ہے کہ یہ لوگ میزان کے دونوں مرتبوں سے واقف نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر ان کو اس سے واقفیت ہوتی تو ائمہ کے مذہبی اقوال میں یہ ہرگز نہ کہتے کہ یہ صحیح ہے اور یہ غلط یا یہ صحیح ہے اور یہ اس سے زیادہ صحیح۔ اور یہ ظاہر ہے اور دوسرا قول اظہر۔ بلکہ تمام اقوال کی صحت کا علیٰ التو یہ اعتراف کرتے اور ان کو دونوں مرتبے تخفیف و تشدید کی طرف روکرتے اور ہر سائل کو اس کے حال کے مناسب فتویٰ دیتے۔ اگر وہ قوی ہوتا تو اس کو عزیمت کا حکم دیتے اور اگر ضعیف ہوتا تو رخصت کا امر کرتے۔ اور ان میں سے بعض ایسے بھی ہوتے جو چاروں مذہب کا فتویٰ دیتے۔

اس پر اگر کوئی شافی سوال کرے کہ اس میزان کے مطابق میرے لئے یہ جائز ہوا کہ میں ذکر کرنے کے بعد میں اسی پہلے وضو سے نماز ادا کروں اور جدید وضو نہ کروں۔

تو اس کو میں یہ جواب دوں گا کہ ہاں تیرے لئے یہ جائز ہے لیکن اس شرط سے کہ تو اس رخصت کا اہل بھی ہو نہ ہمیشہ۔ اور اہل ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص ہے جس نے نماز فجر کے لئے وضو کیا اور اپنی عادت کی وجہ سے وضو میں اس قدر وہم اور وسوسا پیدا کئے کہ اختتام وقت کے قریب وضو سے فارغ ہوا۔ اس کے بعد اتفاقاً بلا قصد اس سے کس ذکر کا فعل صادر ہو گیا تو ایسی حالت میں اس کو جائز ہے کہ وہ ابو حنیفہ کی تقلید کر کے اسی وضو سے نماز ادا کر لے تاکہ فرض اپنے وقت میں ادا ہو جائے۔ ورنہ جدید وضو کرنے میں نماز قضاء ہو جائے گی۔

اور اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک مقاصد زیادہ موکد ہوتے ہیں و مسائل سے اور بالخصوص اس وقت کہ جب اس کے بارے میں یہ حدیث بھی وارد ہو کہ

هل هو الا بضعة منك

یعنی ذر نہیں ہے مگر تیرا ایک جز

اور اس حدیث پر عمل کرنے والے کے نزدیک ہماری اصطلاح کے موافق اس کا منسوخ ہونا ثابت نہیں۔ تو اس مسئلہ میں میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف و تشدید کو جاری کیا جائے گا۔ پس وہ شخص جس کو وضو میں وہم اور وسوسا کی عادت نہ ہو وہ جدید وضو کر کے نماز پڑھے۔ اسی طرح اس صورت میں کہ جب کسی اجنبی عورت کو چھو لے تو بھی جدید طہارت کے بغیر اس کو نماز جائز نہیں۔

اگر کوئی حنفی ہم سے سوال کرے کہ ہمارے امام ابوحنیفہ کبھی بھی مس فرج سے تہجد پڑھو کا حکم نہیں دیتے خواہ وہ شخص ان لوگوں میں سے ہو جن پر تہجد پڑھنا واجب تھا وہ تو یہ کہہ دے گا کہ اس کی کوئی سند بیان نہ کرو جس کا سلسلہ تم سے شروع ہو اور امام ابوحنیفہ پر ختم۔ جس سے یہ ثابت ہو جائے کہ امام موصوف نے قول مذکور کی تصریح کی ہے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ وہ ہرگز ایسی تصریح نہیں پاسکتا۔ بالخصوص اس وقت کہ جب اس پر اجماع ہو چکا ہو کہ مکلف کو اس طرح عبادت کرنا بہت بہتر ہے جس میں کسی امام کا خلاف نہ ہو۔ اور اس میزان کے مؤلف کی اصطلاح کا دارودہ ار اسی قاعدہ مذکورہ پر ہے۔ اور اس حنفی سے ہم یہ بھی کہیں گے کہ تیرا یہ قول گویا اس بات کی شہادت ہے کہ تیرے امام شریعت کے دونوں مرتبوں اور شریعت کے چشمہ اولیٰ سے ناواقف تھے۔ اور یہ بھی کہیں گے کہ تیرا اعتقاد اپنے امام کے متورع ہونے کا کیا جن کی یہ شان تھی کہ جب وہ کسی مسئلہ کو حدیث یا قرآن سے مستنبط کرتے تھے تو اس کی تدوین کا حکم دیتے تھے۔ یہاں تک کہ ایک مجلس علماء کی قائم کرتے تھے اور پھر ان سے دریافت کرتے تھے کہ کیا تم اس مسئلہ کو پسند کرتے ہو اگر وہ کہہ دیتے کہ ہاں تو ابو یوسف اور محمد بن الحسن رحمہم اللہ کو اس مسئلے کے نکھنے کا امر فرماتے تھے۔ اور اگر وہ اس کو پسند کرتے تھے تو امام صاحب بھی اس کو ممتزک فرما دیتے تھے۔ اور ہمارا مجتہدین کے بارہ میں یہ عقیدہ ہے کہ وہ شریعت میں اپنی جانب سے کوئی قول تب استنباط کرتے ہیں جب اس میں شارع کی طرف سے کوئی تصریح نہیں پاتے۔ پس اگر امام ابوحنیفہ اس حدیث کو پاتے تھے۔

من مس ذکرہ فلیتوضا

جو شخص اپنے پیشاب گاہ کو چھو لے تو چاہئے کہ وہ وضو کرے

توضو اور اس حدیث کے مطابق قول کرتے اور اس حکم حدیث کو یا اس شخص پر محمول کرتے جس کو وضو میں وضو اس کی عادت نہیں ہے اور یا اکابر علماء اور بزرگان دین کے حق میں۔ چنانچہ دونوں حدیثیں جو ذکر کی گئیں ان کے نزدیک میزان کے دونوں مربوں پر نازل ہو جاتیں۔ اور اسے بھائی اسی پر اس فعل کو قیاس کر لو جس کی ادائیگی واجب ہو یا اس کا ترک ضروری ہو تو تمہارے مذہب میں ان دونوں امور میں سے اگر کسی کی ادائیگی کے اہل ہو تو تم کو اس کا بجالانا ضروری ہے اور جس کے ترک کرنے کے اہل ہو تو اس کا چھوڑ دینا جائز ہے۔ یعنی جب تم اس کی بجا آوری سے عاجز ہو خواہ عجز حسی ہو یا شرعی۔ عجز حسی تو مشہور ہے اور عجز شرعی کی مثال ایسی ہے جیسے مثلاً تم پانی کو دیکھ رہے ہو لیکن اس کے اور تمہارے مابین کوئی مانع موجود ہے۔ مثلاً کوئی درندہ ہے یا کوئی راہزن۔ اور یہ بات میزان کے شروع میں گذر چکی ہے کہ میزان کے دونوں مرتبوں میں ترتیب وجوبی ہے نہ اختیاری۔ تم کو چاہئے کہ اس سے ذہول نہ کر جاؤ۔ اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ جو مقلد ہم سے دو قولوں یا دو دلیلوں کے دو حالوں پر حمل کرنے میں جھگڑ کرے اور اس بات کا ذہنی کرے کہ میرا امام اپنے تمام اقوال کا عام حکم دیتا ہے چاہے اس حکم میں تخفیف ہو یا تشدید۔ کچھ مقلد کے قوی اور ضعیف ہونے کی تفریق نہیں کرتا تو ہم اس سے اس کے امام کی نقل صحیح کا مطالبہ کریں گے۔ اور یا اس کے دعوے میں اس کو خطا وار ثابت کریں گے۔

اور جس کے قلب کو خدا تعالیٰ نے منور فرمایا ہوگا اور ائمہ علیہم السلام کے بلند مقام اور ان کا خدائے تعالیٰ کے دین میں رائے سے کام نہ لینا اس پر ظاہر فرمادیا ہوگا تو اس کو کامل یقین ہو جائے گا کہ کوئی امام کسی مکلف کو رخصت کا حکم نہیں دیتا مگر جب اس کو عاجز جان لیتا ہے اور کسی کو عزیمت کا حکم نہیں دیتا مگر تب کہ جب اس مکلف کو عزیمت کے ادا کرنے پر قادر دیکھ لیتا ہے۔ اگرچہ صاحبِ واقعہ فتویٰ دینے کے وقت امام کے پاس حاضر نہ ہو۔ یہاں تک کہ وہ شخص جس کا قلب منور ہو چکا ہے جان لیتا ہے کہ تمام وہ مسائل جو اس کے امام کے مفتی بہ ہیں ان کے اندر فتویٰ لوگوں اور ضعیف لوگوں کی تفریق اور تفصیل ہے۔ اور ہم کو اس کا پورا یقین ہو چکا ہے۔ والحمد للہ رب العالمین۔

جب تم مضمونِ ماسبق کو سمجھ چکے تو ہر اس مقلد سے (جو فتویٰ کے وقت اپنے امام کے سوا دوسرے کے قول پر عمل کرنے سے روکتا ہو) کہا جائے گا کہ تیرا ان کو رد کننا سرکشی ہے نہ تقویٰ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تو ہمارا یہ عقیدہ بیان کرتا ہے کہ تمام ائمہ مسلمین ہدایت پر ہیں اور ہم سے کہتا ہے کہ تم جس امام کے قول پر عمل کرو گے تو راہِ ہدایت پر لگ جاؤ گے۔ کیونکہ تمام مذاہب ائمہ اسی ایک چشمہ شریعت سے حاصل ہیں۔ پھر یہ بھی تو کہتا ہے کہ جس قدر احکام چشمہ شریعت سے حاصل کر رہے ہیں ان میں سے کوئی میزان کے دونوں مرتبوں سے خارج نہیں۔ جیسا کہ تو اسے مؤلف میزان ان دونوں مرتبوں میں سے کسی مرتبہ کا اہل ضرور ہے پھر جس کا اہل ہوگا اسی کے موافق عمل کرے گا۔ اگر رخصت کا اہل ہوگا تو اسی پر عمل کرے گا اور اگر عزیمت کا اہل ہوگا تو اسی پر عمل کرے گا۔ چنانچہ اس کی تفصیل وہاں آجائے جہاں تمام اقوال ائمہ کے جمع کرنے کا بیان ہوگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اگر کوئی شافعی کہے کہ تمہاری تحریر سابق کی بنا پر لازم آتا ہے کہ میری بغیر سورہ فاتحہ پڑھنے کے نہ زبردست ہو اگرچہ میں اس کے پڑھنے پر قادر ہوں۔

تو ہم اس کو یہ جواب دیں گے کہ سورہ فاتحہ کا پڑھنا عزیمت ہے جب تک تو اس کی قرأت پر قادر ہو اس وقت تک اس کو ترک کرنا جائز نہیں۔ البتہ اگر تو اس کے پڑھنے سے عاجز ہو جائے تو اس وقت ترک کرو پھر زبردست ہے اور امام ابوحنیفہ کا کسی سورت کے معین نہ ہونے کا قول اسی پر حمل کیا جائے گا۔ اگرچہ ان کے مقلدوں نے قادر اور عاجز کی اس حکم میں کچھ تفریق نہیں کی ہے۔ والحمد للہ رب العالمین۔



فصل علماء شریعت کے تمام اقوال چشمہ شریعت سے اس طرح متصل رہنے کے بیان میں جس طرح سایہ تیر سے متصل رہتا ہے

علماء شریعت کے تمام اقوال چشمہ شریعت سے اس طرح متصل ہیں جس طرح سایہ تیر سے۔ اور اس کی دلیل وہ مجمل ہے جس کی شریعت میں تفصیل کر دی گئی ہو۔ کیونکہ کوئی عالم متقدمین کے مجمل کلام کی تفصیل حب ہی کرے گا کہ جب اس کے اندر وہ فور پایا جاتا ہو جس کا سلسلہ شارع رحمۃ اللہ علیہ سے ملتا ہو۔ تو حقیقت میں اس کے اندر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا احسان ہے جو صاحب شریعت ہیں۔ کیونکہ وہی ایک ایسی ذات ہیں جنہوں نے علماء کو ایسا مادہ عطا فرمایا ہے جس کی وجہ سے وہ آپ کے مجمل کلام کی تفصیل کر سکتے ہیں۔ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہر مقدم دور کا اپنے سے موخر دور پر احسان ہے۔ اگر کسی دور کے ایسے لوگ فرض کئے جائیں جو اپنے اوپر اپنے سے مافوق اور مقدم دور کا انکار کریں بلکہ ان سے متجاوز ہو کر اس سے مقدم دور کی طرف نسبت کریں تو ان کا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے روئے وصل منقطع ہو جائے گا۔ اور ان کو کسی مشکل کے واضح کرنے یا کسی مجمل کی تفصیل کرنے کا حکم حاصل نہیں ہو سکتا۔

اور ذرا اس میں غور کرو کہ اگر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اپنی شریعت سے مجملات قرآن کی تفصیل نہ فرماتے تو قرآن شریف مجمل ہی رہ جاتا۔ اسی طرح اگر ائمہ مجتہدین رضوان اللہ علیہم اجمعین مجملات حدیث کی تفصیل نہ کرتے تو حدیث مجمل ہی رہ جاتی۔ علیٰ ہذا القیاس سلسلہ بہ سلسلہ تفصیل ہوتی چلی آئی یہاں تک کہ ہمارے اس زمانہ تک۔ اور اگر تمام عالم کے علماء میں اجماعی حقیقت سرائیت کئے ہوئے نہ ہوتی تو کتابوں کی شروح اور ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمے نہ کئے جاتے۔ اور علماء ان شروح کی شروح اور ان کے حواشی نہ لکھتے۔

اگر کوئی کہے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ قرآن شریف اجمال ہے اور حدیث نے اس کی تفصیل کی ہے تو جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا یہ ارشاد اس کی دلیل ہے کہ

نبین للناس ما نزل الیہم

یعنی اے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تاکہ یہاں مراد لوگوں کے لئے اس مضمون کو جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ بیان کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس عبارت کے سوا ہے جس میں وحی نازل ہوئی ہے اور وہ حدیث ہی ہے۔ تو اگر علماء امت مجمل کے بیان اور اس کی تفصیل اور قرآن شریف سے احکام کا استخراج

کرنے میں مستقل ہوتے تو باری تعالیٰ اپنے رسول سے صرف تبلیغ کا کام لینا اور ان کو قرآن شریف کے بیان کا حکم نہ فرماتا۔

میں نے شیخ الاسلام زکریا کو یہ فرماتے سنا ہے کہ اگر رسول اللہ اور مجتہدین رضوان اللہ علیہم حدیث و قرآن کے جملات کی ہمارے لئے تفصیل نہ فرماتے تو ہم میں سے کوئی بھی اس تفصیل پر قادر نہ ہوتا۔ جس طرح مثلاً شارع علیہ السلام اپنی حدیث سے طہارت کے احکام نہ بیان فرماتے۔ تو ہم اس کی کیفیت ہرگز قرآن شریف سے نہ سمجھ سکتے۔ اور نہ اس سے احکام طہارت کا استنباط کر سکتے۔

اسی طرح نفل اور فرض نماز کی تعداد اور کھات اور روزہ و حج و زکوٰۃ کے احکام اور ان کے نصاب اور شرطوں کا بیان اور ان میں سے فرض اور سنت کی تفصیل اگر حدیث رسول ﷺ بیان نہ فرماتی تو ہم اس کو ہرگز نہ جان سکتے۔ اور اس میں خدائے تعالیٰ کی حکمتیں اور اسرار ہیں جن کو عارفین جانتے ہیں۔ (انجلی)

سید علی خواصؒ نے فرمایا ہے کہ جو احکام ہم کتاب اللہ سے سمجھتے ہیں ان کی صحت و سقم کا فیصلہ کرنے والی حدیث ہے نہ برعکس۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ ہی کی وہ ذات ہے جس نے بذریعہ الفاظ شریعت قرآن مجید کے احکام ہم پر ظاہر کر دیئے:

وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى

اور قرآن شریف میں وارد ہے کہ

فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول

یعنی پس اگر کسی بات میں تمہارا باہمی نزاع ہو جائے تو اس کو خدائے تعالیٰ اور رسول کی لوٹاؤ

یعنی قرآن شریف و حدیث کی طرف۔ مطلب یہ ہے کہ اگر منافقین کے تمام اقوال قرآن و حدیث کے موافق ہوں تو ان سب پر عمل کرنا چاہئے۔ ورنہ جس قول کے موافق ہو اس پر عمل کرو۔ اور دوسروں کو ترک کرو۔ (انجلی)

میں نے اپنے شیخ حضرت زکریا کو یہ بھی فرماتے سنا ہے کہ ہمارے نزدیک عالم کو علم میں اس وقت کمال حاصل ہوتا ہے کہ جب وہ تمام مجتہدین اور ہر دور کے مقلدین کے اقوال کو قرآن کریم و حدیث شریف کی طرف رد کرنے لگے اور کسی قول کا تاخذ اس پر مخفی نہ رہے۔ جس وقت یہ مرتبہ اس کو حاصل ہو جائے گا تو اس وقت وہ عوام کے درجہ سے خارج ہو کر خواص میں داخل ہوگا۔ ان مراتب کا جو علماء کے لئے خدا تعالیٰ سے اتصال کے ہوتے ہیں۔ اس کے بعد پھر اس کی درجہ بدرجہ ترقی ہوتی رہے گی۔ یہاں تک کہ وہ قرآن شریف کے تمام احکام محض ایک سورہ (سورۃ فاتحہ) سے نکالنے لگے گا۔ پھر جب وہ شخص اپنی نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھے گا تو اس کو صرف اس کے پڑھنے کا اتنا ثواب ملے گا جتنا تمام قرآن کریم کا کیونکہ وہ قرآن کے تمام معانی کو محیط ہے۔

اس کے بعد پھر اس کی اور ترقی ہوتی ہے یہاں تک کہ وہ قرآن اور شریعت کے تمام احکام اور مجتہدین

ومقلدین کے تمام اقوال حروف بجا کے جس لفظ سے چاہے گا نکالنے لگے گا۔ اس کے بعد پھر اور ترقی ہوگی یہاں تک کہ اس مرتبہ سے بھی زیادہ بلند ہو جائے گا۔ شیخ فرماتے ہیں کہ اسی مرتبہ کا شخص ہمارے نزدیک عالم کامل ہے۔ (اتحی)

اور میں نے شیخ مذکور کو بار بار یہ فرماتے سنا ہے کہ شریعت میں مجاہدہ کرنا علامات نفاق سے ہے۔ کیونکہ مجاہدہ سے دوسرے عالم کی دلیل کا باطل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ حالانکہ باری تعالیٰ فرماتے ہیں کہ

فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما مشجور بینہم ثم لا یجدوا فی انفسہم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما

یعنی پس قسم ہے تیرے پروردگار کی مومن نہیں ہو سکتے وہ لوگ یہاں تک کہ حکم بنا دیں آپ کو اپنے باہمی اختلافات میں پھر جب آپ فیصلہ کر دیں تو اس میں اپنے نفوس کے اندر کوئی غمی محسوس نہ کریں بلکہ اس کو حلیم کر لیں تسلیم کر لیں۔

تو اس آیت میں باری تعالیٰ نے اس شخص کے ایمان کا انکار فرمایا ہے کہ جو رسول خدا ﷺ سے شرعی حکم میں اپنے دل کے اندر تنگی دیکھے۔ اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ کسی نبی سے تنازع جائز نہیں اور یہ امر ظاہر ہے کہ کسی انسان کا علماء شریعت سے مجاہدہ اور نزاع کرنا اور ان کے دلائل حقد کا ابطال ایسا ہے جیسا کہ خود آنحضرت ﷺ سے جدال کرنا۔ اگرچہ علماء اور آنحضرت ﷺ میں علمی تفاوت ضرور ہے۔ لیکن پھر بھی وہ رسول خدا ﷺ کے تابع اور قائم مقام ہیں۔ اور جس طرح رسولوں کے آوردہ احکام کی تصدیق اور ان پر ایمان لانا واجب ہے، اگرچہ ہم ان کی حکمتوں سے ناواقف ہوں اسی طرح ائمہ علیہم الرحمۃ کے کلام کی تصدیق اور اس پر ایمان لانا ضروری ہے اگرچہ اس کی علت ہماری سمجھ میں نہ آئی ہو مگر اس وقت کہ جب اس کلام کے مخالف کوئی امر شارع سے منقول ہو۔

اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ تمام رسولوں پر ایمان لانا بالاجماع واجب ہے اگرچہ بحیثیت تشریع کے باہم مختلف ہیں مگر بآد وجود اختلاف اور تباہن فروغی کے پھر بھی سب حق ہیں۔ اسی طرح تمام ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی صحت کا ایمان رکھنا تمام ان مقلدین پر جو ان مذاہب کو باہم متباہن اور متناقض جانتے ہیں واجب ہے یہاں تک کہ ان کو خدا تعالیٰ اپنے کرم سے شریعت کے ہاشمہ کبریٰ کا مشاہدہ کرادے۔ اور علماء کے تمام اقوال کا اس سے متصل ہونا دکھلا دے۔ پس اس وقت ان مقلدوں کو یقین ہو جائے گا کہ مقلدین اور مجتہدین کے تمام مذاہب کا مرجع شریعت مطہرہ ہی ہے اور کوئی قول ان کے اقوال میں سے خارج از شریعت نہیں۔ کیونکہ تمام اقوال شریعت مطہرہ کے دونوں مرتبوں تحفیف و تشدید کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ پھر اس مقام پر پہنچنے والا عالم کبھی کسی کے قول کی تردید نہیں کرتا اور اگر کہیں کسی مقلد کو کسی عالم کے قول کی تقلید کرتے دیکھو تو سمجھو کہ وہ نفس الامری میں غلط نہیں بلکہ وہ صرف اسی مقلد کے خیال میں غلط ہے اور اس کی تقلید کا سوائے اس کے اور کوئی سبب نہیں کہ اس کی عقل پر پردہ پڑ گیا ہے۔

اور ہم نے حضرت امام شافعی سے روایت کی ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ احکام شرعیہ کو مان لینا

نصف ایمان ہے۔ اس پر علامہ ربیع جبریتیؒ نے فرمایا کہ بلکہ وہ پورا ایمان ہے اے ابو عبد اللہ۔ تو امام صاحب نے فرمایا بے شک بجا ہے۔

اور امام موصوفؒ یہ اکثر فرمایا کرتے تھے کہ بندہ کا یہ کمال ایمانی ہے کہ وہ اصول شریعت میں بحث اور چون و چرا نہ کرے۔ آپ سے دریافت کیا گیا کہ وہ اصول کیا ہیں؟ تو جواب میں فرمایا کہ قرآن شریف اور حدیث اور اجماع امت۔ (آجی)

مطلب یہ ہے کہ ہم کو اس کا اعتراف کرنا چاہئے کہ جو کچھ ہمارے پروردگار یا ہمارے نبی علیہ السلام سے ثابت ہے اس پر ہم ایمان لاتے ہیں اس کی عظمتیں خدا تعالیٰ کے علم میں جو کچھ بھی ہوں۔ اور انہی پر ان احکام کو قیاس کر لینا چاہئے جو علماء شریعت سے ثابت ہیں۔ اور یہ کہنا چاہئے کہ

أعنا بكلام الثمنا من غير بحث منه ولا جدال

یعنی ہم اپنے اماموں کے کلام پر بغیر بحث اور چون و چرا کے ایمان لائے

اگر تم سوال کرو کہ کیا اس زمانہ میں بھی کوئی شخص ائمہ مجتہدین کے مقام تک پہنچ سکتا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں پہنچ سکتا ہے اس لئے کہ

ان الله على كل شيء قدير

بے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے

اور کوئی دلیل اس کی منع کرنے والی ثابت نہیں۔ یہ ہمارا عقیدہ ہے اور یہی ہمارا دین ہے۔ اور بعض کا مقولہ ہے کہ اس زمانہ میں لوگ صرف بذریعہ کشف کے اس مقام تک پہنچ سکتے ہیں نہ بذریعہ نظر و فکر کے۔ کیونکہ ان کا مقام ایسا بلند مقام ہے کہ ائمہ اربعہ کے بعد اس مقام کے حصول کا دعویٰ سوائے امام محمد بن جریر کے اور کسی نے نہیں کیا اور پھر ان کے دعوے کو بھی لوگوں نے تسلیم نہیں کیا۔ چنانچہ پہلے گزر چکا ہے۔

اور تمام ان لوگوں کی مراد اس جہاد مطلق سے جس کا انہوں نے دعویٰ کیا ہے وہ جہاد مطلق نسبتی ہے جس کا صاحب اپنے امام کے قواعد سے باہر نہیں ہوتا۔ جیسے امام مالکؒ کے مقلدوں میں سے ابن القاسم اور اصغ رحمہما اللہ اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مقلدوں میں سے محمدؒ اور ابو یوسفؒ، اور امام شافعیؒ کے مقلدین میں سے حزلیؒ اور ربیعؒ۔ اور اصل وجہ اس کی یہ ہے کہ بعد ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کے کسی کی قدرت نہیں کہ قرآن اور ان احادیث سے جن کا ہم کو علم ہے کچھ نئے احکام نکالے اور جو شخص اس کا دعویٰ کرے تو ہم اس سے کہیں گے کہ پھر ہمارے لئے کوئی ایسا حکم استنباط کر دو جس کو ائمہ سابقہ میں سے کسی امام نے نہ نکالا ہو۔ چنانچہ وہ شخص اس سے ضرور عاجز ہو جائے گا۔ پس سوچ لو اس کو اور اس کو جو ہم ابھی لکھ چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت وسیع ہے اور بالخصوص قرآن مجیدی کتاب جس کے عجائبات کبھی ختم ہونے والے نہیں۔ اور نہ درحقیقت اس کے احکام ختم ہونے والے ہیں۔ پس اس کو جان لو۔

والحمد لله رب العالمین

فصل میزان کی ایک اور تائید کے بیان میں

اور اس میزان کے مؤیدات میں سے ایک امر یہ بھی ہے کہ کسی زمانہ کے کبیر عالم نے اس شخص پر انکار نہیں کیا جو ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہو گیا ہو مگر اس وجہ سے کہ بظاہر اس امام کے اوپر طعن لازم آتا ہے جس کے مذہب کو چھوڑا ہے۔ اس لئے کہ اس شخص نے دوسرے مذہب کی طرف انتقال تب ہی کیا ہو گا کہ جب مذہب منتقلانہ کی اس کے سامنے خوب مدلل تقریر کی گئی ہوگی۔ اور وجہ انکار نہ کرنے کی یہ ہے کہ تمام مذاہب علماء کے نزدیک موصل الی الجہ ہیں۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان مسئلہ محسوسہ کے آخر میں آجائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پس جو شخص جس طریقہ کو پسند کر لے گا وہ صاحب سعادت اور داخل جنت ہوگا۔ اور امام ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ ہم کو کسی امام کے متعلق یہ خبر نہیں پہنچی کہ وہ اپنے قبضین کو ایسے ایک مذہب معین کے التزام کا امر کرتا ہو کہ اس کے خلاف کو صحیح نہ جانتا ہو، بلکہ برخلاف اس کے یہ منقول ہے کہ وہ لوگوں کو بعض اور اماموں کے فتوے دیئے ہوؤں پر عمل کرنے کی اجازت دیتے تھے کیونکہ تمام امام خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔

اور یہ بھی امام موصوف کا قول ہے کہ ہم کو کسی حدیث صحیح یا ضعیف سے یہ بات نہیں پہنچی کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی امتی کو خاص اور معین مذہب کی پابندی کا امر فرمایا ہو اور اس کے سوا باقی مذاہب کو صحیح نہ جانتے ہوں۔ اور اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ درحقیقت تمام مجتہد برحق ہیں۔ (ابھی)

اور علامہ قرانی نے نقل کیا ہے کہ صحابہؓ اس امر پر اجماع ہے کہ جو شخص حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ سے فتویٰ طلب کر چکا ہو اور اس میں ان کا مقلد بھی ہو گیا ہو تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ آئندہ اور مسائل میں دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم سے فتویٰ لے اور ان پر عمل کرے۔ اور اس پر بھی علماء کا اجماع ہو چکا ہے کہ جو مشرف باسلام ہو جائے تو اس کو عام اجازت ہے کہ وہ علماء مجتہدین میں سے جس عالم کا چاہے بلا حجت مقلد بن جائے اور جو شخص ان دونوں اجماعوں کا منکر ہو وہ دلیل پیش کرے۔ (ابھی)

اور مالک اماموں میں سے امام زنازی ہر مذہب کی تقلید کو جائز کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کو۔ لیکن تین شرطوں کے ساتھ۔ اول یہ کہ ان دونوں میں اس طرح جمع نہ کرے جو خلاف اجماع ہو۔ یعنی ایک بات ایک مذہب کی لے لے اور ایک دوسرے مذہب کی اور دونوں کو عملاً جمع کرے۔ حالانکہ اس جمع کا کوئی بھی قائل نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص نکاح کرے بغیر مہر کے اور نہ کوئی ولی ہو نہ گواہ۔ تو چونکہ یہ ایسی صورت ہے جس کا کوئی قائل نہیں اس لئے ناجائز ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ جس کی تقلید کرتا ہو اس

کے اندر اس فضیلت کا اعتقاد رکھے کہ اس کی خبریں مجھ تک پہنچ گئیں۔ تیسری شرط یہ ہے کہ ایسی حالت میں تقلید دوسرے امام کی نہ کرے کہ اپنے دین سے ناواقف ہو۔ مثلاً یہ کہ رخصت میں تقلید کرے اور اس کی شرط موجود نہ ہو۔ (آٹھن)

علامہ قرانی فرماتے ہیں کہ ہر اس امر میں جس کے اندر حاکم کا حکم منقوض نہ ہوتا ہو ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا جائز ہے۔ اور حکم منقوض ہونے کے چار مواقع ہیں:

اول یہ کہ خلاف اجماع ہو دوسرے یہ کہ خلاف نص ہو

تیسرے یہ کہ بجلی قیاس کے خلاف ہو چوتھے یہ کہ اصول کے خلاف ہو۔ (آٹھن)

شیخ جمال الدین سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ جن لوگوں نے ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کیا ہے اور علمائے زمانہ نے ان پر کوئی انکار ظاہر نہیں کیا ان میں سے ایک شخص شیخ عبدالعزیز ابن عمران خراسانی ہیں جو مالکی مذہب کے اکابر علماء میں سے ہیں۔ جب امام شافعیؒ بغداد تشریف لائے تو ان کے تابع ہو گئے اور امام صاحب سے ان کی کتابیں پڑھیں اور ان کے علم کو بہت پھیلایا۔ اور دوسرے شخص محمد بن عبداللہ بن عبدالحکیم ہیں۔ پہلے امام مالکؒ کے مذہب پر تھے پھر جب امام شافعیؒ مصر میں تشریف لائے تو شافعی مذہب کو اختیار کیا اور لوگوں کو شافعی مذہب کی ترغیب شروع کی یہاں تک کہ یہ کہنے لگے کہ اے میرے برادر! اس کو مذہب نہ کہو بلکہ یہ پوری شریعت ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ ان سے یہ فرماتے تھے کہ تو عنقریب اپنے باپ کے مذہب کی طرف لوٹے گا۔ چنانچہ جب امام شافعیؒ نے انتقال کیا تو ویسا ہی ہوا جیسا کہ امام صاحب نے فرمایا تھا یعنی شافعی مذہب سے رجوع کر گئے۔ اور وہ اس کی یہ ہوئی کہ ان کا خیال تھا کہ امام شافعیؒ اپنے بعد حلقہ درس پر مجھے اپنا نائب بنائیں گے تو جب انہوں نے یونٹنی کو خلیفہ بنادیا تو وہ اس مذہب سے رجوع کر گئے اور امام شافعیؒ کی پیشینگوئی صحیح نکلی۔

تیسرے شخص ان میں سے ابراہیم بن خالد بغدادی ہیں۔ پہلے یہ حنفی تھے جب امام شافعیؒ بغداد میں تشریف لائے تو انہوں نے حنفیت کو چھوڑ کر مذہب شافعی اختیار کیا۔

چوتھے شخص ان میں سے ابو جعفر بن نصر ترمذی ہیں جو عراق میں شافعی مذہب کے سردار شمار کئے جاتے تھے۔ پہلے یہ حنفی تھے جب حج کرنے گئے تو کسی سبب سے مذہب شافعی کی طرف منتقل ہو گئے اور ریح اور دیگر اصحاب شافعی سے عقد حاصل کیا۔

پانچویں شخص ان میں سے ابو جعفر طحاویؒ ہیں جو پہلے شافعی مذہب تھے اور علامہ خالد حرانی سے عقد حاصل کیا تھا اس کے بعد حنفی ہو گئے۔

چھٹے شخص ان میں سے خطیب حافظ بغدادی ہیں۔ پہلے حنفی تھے پھر شافعی ہو گئے۔ ساتویں شخص ان میں سے ابن فارس ہیں جنہوں نے علم لغت میں ایک کتاب ”المجل“ نام کی تالیف کی ہے۔ پہلے اپنے والد کی تابعداری میں شافعی مذہب تھے پھر مذہب مالکی کی طرف منتقل ہو گئے۔

آٹھویں شخص ان میں سے علامہ سیف آدمی ہیں جو اصولی مشہور ہیں۔ پہلے حنبلی تھے پھر مذہب شافعی کو اختیار کیا۔

نویں شخص ان میں سے شیخ نجم الدین خف المقدسی ہیں۔ پہلے حنبلی تھے شیخ موفق الدین سے فقہ حاصل کیا اور ابو عمرو کے مدرسہ میں مدرس رہے پھر شافعی ہو گئے اور بلند مرتبہ لوگوں میں شمار ہونے لگے۔

دسویں شخص شیخ محمد بن وہاب نحوی ہیں۔ پہلے حنبلی تھے پھر مذہب شافعی کی طرف منتقل ہوئے اس کے بعد پھر جب خلیفہ وقت کو اپنے بڑے کی تعلیم کے لئے کسی نحوی کی تلاش ہوئی تو انہوں نے مذہب حنفیت کو اختیار کیا اور جب مدرسہ نظامیہ میں علم نحو کے مدرس کی تحفہ بڑھ گئی تو چونکہ اس کے متہم نے یہ شرط کی تھی کہ مدرس علم نحو شافعی المذہب ہو اس لئے یہ پھر شافعی ہو گئے۔ لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ وہاں ان سے زیادہ علم وفقہ کا جاننے والا کوئی نہ تھا۔

گیارہویں شخص شیخ تقی الدین بن دقت العید ہیں۔ پہلے اپنے والد کی تبعیت میں مالکی المذہب تھے پھر اس کے بعد شافعی المذہب ہو گئے۔

بارہویں شخص شیخ الاسلام کمال الدین بن یوسف دمشقی ہیں۔ یہ پہلے حنبلی تھے پھر امام شافعی کے مذہب کو اختیار کر لیا تھا۔

تیرہویں شخص ان میں سے امام ابو حبان ہیں کہ پہلے یہ مذہب اہل خاہر سے تھے پھر احکام شوافع پر عمل کرنے لگے۔ یہاں تک کلام علامہ جلال الدین سیوطی کا ختم ہوا۔

اور احناف میں سے صاحب جامع فتاویٰ نے لکھا ہے کہ حنفی کو جائز ہے کہ وہ مذہب شافعی کو اختیار کرے اور برعکس۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ جس کا اختیار کرے تمام احکام میں اسی کی پابندی کرے۔ یہ جائز نہیں کہ بعض میں ایک کا اتباع کرے اور بعض میں دوسرے کا۔ جس طرح مثلاً اگر حنفی کے بدن سے خون نکل کر بہ جائے تو اگر وہ یہ چاہے کہ میں اس میں امام شافعی کا اقتداء کر کے بغیر دھوئے نماز پڑھ لوں تو یہ اس کو جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اسی طرح نماز ادا کرنے کا تو وہ نماز باطل ہوگی۔

اور بعض کا قول ہے کہ عالمی آدمی کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ ایک مذہب کو ترک کر کے دوسرے کی طرف رجوع کرے خواہ وہ حنفی ہو یا شافعی اور مشہور اس کے خلاف ہے چنانچہ آگے آجائے گا۔

اور بعض کا مقولہ ہے کہ شافعی کو حنفی بن جانا تو جائز اس کا عکس جائز نہیں۔ علامہ سیوطی نے اس پر کہا ہے کہ یہ ایک دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔ اور ہم نے اپنے علماء کو دیکھا ہے کہ وہ کبھی اس شخص پر انکار نہیں کرتے تھے جو پہلے مالکی ہو اور پھر مذہب حنفی یا مذہب شافعی پر عمل کرنے لگے اس کے بعد پھر حنبلی بن جائے۔ اس کے بعد پھر مذہب مالکی کی طرف رجوع کرے۔ ہاں اس قسم کے آدمی کو اس وجہ سے اچھا نہیں جانتے کہ اس صورت میں مذہب کے ساتھ یہود و نصاریٰ کا وہم ہے۔

اور علامہ رافعی نے اس نفل در مذہب کو یقیناً جائز بتلایا ہے۔ اور امام نووی نے ان کا اتباع کیا ہے۔ اور

کتاب ”روضہ“ میں یہ عبارت مسطور ہے کہ جب مذاہب کی تدوین ہو چکی تو کیا مقلد کو جائز ہے کہ وہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہو جائے؟ تو اگر ہم یہ کہیں کہ اس مقلد کو ضروری ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے دونوں میں سے کسی کے علم ہونے کو تلاش کرے اور پھر اس کا قطن غالب ہو جائے کہ ثانی امام اعظم اور زیادہ جاننے والا ہے تو اس وقت تو مناسب یہی ہے کہ جائز ہو۔ اور اگر ہم اس کو امام کے اتباع میں عقار کر دیں کہ جس کو چاہے پسند کر لے تو بھی جائز ہونا چاہئے جیسا کہ بوسہ لینے میں مثلاً چند روز ایک امام کی تقلید کرے اور چند دن دوسرے امام کی (اچھی) اتنی عبارت روضہ کی ہے۔

تو اگر علماء سلف کے نزدیک انتقال مذہبی میں کچھ مضائقہ ہوتا تو لوگوں کو اس مذہب پر ہرگز باقی نہ رکھتے جس کی طرف پہلے مذہب کو چھوڑ کر منتقل ہوئے ہیں۔ اور اگر وہ حضرات یہ جانتے ہوئے کہ شریعت تمام مذاہب کو شامل اور عام ہے تو ضرور نقل مذہب سے لوگوں کو منع کرتے سخت منع کرتا۔

پس اب علماء سلف دو حال سے خالی نہیں یا تو انہوں نے چشمہ شریعت سے آگاہ ہو کر تمام مذاہب کو اس سے مالا ہوا دیکھ لیا ہوگا۔ اور یا کلام ائمہ کی صحت کا یقین کر کے اس کے نقل مذہب پر سکوت کیا ہوگا۔

اور اگر آج کوئی مالکی المذہب یہ کہے کہ برا فعل ہے اس کا جس نے ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کی جانب انتقال کیا۔ تو ہم اس کو یہ جواب دیں گے کہ اس کا فعل تو برا نہیں مگر ہاں حیر اس کو برا کہنا برا ہے۔ کیونکہ مذہب مالکی کے امام شیخ جمال الدین ابن حابطہ اور امام قرانی نے انتقال مذہب کو جائز کہا ہے۔ تو حیر اس کے فعل کو قبیح مقلدانہ سوائے تعصب کے اور کچھ نہیں۔ کیونکہ تمام امام حقانیت میں برابر ہیں بلکہ کوئی مذہب بہ نسبت دوسرے مذہب کی شریعت سے زیادہ قریب نہیں ہے۔

امام جلال الدین سیوطیؒ سے ایک دفعہ اس حنفی کے بارے میں سوال کیا گیا جو یہ کہتا ہے کہ انسان کے واسطے یہ تو جائز ہے کہ کسی اور مذہب کو چھوڑ کر حنفی بن جائے لیکن حنفی کو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ شافعی یا حنبلی یا مالکی بن جائے۔ تو انہوں نے اس کا وہی جواب دیا جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ کہنا اس کا محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے۔ قرآن یا حدیث سے اس کی کوئی دلیل نہیں ملتی اور کسی حدیث صحیح یا ضعیف سے اس کا پتہ نہیں لگتا کہ کسی خاص امام کو ائمہ مذاہب میں سے دوسروں پر امتیاز یا ترجیح ہے۔ اور یہ دلیل بیان کرنا کہ امام ابو حنیفہؒ کا زمانہ دوسروں پر مقدم ہے کوئی قوی حجت نہیں دیتا اگر یہ دلیل صحیح اور مستلزم مظلوم مان لی جائے تو لازم آتا ہے کہ ہر حالت میں ان کی تقلید کے سوا دوسرے کسی امام کی تقلید جائز ہی نہ ہو اور یہ اجماع اور سنی کی اس روایت کے جو انہوں نے اپنی کتاب ”المدخل“ میں نقل کی ہے صریح مخالف ہے۔ اور وہ روایت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جو کچھ تم قرآن مجید میں نہ پاؤ تو میری گذشتہ سنت میں دیکھو اگر اس میں بھی نہ پاؤ تو میرے اصحاب کے اقوال میں غور کرو کیونکہ میرے تمام صحابہؓ ایسے ہیں جیسے آسمان کے ستارے ہیں جس کو پکڑ لو گے راہ یاب ہو جاؤ گے۔ اور میرے صحابہ کا اختلاف تمہارے لئے رحمت کا باعث ہے۔ (اچھی)

امام جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ پھر خاص امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے انتقال کرنا جائز کہنے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ اس قاعدہ کو بقیہ مذاہب میں بھی جاری کیا جائے۔ چنانچہ یہ کہا جائے کہ ہر اس مذہب کو ترک کر کے جس کا زمانہ مقدم ہو دوسرے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ مثلاً شافعی مذہب کو مالکی اور حنبلی مذہب کو شافعی بنانا جائز ہے اور اس کا عکس جائز نہیں۔ اور ہر وہ قول جس کی کوئی دلیل نہ ہو اس کا وبال قائل پر ہے۔ چنانچہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ ہر وہ عمل جس پر ہماری اجازت ثابت نہ ہو وہ رد ہے۔ (انہی)

اور میں نے امام جلال الدین کا ایک اور طویل فتویٰ دیکھا ہے جس میں انہوں نے اس عقیدہ کی ترغیب دی ہے کہ تمام ائمہ مسلمین اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔ اگرچہ علم و فضل میں باہم متفاوت ضرور ہیں، اور یہ ہرگز جائز نہیں کہ کسی امام کو اس قدر بڑھا دیا جائے جس سے دوسرے امام کی تنقیص لازم آئے۔ جس طرح علماء نے کسی نبی کی ایسی تفصیل کو جس سے دوسرے نبی کی تنقیص یا تحقیر لازم آتی ہو ناجائز کہا ہے۔ بالخصوص اس وقت کہ جب وہ تفصیل دوسرے نبی سے مختص اور رد گردانی کو مستلزم ہو۔ اور صحابہؓ کا بھی باہمی نزاع صرف فروعات میں ثابت ہے حالانکہ وہ تمام امت سے بھتر ہیں اور ہم نے آج تک یہ نہیں سنا کہ کسی صحابہؓ کو اپنے مخالف القول صحابی سے مختص یا دشمنی کی نوبت آئی ہو۔ اور ایک نے دوسرے کو ظلم یا قصور وار بتلایا ہو۔ اور حدیث میں وارد ہے کہ

اختلاف اہنی رحمة

میری امت کا اختلاف رحمت کا سبب ہے۔

اور یہی اختلاف پہلی امتوں کیلئے باعث عذاب تھا، یا یہ فرمایا کہ موجب ہلاکت تھا (انہی) اور رحمت سے مراد امت کی توسیع ہے۔

اور اگر کوئی امام درحقیقت خطاوار ہو تو ان کا اختلاف باعث رحمت کیونکر ہو سکتا ہے؟

امام جلال الدینؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس حدیث سے کہ (میرے اصحاب مانند ستاروں کی ہیں جس کا اقتداء کر لو گے راہِ یاب ہو جائے گے) یہ استنباط کیا ہے کہ ہم جس امام کے قیام ہو جائیں گے ہدایت یاب ہو جائیں گے۔ کیونکہ رسول خدا ﷺ نے ہم کو اختیار دیا ہے کہ جس کے قول پر چاہیں عمل کریں۔ کسی خاص امام کی تعین نہیں فرمائی۔ اور اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ تمام امام پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔ کیونکہ اگر نچلے تمام مجتہدین کے مصیب ایک ہی ہوتا تو باقی ائمہ کی تقلید سے ہدایت ہرگز حاصل نہ ہوتی۔

اور امام محمد بن حزمؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں کہ (جب حاکم اجتہاد میں خطا کرے تو اس کیلئے ایک اجر ہے) خطا سے مراد دلیل کا موافق دعویٰ کے نہ ہونا ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے، نہ وہ خطا جس کا مرتکب شریعت سے خارج ہو جاتا ہے اس لئے کہ خارج از شریعت مستحق اجر نہیں ہو سکتا۔ (انہی)

ایک دفعہ ہارون رشید نے حضرت امام مالکؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ اے ابو عبد اللہ! مجھے اجازت دیجئے کہ میں آپ کی کتب مؤلفہ کو اسلامی بلاد میں شائع کر دوں۔ اور امت کو ان پر عمل کرنے کی ترغیب

دوں۔ تو امام موصوف نے جواب دیا کہ اسے امیر المومنین! علماء کا اختلاف خدا کی رحمت ہے، پس ہر شخص اپنے نزدیک صحیح الدلیل قول کا تابع ہو سکتا ہے، اور ہر شخص ہدایت پر ہے اور ہر عامل کا مقصود خدا تعالیٰ ہی ہے۔ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مجھ سے بارہا ہارون رشید نے میری کتاب ”موطا“ کو کعبہ شریف میں لٹکانے اور لوگوں کو اس کے اتباع پر آمادہ کرنے کا خیال ظاہر کیا لیکن میں نے بردفہ ان سے انکار ہی کیا۔ اس لئے کہ اصحاب رسول خدا ﷺ مختلف بلاد کے رہنے والے تھے اور دینی فردعات میں باہم مختلف بھی تھے اور باوجود اس کے ہر ایک مصیب اور حق رسیدہ ہے۔

اور میں نے اپنے شیخ زکریا کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جب (منصور نے) حج کیا تو حضرت امام مالکؒ سے عرض کیا کہ میرا عزم ہے کہ میں آپ کی معتمد کتابوں کو لکھواؤں اور پھر ان کو بلاد اسلامی میں بھیجوں اور سب کو حکم کردوں کہ ان کتابوں کو چھوڑ کر کوئی شخص کسی اور کا پیرو نہ بنے۔ تو امام موصوف الصدور نے اس سے انکار فرمایا اور فرمایا کہ اے امیر المومنین! لوگوں کی طرف پہلے ہی احکام اور اقوال پہنچ چکے ہیں اور وہ حدیثیں بھی سن چکے ہیں اور انہوں نے روایات بھی حاصل کر لی ہیں اور جو حکم جس قوم کے پاس پہنچا اس نے اسی کو لے لیا اور اسی کے ذریعہ سے انہوں نے خدا کا قرب حاصل کیا تو تم کو چاہئے کہ ہر شہر کے لوگوں کو ان کے اختیار کردہ احکام و مسائل پر چھوڑ دو۔ (انجمن)

اور میں نے خود شیخ جلال الدین سیوطیؒ کے خط سے لکھا ہوا دیکھا کہ جب آپ سے انتقال مذہبی کی بابت سوال کیا گیا تو آپ نے جواب دیا کہ میرا قول تو یہ ہے کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے والے کے حالات مختلف ہوتے ہیں کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اس کو اس مذہبی انتقال پر آمادہ کرنے والا کوئی ایسا مرد دنیوی ہو جس میں کوئی ایسا مناسب فائدہ ہو جس کو حاجت تقاضا کرتی ہو۔ مثلاً وظیفہ یا کسی عہدے اور مرتبے کا حصول یا کسی بادشاہ اور دنیا کے والوں کے محرم لوگوں کا قرب۔ تو ایسے شخص کا حکم مہاجر مہاجر تیس کا سا ہے۔ کیونکہ اس کا مقصد اصلی دینی ام قیس ہے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس کو مذہبی انتقال پر آمادہ کرنے والا تو دینی دنیوی امر ہوتا ہے جو ذکر کیا گیا لیکن وہ شخص ایسا جاہل ہوتا ہے کہ اس کو فقہ کی بالکل خبر ہی نہیں ہوتی۔ جیسے ارکان دولت اور ان کے خدام۔ اسی طرح مدارس کے خدام۔ تو ایسے شخص کا اس مذہب سے منتقل ہو جانا جس کا اپنے زعم میں وہ پابند تھا ایک معمولی بات ہے اور درجہ حرام تک نہیں پہنچا ہے کیونکہ یہ شخص اب تک ایسا عامی ہے کہ جس کا کوئی مذہب ہی نہیں۔ اور اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو نیا مسلمان ہوا ہو تو اس کیلئے جائز ہوتا ہے کہ مذہب ائمہ میں سے جس کو چاہے اپنا مذہب بنا لے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یہاں بھی مذہبی انتقال پر آمادہ کرنے والا دینی دنیوی امر ہوتا ہے لیکن وہ امر قدر حاجت سے زائد اور اس کے حال کے غیر مناسب ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ شخص اپنے مذہب میں فقیہ بھی ہو۔ مگر اصلی سبب اس کے نقل مذہب کا ایسی دنیوی غرض ہوتی ہے جو خواہشات مذمومہ کا ایک نتیجہ ہوتی ہے ایسے شخص کی یہ حرکت بہت سخت ہے اور کبھی یہ فعل اس کا حد تحریم تک پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ وہ محض دنیاوی غرض سے احکام شریعہ کے

ساتھ لہو و لہب کرتا ہے اور باایں حمد وہ صاحب مذہب اول کو خدا تعالیٰ کی طرف سے کامل ہدایت پر نہیں سمجھتا۔ کیونکہ اگر اس کو ہدایت میں کامل خیال کرتا تو ہرگز اس کے مذہب سے انتقال نہ کرتا۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ مذہبی انتقال دینی غرض سے کرتا ہے اور وہ شخص اپنے مذہب میں فقیہ بھی ہوتا ہے لیکن چونکہ وہ دوسرے امام کے اولہ کو واضح اور اس کے مضامین عقلیہ کو قوی جان لیتا ہے اس لئے وہ اس کے مذہب کو ترجیح دے کر اسی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو یہ شخص یا وہ ہے جس پر نقل مذہب واجب ہے اور یا وہ جس کو جائز ہے۔ جس طرح امام رافعی نے بیان کیا ہے۔ اور علمائے زمانہ نے ان لوگوں کو جنہوں نے امام شافعی کے مصر تشریف لانے کے بعد آپ کے مذہب کو اختیار کر لیا تھا اسی مذہب پر برقرار رکھا۔ اور یہ ایک جم غیر تھا جو مذہب مالکی رکھتا تھا۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نقل مذہبی دینی غرض سے کیا جاتا ہے لیکن وہ شخص فقہ سے کورا ہوتا ہے اور باوجود اس کے وہ اپنے مذہب میں مشغول ہوا مگر پھر بھی اس سے کچھ حاصل نہ ہوا۔ اور جب دوسرے مذہب میں اس نے غور کیا تو وہ اس کو ایسا سہل معلوم ہوا کہ اس کو اس مذہب میں تفقہ کی کامل امید ہو گئی تو ایسے شخص پر قطعاً نقل مذہب واجب ہے اور اسی مقدم مذہب پر رہ جاتا اس کو حرام ہے۔ کیونکہ ایسے شخص کا ائمہ اربعہ میں سے کسی کے مذہب میں فقیہ بن جانا بہ نسبت اس کے کہ وہ جہالت پر مستمر رہے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ وہ پہلا مذہب اس کے واسطے صرف برائے نام ہے اور جہالت پر قائم رہنا مومن کے حق میں نقص عظیم ہے اور جاہل کی عبادت بہت کم صحیح ہوتی ہے۔

اور امام جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام طحاوی کے مذہب شافعی کو چھوڑ کر حنفی ہو جانے کا یہی سبب ہے۔ کیونکہ وہ اپنے ماموں امام حنفی سے پڑھتے تھے کہ ایک دن ان کو کھانا دشوار ہوا تو ان کے ماموں نے قسم کھا کر کہا کہ اس کو کچھ نہیں آئے گا۔ تو انہوں نے اس مذہب کو چھوڑ کر مذہب امام اعظم ابوحنیفہ کو اختیار کر لیا۔ پھر خدا تعالیٰ نے ان کے ذہن کو کھول دیا کہ انہوں نے ایک بہت بڑی کتاب لکھی جس میں معافی اور آثار کی شرح ہے۔ اور امام موصوف یہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر میرے ماموں زندہ ہوتے اور آج مجھ کو دیکھتے تو ان کو اپنی قسم کا کفارہ دینا پڑتا۔ (انتہی)

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نقل مذہبی نہ کسی دنیوی غرض سے ہوتا ہے نہ دینی۔ بلکہ وہ شخص ان دونوں مقصدوں سے خالی الذہن ہوتا ہے۔ تو ایسا شخص اگر عامی ہے تو اس کے لئے یہ نقل مذہبی جائز ہے۔ اور اگر وہ شخص عالم اور فقیہ ہے تو اس کیلئے مکروہ ہے یا منع۔ کیونکہ جب وہ فقیہ ہے تو اس مذہب میں تو اس کو تفقہ بالفعل حاصل ہے اور دوسرے مذہب کو اختیار کرنے کی صورت میں اس مذہب کا فقہ حاصل کرنے کیلئے ایک زمانہ چاہئے۔ نیز یہ کہ دوسرے مذہب کی تحصیل فقہ کے زمانہ میں اس علم پر عمل نہیں ہو سکتا جو پہلے سے حاصل ہے اور یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے مقصود کے حاصل کرنے سے پہلے فوت ہو جائے۔ اور نہ ادھر کار ہے اور نہ ادھر کا۔ تو ایسے شخص کے واسطے یہی بہتر ہے کہ وہ انتقال مذہبی نہ کرے۔ یہاں تک امام جلال الدین کا کلام ختم ہوا۔

پاس اس فصل کی تمام تقریروں سے یہ ظاہر ہو گیا کہ کسی زمانہ میں علماء کا اس شخص پر انکار نہ کرنا جو ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہو گیا ہو اسی وجہ سے تھا کہ وہ شریعت کو بہت وسیع اور تمام اماموں کو پروردگار کی طرف سے ہدایت یاب جانتے تھے۔ اور اہل کشف نے بھی اس پر اجماع کیا ہے اور اہل کشف کبھی کسی گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتے۔ اور انہی کا یہ بھی مقولہ ہے کہ اس امت کے علماء کا ہر قول درحقیقت شریعت کے مطابق ہے اگرچہ بعض مقلدوں پر یہ بات ظاہر نہیں ہوتی۔ جس طرح ہر قول اس امت کے علماء کا کسی نہ کسی گزشتہ نبی کی شریعت کے مطابق ہے اور جس شخص نے علماء کے متفق علیہا احکام پر عمل کر لیا تو گویا اس نے اکثر انبیاء کی شریعتوں کی تعمیل کی۔ اور کیا عجب ہے جو اس کو اس قدر اجزل جائے جس قدر تمام نبیوں کے قبیعین کو ملے گا۔ کیونکہ امت محمدیہ ﷺ خدا تعالیٰ کے نزدیک بہت ذی عزت ہے۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ خدا تعالیٰ نے جس کے قلب کو نور عنایت فرمایا ہے وہ جانتا ہے کہ علماء کا اس شخص پر سکوت فرمانا جس نے ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کیا ہو شخص اس وجہ سے ہے کہ وہ جانتے ہیں کہ شریعت تمام مذاہب کو شامل اور جامع ہے۔ تو جس کسی کا یہ کہنا کہ میرے امام کو دوسرے امام پر ترجیح ہے اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ شخص ابھی مقام کمال تک نہیں پہنچا ہے۔ اور ہم اس میزان کی وضاحت کے بیان میں پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ جس نے شریعت کے سرچشمہ کا مشاہدہ نہ کیا ہو اس پر واجب ہے کہ وہ اپنے امام کو دوسرے پر ترجیح دے۔ اور امام الحرمین اور ابنِ اسماعیل اور علامہ غزالی اور بکاء ہرازی وغیرہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے اور اپنے شاگردوں کو حکم دیا ہے کہ تم کو اپنے امام شافعی کے مذہب کی پابندی واجب ہے اور خدا تعالیٰ اس سے اعراض کرنے کے کسی عذر کو قبول نہیں فرمائیں گے۔ (ابنہی)

اور کوئی امام شافعی کی خصوصیت نہیں بلکہ ہر اس شخص کے نزدیک جو تعصب سے خالی ہو مقلدینِ ائمہ سے ہر مقلد پر اپنے اپنے امام کے بارہ میں تاؤ و تشکیک وہ شہرہ شریعت کا مشاہدہ نہ کر لے یہی عقیدہ واجب ہے۔ اور اسی کے حلقہ تقلید میں رہنا ضروری ہے۔ اور آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان کہ

الاتباعہ من قریب

تو ممکن ہے کہ اس میں امام سے خلیفہ مراد ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ دین کی امامت مراد ہو۔ تو جب اس میں معنی خلافت کا بھی احتمال ہو تو اس حدیث سے استدلال صحیح نہ ہوا کیونکہ احتمالِ استدلال کو باطل کر دیتا ہے۔

اور علماء نے بعد تحقیق معلوم کر لیا ہے کہ اکثر ائمہ مجتہدین موالی میں سے ہیں نہ قریش میں سے مثلاً امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کیونکہ یہ قبیلہ بنی اسحاق سے ہیں، اور امام محمد بن قسطلہؒ سے اور فتح بن من میں ایک قوم ہے اس کا نام ہے، نہ قریش کا۔ اسی طرح محمد بن حسن شیبانیؒ اور امام احمد شیبانیؒ کیونکہ یہ دونوں قبیلہ ربیعہ سے ہیں نہ قریش سے اور نہ قبیلہ صخر سے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ امام ثورثیؒ قبیلہ بنی ثور بن عمرو ابنِ اد سے ہیں اسی طرح امام محمول اور امام اوزاعیؒ بھی موالی میں سے ہیں۔ اسی طرح ان کے امثال۔ والحمد للہ رب العالمین۔

فصل اس بیان میں کہ مجتہدین میں سے کسی کا قول شریعت سے خارج نہیں

اس کے اندر اقوال مجتہدین میں سے کسی قول کا شریعت سے خارج نہ ہونا بیان کیا جائے گا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجتہدین نے اپنے مذاہب کے قواعد کو ایسی حقیقت پر مبنی کیا ہے جو شریعت کے دونوں مرتبوں میں اعلیٰ ہے۔ جس طرح ان اقوال کی ظاہری شریعت پر بنا یا نکل صحیح اور درست ہے اور اس میں شک نہیں کہ وہ مجتہدین اس حقیقت کے جاننے والے بھی ہیں۔ برخلاف بعض مقلدوں کے گمان کے۔ تو پھر کوئی قول ان کا شریعت سے کیونکر خارج ہو سکتا ہے۔ اور جو شخص ہم سے اس بارہ میں نزاع کرے تو وہ ائمہ کے مقام سے جا ملے ہے اور میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ وہ حضرات حقیقت اور شریعت دونوں کے عالم تھے۔ اور ان میں سے ہر ایک اس پر قادر تھا کہ اپنے اور دوسروں کے مذاہب پر اولہ شریعت کو اس میزان کے دونوں مرتبوں کے موافق جاری کرے۔ اور اس کے بعد پھر کوئی شخص دوسرے مذاہب کے اقوال میں نظر کرنے کا محتاج نہ رہے۔ لیکن چونکہ وہ لوگ اہل انصاف اور اہل کشف تھے اس لئے وہ جانتے تھے کہ خدا تعالیٰ کے علم میں چند مذاہب مخصوصہ شائع ہوں گے۔ نہ صرف ایک ہی مذاہب۔ تو ہر امام نے اپنے مابعد امام کے واسطے ایسے چند مسائل چھوڑ دیئے جن کا اس نے دوسرے مذاہب میں داخل ہونا بذریعہ کشف معلوم کر لیا تھا۔ تو ان چند مسائل کو ترک کر دینا بہ نیت انصاف اس علم کے اجراع کی غرض سے ہے جو اس کو بذریعہ کشف معلوم ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ کا یہی مقصود ہے نہ سنت سے اعراض کرنے کی غرض سے۔ اور ان اماموں کا بذریعہ کشف اس امر پر مطلع ہونا ایسا ہے جس طرح اولیاء اللہ ہر انسان کے حسی رزق کے نصیب کو جانتے ہیں۔

پس اسے بھائی جب تم ائمہ مذاہب کے اقوال میں غور کرو گے تو اگر کسی امام کو ایک مسئلہ میں تخفیف کرتے تو دوسرے مسئلہ میں اس کو ضرور تشدید کرتے پاؤ گے اور برعکس۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل علماء کے فقہی اقوال کی توجیہ میں آجائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ائمہ مذاہب نے اپنے مذاہب کو حقیقت اور شریعت دونوں کے قواعد پر چل کر اس لئے قوت دی ہے تاکہ وہ متلائمیں کہ ہم نے اپنے دونوں طریقوں کے ساتھ عالم ہونے کا اجراع کیا ہے۔ اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ اقوال ائمہ مجتہدین میں سے کوئی قول خارج از شریعت نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن اہل کشف کے نزدیک۔ اور وہی سمجھ سکتے ہیں اور کس طرح خارج ہو سکتا ہے جبکہ وہ

اپنے ہر قول کے مادہ کو حدیث و قرآن اور اقوال صحابہ میں جانتے ہیں۔ اور کشف ان کا صحیح ہے اور جس دلیل میں ان کو توقف ہوتا ہے تو حالت یقظانی میں بالمشافہ ان شروط کے ساتھ جوابی کشف کے نزدیک معتبر ہیں رسول خدا ﷺ سے روحانی ملاقات کر کے دریافت کر لیتے ہیں کہ یہ قول آپ کا فرمان ہے یا نہیں۔ اسی طرح قرآن و حدیث سے جو کچھ مسائل استنباط کرتے ہیں تو قبل تدوین و ترویج رسول خدا ﷺ سے دریافت کر لیتے ہیں۔ کہ یا رسول اللہ ﷺ ہم نے جو یہ فلاں آیت یا آنجناب کے فلاں قول مبارک سے سمجھا ہے کیا آپ اس سے راضی ہیں تو موافق متفقہاً قول و اشارہ کے عمل میں لاتے تھے۔

اور جو شخص ہمارے مضمون مذکور یعنی ائمہ مجتہدین کے کشف اور ان کی رسول خدا ﷺ سے روحانی ملاقات میں کچھ توقف کرے تو ہم اس سے یہ کہیں گے کہ ایسے امور کا کرنا ت اولیاء ہونے میں تو کچھ شک نہیں جس کا وقوع اکثر ہوتا رہتا ہے۔ تو ائمہ مجتہدین کی وہی نہ ہوں تو پھر سطح زمین پر اور کون ولی ہو سکتا ہے۔

اور بہت سے ان اولیاء سے منقول ہے جو ائمہ مجتہدین سے مقام یقین میں کمتر ہیں کہ بہت مرتبہ وہ رسول خدا ﷺ کے ساتھ جمع ہوئے اور علمائے زمانہ نے اس کی تصدیق بھی کی ہے جیسے سیدی شیخ عبدالرحیم قادی اور سیدی شیخ ابوبکر بن مغربی اور سیدی ابوالحسن و ابن ابی العسائر اور سیدی شیخ ابراہیم دسوقی اور سیدی شیخ ابوالحسن شاذلی اور سیدی شیخ ابوالعباس مرسی۔ اور سیدی شیخ جلال الدین سیوطی اور سیدی شیخ احمد زوادی بخیری اور بہت سے وہ حضرات جو ہماری کتاب "طبقات الاولیاء" میں مذکور ہیں۔ رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

اور میں نے ایک پرچہ شیخ جلال الدین سیوطی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ان کے شاگرد شیخ عبدالقادر شاذلی کے پاس دیکھا جس میں اس شخص کا جواب تھا جس نے شیخ موصوف سے سلطان قابچہ کی کے یہاں سفارش کرنے کی درخواست کی تھی اور وہ جواب یہ ہے کہ (اے بھائی میں رسول خدا ﷺ کے ساتھ اب تک جاگنے کی حالت میں بالمشافہ مکھڑ بار جمع ہو چکا ہوں اور اگر مجھ کو یہ خوف نہ ہوتا کہ کہیں رسول خدا ﷺ میرے حکام کے پاس جانے سے مجھ سے پردہ میں نہ ہو جائیں تو میں ضرور قلعہ میں جا کر سلطان سے تیری سفارش کرتا اور میں ایک شخص ہوں جس کا منصب رسول خدا ﷺ کی حدیث کی خدمت کرنا ہے اور ان احادیث کی تصحیح کے واسطے جن کو محدثین نے اپنے طریقوں سے ضعیف بیان کیا ہے۔ مجھے رسول خدا ﷺ کی خدمت میں حاضر ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس عام نفع پر خاص تیرے نفع کو ترجیح نہیں ہو سکتی۔ (امینی)

اور شیخ جلال الدین کے فرمان مذکور کی تائید اس قول سے بھی ہوتی ہے جو سیدی محمد بن زین شاموئی رسول خدا ﷺ کے بارہ میں مشہور ہے۔ کہ وہ آنحضرت ﷺ کو بحالت بیداری بالمشافہ دیکھ لیتے تھے اور جب حج سے فارغ ہو کر مدینہ طیبہ میں حجاز مبارک پر جا کر حاضر ہوئے تو آنحضرت ﷺ نے اندرون قبر مبارک ان سے کلام کیا اور یہی مرتبہ ان کا ہمیشہ رہا۔ یہاں تک کہ ایک شخص نے جو قبیلہ خزاعہ کا تھا حاکم شہر کے پاس سفارش لے جانے کی ان سے درخواست کی چنانچہ جب یہ اس حاکم کے پاس گئے تو اس نے ان کو اپنے فرش پر بٹھایا اسی وقت سے رسول خدا ﷺ کا دیکھنا بند ہو گیا۔ اس کے بعد انہوں نے رسول خدا ﷺ کے دیکھنے کی بہت کوشش کی اور ایک

شعر بھی پڑھا تو آنحضرت ﷺ بہت دور سے دکھائی دیئے اور فرمایا کہ تو ظالموں کے فرش پر بیٹھتا ہے اور پھر مجھے دیکھت چاہتا ہے ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ پھر ہم نے نہیں سنا کہ انہوں نے رسول خدا ﷺ کو دیکھا ہو۔ (اتھنی)

اور ہم کو شیخ ابوالحسن شاذلی اور ان کے شاگرد شیخ ابوالعباس مرسی وغیرہ سے یہ نقل پہنچی ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ اگر رسول خدا ﷺ کا نظر آتا ہم سے ایک لحظہ کو بھی بند ہو جائے تو ہم اپنے آپ کو زمرہ مسلمین میں سے شمار نہ کریں۔ تو جب ایسے ویوں کی یہ حالت ہو تو ائمہ مجتہدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کا کیا ٹھکانا ہے ان کو کم از کم یہ مرتبہ ضرور ہی حاصل ہوگا۔

اور میرے شیخ حضرت علی خواصؒ فرماتے تھے کہ کسی مقلد کو چار نہیں کہ وہ ائمہ مذاہب کے اقوال میں سے کسی قول پر بھی عمل کرنے میں توقف کرے اور اس قول پر ان سے دلیل کا مطالبہ کرے کیونکہ یہ ان کی شان میں بڑی بے ادبی ہے۔ اور ان اقوال پر عمل کرنے میں توقف کیونکر ہو سکتا ہے جن کی بنیاد صحیح احادیث اور اس صحیح کشف پر ہو جو کبھی شریعت کے مخالف نہیں ہوتا۔ کیونکہ علم کشف امور واقعہ کی خبر دینے کا نام ہے۔ جب کشف کے یہ معنی ہوئے تو اس کو تم کبھی کسی امر میں شریعت کے خلاف نہیں پاسکتے۔ کیونکہ یہ کشف بعینہ شریعت ہے۔ اس لئے کہ رسول خدا ﷺ چونکہ باطل اور ظن سے معصوم ہیں تو جو کچھ آپ فرمائیں گے وہ امر واقعی ہی ہوگا۔ (اتھنی) اور عنقریب اس کا پورا بیان آنے والا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور میں نے اپنے شیخ علی مرصدیؒ کو بار بار یہ فرماتے سنا ہے کہ تمام ائمہ مذاہب رضی اللہ تعالیٰ عنہم حال اور قال دونوں علموں میں رسول خدا ﷺ کے وارث ہیں برخلاف بعض صوفیہ کے کہ انہوں نے یہ وہم کیا کہ مجتہدین صرف علم قال ہی میں رسول خدا ﷺ کے وارث ہیں علم حال میں نہیں۔ یہاں تک کہ بعض صوفیہ یہ کہہ بیٹھے ہیں کہ مجتہدین کا تمام علم اس نیک بندہ کے علم کا چوتھائی حصہ ہے جو طریقت میں کامل ہے۔ کیونکہ انسان ہمارے نزدیک اسی وقت کامل ہوتا ہے کہ جب وہ ولایت کے اس مقام میں پہنچ جائے جس میں اس کو ان چاروں مدارج کا علم حاصل ہو جائے جو اس فرمان خداوندی میں مسطور ہیں۔ کہ

هو الاول والاخر والظاهر والباطن

وہی اول ہے اور وہی آخر وہی ظاہر ہے اور وہی پوشیدہ

اور مجتہدین سوائے خدا تعالیٰ کے اسم ظاہر کے مرتبہ کے، نہ وہ ازل کے مرتبہ سے واقف ہیں نہ ابد کے اور نہ علم حقیقت ان پر روشن ہے۔ (اتھنی)

(میں کہتا ہوں) کہ یہ اس شخص کا کلام ہے جو ائمہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے حالات سے ناواقف ہے اور کیسے کچھ ائمہ جزمین کی بیخیز اور دین کے ستون ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والے ہیں۔

اور میں نے شیخ علی خواصؒ کو یہ بھی فرماتے سنا ہے کہ ہر وہ شخص جس کے قلب کو خدا نے قدیر نے منور فرما دیا ہو وہ مجتہدین اور ان کے مقلدین کے تمام مذاہب کو دونوں قسم کی سندوں کے ساتھ رسول خدا ﷺ تک پہنچے

ہوئے پاؤں کا۔ خواہ سند ظاہری لی جاوے جس میں عن عن کہہ کر سند چلایا جاتا ہے اور خواہ وہ سند ہو جو سند مسند
رسول خدا ﷺ کی قلبی امداد سے عنائے امت کے قلوب میں با ترتیب چلی آئی ہے۔ پس کسی عالم کا چراغ نہیں
روشن ہوا مگر رسول خدا ﷺ کی دلی روشنی کے طاق سے۔ پس سمجھو۔

اور دوسری مرتبہ شیخ موصوف کو پھر یہ فرماتے سنا کہ مجتہدین اور مقلدین کے اقوال میں سے ہر قول کی سند
رسول خدا ﷺ پر ختم ہوتی ہے اور وہاں سے شروع ہو کر جبرائیل علیہ السلام پر ختم ہوتی ہے۔ اور وہاں سے شروع ہو کر
خدا تعالیٰ کی اس بلند بارگاہ تک پہنچتی ہے جو بیان کیفیت سے برتر اور بالا ہے۔ اور وہ سند خواہ ظاہری ہو یا باطنی جو اس
حقیقت کے علم کا نام ہے جس میں خطا اور غلطی اور باطل کا شائبہ بھی نہیں ہوتا تو جو شخص اس حقیقت کے علم کو نقل کرے گا
اس کے کسی قول میں خطا نہیں ہو سکے گی۔ البتہ صرف اس حقیقت سے علم کے حاصل کرنے میں خطا کا امکان ہے۔ پس
جس طرح ان روایات کے بارے میں کہا جاتا ہے جن کو محدثین نے بہ سند صحیح متصل روایت کیا ہے ان تمام کی سند
حضرت حق جل و علا تک پہنچتی ہے۔ اسی طرح اس میں بھی کہا جاتا ہے جو صاحبان کشف صحیح سے علم حقیقت منقول
ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام علماء ظاہر اور باطن کے چراغ شریعت کی روشنی سے روشن ہیں۔ پس کوئی قول مجتہدین
اور ان کے مقلدین میں سے ایسا نہیں ہے جس کی تائید بلا شک اہل حقیقت کے اقوال سے نہ ہوتی ہو۔ (انجمنی)

یہی سبب ہے جو میں نے ائمہ شریعت کے کلام کی تائید اس طرح کی ہے کہ ان کے کلام کو تمام مسائل میں
باب الطہارت سے لے کر آخر ابواب فقہ تک اہل حقیقت کے کلام سے مسجد اور منبر کیا ہے۔ چنانچہ ابواب فقہ میں
اس کا مفصل بیان آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور مجھے نہیں معلوم کہ کوئی شخص اس امر مذکور کے التزام میں کسی کتاب کے اندر مجھ پر سبقت لے گیا ہو اس
کتاب سے طالب علمان مقلدین مذاہب کے قلوب اپنے ائمہ کے کلام کے موافق عمل کرنے پر قوی اور جری ہو جاتے
ہیں۔ کیونکہ وہ دیکھتے ہیں کہ احکام شریعہ استنباط کی تائید حقیقت سے ہوتی ہے اور حقیقت کی ان سے۔ (انجمنی)
اور میں نے اپنے بھائی شیخ افضل الدین کو (جن کا ایک مسئلہ میں کسی فقیہ سے مجادلہ ہو گیا تھا) یہ کہتے سنا
ہے کہ قسم ہے خدا کی ائمہ مذاہب میں سے کسی کا مذہب ایسا نہیں ہے جس کی بنا اس حقیقت کے قواعد پر نہ ہو جس کی
تائید کشف صحیح سے ہوتی ہے۔ اور یہ امر ظاہر ہے کہ شریعت حقیقت کے کبھی مخالف نہیں ہو سکتی۔ البتہ شریعت میں
حقیقت کا خلاف صرف ایسی صورت میں ہو جاتا ہے کہ مثلاً کسی حاکم نے جموں کو گواہوں کے موافق حکم دیدیا۔
کیونکہ حکم کے اعتقاد میں وہ گواہ عادل تھے تو اگر واقع میں کسی وہ گواہ عادل ہوتے تو ہرگز حقیقت کا شریعت سے
تخلف نہ ہوتا۔ اب یہ قاعدہ قابل تسلیم ہے کہ ہر شریعت حقیقت ہے اور ہر حقیقت شریعت۔

اور اس کو واضح طور پر یوں سمجھو کہ شارع نے ہم کو لوگوں کے احوال ظاہر پر جاری کرنے کا حکم فرمایا ہے
اور اس سے منع فرمایا ہے کہ ہم تفتیش و تلاش سے ان کے قلوب کی حالت معلوم کریں اور یہ درحقیقت خدا کے برتر کی
اس امت پر رحمت ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی اور یہ ظاہر

ہے کہ رحمت کا غضب پر سبقت لے جانا اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ لوگوں میں جھوٹ اور معاصی کی کثرت ہو جائے اور طاعات و صدق میں قلت ہو جائے۔ پس سمجھ لو۔

اور ہماری اس تقریر کی بنا پر جو گذر چکی ثابت ہوتا ہے کہ لوگوں کے احکام کو ظاہر پر جاری کرنا منجملہ اس شرع کے ہے جو تقریر شارع سے ثابت ہوئی ہے۔ اور اسی کی نظیر یہ ہے کہ ہم مکلف سے صرف ظاہر میں تکالیف کا ارتکاب کرا لیتے ہیں۔ اگرچہ وہ باطن میں برخلاف افعال ظاہری کے زندگی ہی کیوں نہ ہو۔ اور یہ کلام اس وقت بھی صحیح ہے کہ جب شارع کی مراد شریعت سے وہ امر ہو جس میں ظاہر اور باطن دونوں ایک ہوں۔ کیونکہ جس شخص نے مثلاً جھوٹی گواہی دی یا بغیر ایمان کے ارکان نماز ادا کئے تو ایسا شخص تو درحقیقت بالکل شرع ہی پر نہیں۔ تاکہ حقیقت کا مقابلہ لازم آئے کہ یہاں شریعت حقیقت کے خلاف ہے بلکہ یہ امر باطل ہے۔ اور دین میں داخل ہی نہیں۔ جب تم میری تقریر نہ کو کور سمجھ چکے تو تمہیں ان دو مختلف قولوں کو جمع کرنا مشکل ہو گا کہ بعض کے نزدیک حکم حاکم کا ظاہر اور باطن دونوں طرح نافذ ہو جاتا ہے اور بعض کے نزدیک صرف ظاہر میں نافذ ہوتا ہے۔ یعنی دنیا میں نہ آخرت میں۔ اور کبھی باری تعالیٰ مرتبہ شریعت کی رعایت سے مدد فرماتے ہیں تو حاکم کے حکم کو ظاہر اور باطن دونوں طرح نافذ فرمادیتے ہیں اور بعض ائمہ کا یہی قول ہے یعنی باری تعالیٰ آخرت میں جھوٹے گواہوں پر نرزی فرمائے گا اور ان کے گناہ کو محاف کردے گا۔ اور ان لوگوں کے مقدمہ میں حکم حاکم کو اسی طرح جاری فرمائے گا جس طرح عادلوں کی گواہی کو اور باہمی محاصرت کرنے والوں کو راضی کر دے گا۔ یہ سب اس کا فضل اور اپنے بندوں پر رحم اور بعض سے بعض کے عیوب کو چھپانا مقصود ہے۔

اور حدیث میں وارد ہے کہ زبیر رسول خدا ﷺ میں ایک شخص کا انتقال ہو گیا تو تمام صحابہؓ نے اس کے شہادت دی۔ مگر حضرت ابو بکر صدیقؓ نے ان کے شہادت نہ دی تو رسول خدا ﷺ کی طرف باری تعالیٰ نے وحی کی کہ جن لوگوں نے فلاں شخص کے بد ہونے کی گواہی دی ہے وہ سچ ہیں لیکن خدا تعالیٰ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ ہی کی شہادت کو باقی رکھا ان کی بزرگی کی وجہ سے۔ (بخاری)

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مقام صدیقیت اس بات کو مقتضی ہے کہ اس کا صاحب سوائے لوگوں کی خوبیوں کے اور کچھ نہ دیکھے اور اپنے باطن پر قیاس کرے۔

اور میں نے شیخ علی خراسانیؒ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ بندہ کا تمام ائمہ مجتہدین کے برحق ہونے کا اعتقاد اس وقت تک کال نہیں ہو سکتا کہ جب تک صوفیہ کے طریقہ پر نہ چلے اور اکثر وہ مقلدین جن کے دنوں پر پردے پڑے ہوئے ہیں اول تو اپنے امام کے سوا دوسرے امام سے بدعتیہ ہوتے ہیں اور اگر کبھی زبان سے تسلیم بھی کر لیتے ہیں تو دل میں ضرور کھٹکا لگا رہتا ہے۔ تو تم کو چاہئے کہ ایسے محبوب لوگوں کو اور اماموں کے ساتھ حسن عقیدت کی تکلیف نہ دو جب تک وہ سلوک کو شروع نہ کر دیں۔ اور اگر تم کو اسے بھائی میرے اس گزشتہ کلام میں کچھ شک ہے تو تم اس کا تجربہ کر لو۔ اور اس شخص پر مذہبی اقوال پیش کرو۔ اور اس سے کہو کہ اپنے امام کے سو

دوسرے کے قول پر عمل کرو تو وہ ہرگز اس میں اطاعت نہ کرے گا۔ اور کس طرح اطاعت کر سکتا ہے جب کہ تم اس کے مذہب کے ستون کو گرائنا چاہتے ہو۔ بلکہ اگر وہ ظاہر میں تمہارے قول کو تسلیم بھی کر لے گا تو بھی باطن میں اس کا دل یقین نہیں کر سکتا۔ شیخ فرماتے ہیں کہ ہم نے سنا ہے کہ دراء نہر میں ایک گروہ ہے جن میں بعض حنفی ہیں اور بعض شافعی۔ اور وہ ماہ رمضان میں اس غرض سے روزے نہیں رکھتے کہ تاکہ ہم اپنے مخالف کو دلیلوں کے باطل کرنے اور اس سے مجادلہ کرنے پر قوی رہیں۔ (انتہی)

اور ہم اس فصل میں جس کے اندر مقلدین کے انتقال مذہبی کا بیان کیا ہے اس مضمون مذکور کا مدد و ذکر کر چکے ہیں۔

اور جاننا چاہئے کہ ائمہ کو مجتہدین اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک ان احکام کے استنباط کی جو قرآن اور حدیث میں مخفی ہیں حتیٰ الوسع کوشش اور جہد کرتا ہے۔ کیونکہ لفظ اجتہاد جہد سے مشتق ہے اور دلائل میں کثرت نظر اور فکر کو بے حد تعب میں ڈالنا انہی کا کام ہے۔ خدا تعالیٰ ان حضرات کو اس امت کی جانب سے جزائے خیر عطا فرماوے کیونکہ یہ لوگ اگر امت کے واسطے قرآن کریم و حدیث شریف سے احکام کو مستنبط نہ کرتے تو ان کے سوا اور کوئی بھی اس کام کو نہ کر سکتا۔ چنانچہ گذر چکا ہے۔

اگر تم سوال کرو کہ ان مجتہدین کے پاس اس کی صحت کی کیا دلیل ہے کہ انہوں نے صریح قرآن و حدیث کے احکام پر اپنی طرف سے اور احکام استنباط کر کے اس پر زیادہ کر دیے اور ایسا کیوں نہیں کیا کہ صرف انہی احکام پر اکتفا کرتے جو ان سے صراحۃً ثابت ہیں اور ان پر کسی شے کو زیادہ نہ کرتے۔ کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ ”میں نے کسی ایسی چیز کو جو تمہیں خدا تعالیٰ سے نزدیک کرنے والی ہے بغیر تم کو امر کرنے نہیں چھوڑا اسی طرح جو شے تم کو اس سے دور کرنے والی ہے اس کو بغیر نبی کے نہیں چھوڑا۔“

تو جواب یہ ہے کہ ان کی دلیل رسول خدا ﷺ کا اس امر میں اتباع ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے بھی محملات قرآن کا بیان فرمایا ہے حالانکہ خدا تعالیٰ یوں ارشاد فرما چکے ہیں کہ

ما فرطنا فی الكتاب من شیء

ہم نے کوئی شے قرآن شریف میں بغیر ذکر کئے نہیں چھوڑی

اس لئے کہ رسول خدا ﷺ اگر طہارت اور نماز حج وغیرہ کی کیفیت بیان نہ فرماتے تو کوئی امتی اس کا قرآن شریف سے صحیح صحیح استخراج نہ کر سکتا تھا۔ اور ہم کو رکعات کا عدد معلوم نہ ہوتا نہ فرض نماز میں نہ نفل میں۔ اور بہت سی باتیں نہ معلوم ہوتیں جن کا ذکر اس کے بعد کی فصل میں آنے والا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

تو جس طرح شارح علیہ السلام نے بذریعہ حدیث محملات قرآن کریم کا بیان فرمادیا وہی طرح ائمہ مجتہدین نے احادیث شریعت کے محملات کو ہمارے لئے واضح فرمادیا اور اگر وہ ہمارے لئے وضاحت نہ فرماتے تو شریعت مجمل ہی رہتی۔ ایسے ہی ہر دور قیامت تک بہ نسبت اپنے سے مقدم دور کی وضاحت میں زیادتی کرتا رہے

گا۔ کیونکہ علماء امت کے کلام میں قیامت تک اجمال باقی رہے گا جس کی وضاحت کی ضرورت بھی باقی رہے گی۔ اور اگر یہ بات نہ ہوتی تو کتابوں کی شروع اور ان شروع کے حواشی کیوں لکھے جاتے جیسا کہ پہلے گزرا۔ پس سمجھ لو۔ اگر تم یہ سوال کرو کہ کیا رسول خدا ﷺ جب وہ معراج میں نماز کی بابت اس کی کمی کی درخواست کیلئے خدائے تعالیٰ کی طرف لوٹے تھے تو یہ آپ کا اجتہاد تھا یا نہیں؟

جواب وہ ہے جو شیخ محی الدین ابن عربی نے فرمایا ہے کہ یہ رسول خدا ﷺ کا اجتہاد تھا کیونکہ جب خدائے تعالیٰ نے آپ کی امت پر پچاس نمازیں فرض فرمائیں تو آنحضرت ﷺ ان کو لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس تشریف لائے اور کچھ نہ فرمایا اور نہ کچھ اعتراض کیا اور نہ یہ فرمایا کہ اس قدر نمازیں میری امت پر زائد ہیں۔ پھر جب موسیٰ علیہ السلام نے خود فرمایا کہ آپ کی امت اتنی نمازوں کا تحمل نہ کر سکے گی۔ اور آپ کو واپس جانے کا مشورہ دیا تو آپ کو حیرانی لاحق ہوئی۔ کیونکہ ادھر چونکہ اپنی امت پر شفقت زیادہ تھی تو امت کی شفقت کا خیال اور ادھر پروردگار عالم کے حکم میں چون و چرا کرنے سے خوف۔ تو آپ نے اپنی قوت اجتہاد یہ سے موسیٰ علیہ السلام کے مشورے کو پسند فرمایا۔ اس لئے کہ جب آپ نے سوچا کہ ان امور میں سے کس کو ترجیح دینا زیادہ بہتر ہے اور یہی حقیقت اجتہاد ہے تو آپ نے واپس ہی جانے کو ترجیح دی اور پھر اس اجتہاد کو اپنی امت میں بھی باجائزت پروردگار عالم جاری فرمادیا۔

اگر تم ہمارے مضمون سابق کو سمجھ گئے ہو تو یہ جان سکتے ہو کہ خدائے تعالیٰ کا مجتہدین کے لئے اجتہاد کو مشروع کر دینا رسول اللہ ﷺ کے ساتھ انیسیت پیدا کرنے کی غرض سے ہے تاکہ آنحضرت ﷺ سے متفرق نہ ہو جائیں۔ جس طرح آپ کے اجتہاد کرنے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مانوس کرنا اور ان کے دل سے ندامت کو رفع کرنا مقصود ہے کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب غور کیا تو باری تعالیٰ کو اپنے آپ سے زیادہ بندوں پر رحیم پایا۔ اور یہ خیال کیا کہ اگر امت رسول خدا ﷺ پر پچاس ہی نمازیں فرض رہیں تو وہ ضرور ان کو اس قدر نمازوں کے ادا کرنے کی طاقت عنایت فرمادیتا۔ کیونکہ وہ کسی نفس کو اس کی وسعت سے باہر بات کا حکم نہیں دیتا۔

ایسے ہی جب موسیٰ علیہ السلام نے باری تعالیٰ کے اس فرمان کی طرف توجہ کی کہ

ما یبدل القول لدى

میرے ہاں بات نہیں بدلی جاوے گی

تو ان کو اپنے اس قول پر ندامت ہوئی تو باری تعالیٰ نے اس نقصان کے جبر کیلئے موسیٰ علیہ السلام کو سمجھا دیا کہ تم بارہا رسول خدا ﷺ کو لوٹانا ہے مگر نہ تھا اور میرا پچاس نمازوں کا حکم کرنا اپنے محبوب پر نعمتوں کے اظہار کی غرض سے تھا کہ ہم نے پچاس کو فرض کر کے پھر پانچ پر اکتفا کیا۔ اور اس میں اس امر کا بتانا بھی مقصود تھا کہ درگاہ خداوندی میں بعض امور قابلِ نسخ ہوتے ہیں اور بعض نہیں۔ پس اے بھائی ہماری تقریر سابق سے مجتہدین کے اجتہاد کا منہا روشن ہو گیا ہوگا۔ اور یہ کلام بہت شمس ہے جو تم کو دوسری کتاب میں نہ ملے گا۔

والحمد لله رب العالمین

فصل اس سوال کے جواب میں کہ اس میزان کے تالیف سے کیا فائدہ

اگر کوئی کہے کہ اس میزان کی تالیف سے کیا فائدہ ہے کیونکہ یہ بات تو تمام اہل مذاہب جانتے ہیں کہ ہر اس شخص کے واسطے جو عزیمت پر عمل کرنے سے عاجز ہو رخصت پر عمل کرنا جائز ہے۔
تو جواب یہ ہے کہ یہ کہنا صحیح ہے لیکن یہ بات ضرور ہے کہ اہل مذاہب جب رخصت پر عمل کرتے ہیں تو چونکہ وہ اس رخصت کی توجیہ اور اس کے قرآن و حدیث سے موافق ہونے کو نہیں جانتے۔ اس لئے اس رخصت پر عمل کرنے کی حالت میں اپنے دل میں تنگی اور کھٹک ضرور پاتے ہیں برخلاف اس میزان کے عالم کے کہ وہ اس رخصت پر اس کی توجیہ اور قرآن کریم و حدیث شریف کے ساتھ اس کی مطابقت کا لحاظ کر کے عمل کرتا ہے تو وہ شخص جو اس میزان سے واقف ہے رخصت پر عمل کرتے وقت اپنے دل میں شک اور شبہ لئے ہوئے ہوگا اور جو اس سے واقف ہے اس کے دل میں کسی قسم کا شک شبہ نہ ہوگا۔ اور ان دونوں شخصوں کی عبادت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ پس اس کو جان لو اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔
والحمد للہ رب العالمین۔



فصل مجتہدین کے تمام اقوال پر چشمہ شریعت سے متصل ہونے کی حسی مثالوں کا بیان

اس میں وہ حسی مثالیں بیان کی جائیں گے جن سے مجتہدین اور مقلدین کے تمام اقوال کا چشمہ شریعت سے متصل ہونا خوب ظاہر ہو جائے گا تم کو چاہئے کہ ان میں غور کرو۔ انشاء اللہ ہدایت یاب ہو جاؤ گے۔

حسی مثالوں کا موعودہ نقشہ:

یہ ہے حسی مثالوں کا نقشہ جس کا وعدہ کیا گیا ہے تو پہلے بارگاہ وحی اور اس سے تمام احکام کے مقرر ہونے کا نقشہ دکھایا جاتا ہے:

بارگاہ وحی نامعلوم الکلیف
بارگاہ عرش اعظم
بارگاہ کرسی شریف
بارگاہ قلم اعلیٰ
بارگاہ لوح محفوظ
بارگاہ تختہائے محمود اثبات
بارگاہ جبرائیل علیہ السلام
بارگاہ محمد ﷺ
بارگاہ صحابہ رضی اللہ عنہم
بارگاہ ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ
بارگاہ مقلدین الیوم القلیل

پس اسے صاحبِ جو ان تمام بارگاہوں میں غور کرو اور بعض کو بعض سے سوا بارگاہِ وحی الہی کے باہم متصل دیکھ لو۔ کیونکہ وحی کے اتصال کی کسی کے ساتھ کیفیت معلوم نہیں۔ اسی وجہ سے ہم نے اس کو نیچے کی بارگاہوں سے ملایا نہیں۔ بلکہ اس کا حلقہ تھا اور سب سے علیحدہ رکھا ہے۔ برخلاف اور بارگاہوں کے کہ ان کے حلقوں کو نیچے کے حلقوں سے ملا دیا ہے۔ اور ہم نے قرآن شریف اور اس شریعت کی جو رسول خدا ﷺ سے منقول ہے کوئی بارگاہ مقرر نہیں کی اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو اس سے اس طرف اشارہ کرنا منظور ہے کہ ہم قرآن شریف کے معانی میں سے وہی معانی سمجھ سکتے ہیں جن کی رسول خدا ﷺ نے ہم کو خبر دی ہے۔ اس لئے باری تعالیٰ کا یہ فرمان کہ

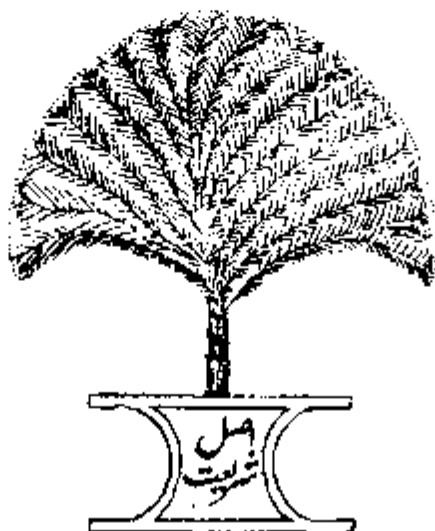
من بطع الرسول فقد اطاع الله

جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے خدا تعالیٰ کی اطاعت کی

اس کا قرینہ ہے۔ اگرچہ باری تعالیٰ نے رسول خدا ﷺ کو اجازت دی ہے کہ وہ اپنی طرف سے جس امر کو چاہیں شریعت میں داخل کریں۔ چنانچہ یہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے جس میں آپ نے مکہ کے درختوں کی حرمت بیان فرمائی۔ تو آپ کے چچا عباسؓ نے عرض کیا مگر اذخر (ایک قسم کی گھاس ہے) تو آنحضرت ﷺ نے بھی فرمایا کہ مگر اذخر یعنی وہ حرام نہیں۔ تو اگر آپ کو خدا تعالیٰ کی طرف سے کسی امر کے شروع کرنے کی اجازت نہ ہوتی تو آپ ہرگز خدا تعالیٰ کی حرام کردہ اشیاء میں سے کسی شے کو مستثنیٰ فرمانے کی جرأت نہ کرتے۔ اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ فریادہ جانتا ہے۔

نقشہ درخت جس سے پشمہ شریعت کو تشبیہ دی گئی ہے:

یہ صورت اس درخت کی ہے جس کے ساتھ میں شریعت کو تشبیہ دی گئی ہے:



اس درخت کی اس اصل اور بیج کا ملاحظہ کرو جو اس کے بیج کی جانب میں ہے پھر اس کی شاخوں اور پھلوں کو دیکھو کہ یہ تمام اشیاء اسی اصل اور بیج سے متفرع ہوئی ہیں جو بمنزلہ سرہشمہ شریعت کی ہے پھر ان شاخوں وغیرہ میں سے جو بڑی شاخیں اور فروغ ہیں وہ تو ائمہ مذاہب کے اقوال ہیں۔ اور جو چھوٹی چھوٹی ہیں وہ اکابر مقلدین کے اقوال ہیں اور جو شاخوں میں سے ٹہنیاں نکلی ہوئی ہیں وہ ان مقلدین میں سے طلبہ ہیں اور چھوٹی ٹہنیوں کی اوپر کی جانب میں جو (سرخ) نکلے ہیں وہ ان مسائل کی مثالیں ہیں جو ہر زمانہ کے علماء کے اقوال سے مستنبط ہونے والے ہیں۔ یہاں تک کہ امام مہدی علیہ السلام کا ظہور ہو جائے۔ کیونکہ ان کے ظہور کے بعد ان سے پہلے مذاہب کے اقوال پر عمل کی پابندی باطل ہو جائے گی۔ چنانچہ اہل کشف نے اس کی تصریح کی ہے اور امام مہدی علیہ السلام کو پورے طور پر شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے مطابق حکم کرنے کا الہام کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر رسول خدا ﷺ موجود ہوتے تو ان کے تمام جاری کردہ احکام کو تسلیم فرماتے اور انہی کو قائم رکھتے۔ چنانچہ اس حدیث میں جس کے اندر امام مہدی علیہ السلام کا تذکرہ ہے اس طرف اشارہ بھی ہے۔ کیونکہ آپ ﷺ اس میں فرماتے ہیں کہ

يقفوا اثرى لا يخطئ

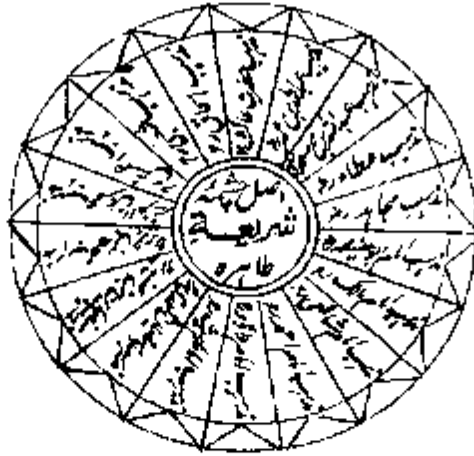
یعنی مرے قدم بقدم طلبیں گے اور ذرا بھی خطا نہ کریں گے۔

پھر جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہو جائیں گے تو اجرائے احکام کا اور طریقہ ہو جائے گا۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر شریعت محمدیہ ﷺ کی بذریعہ حضرت جبرائیل علیہ السلام وحی نازل ہوگی۔ پس معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کی حقیقت شریعت سے نہ کوئی نئی خارج ہوا اور نہ کوئی حقد من یا متاخرین میں سے عالم۔ بلکہ تمام انبیاء اور اولیاء آپ کی شریعت کے دائرہ میں محصور ہیں۔ اور ان تمام کا علم آپ ﷺ ہی کے ہشمہ شریعت اور آپ ﷺ ہی کے شجر علم سے متفرع ہے۔ اور کوئی قول ائمہ شریعت کا ایسا نہیں ہے جو اس درخت یا اس کی شاخوں یا اس کی ٹہنیوں سے نہ نکلا ہو اور جو شخص اس درخت میں نظر غور سے کام لے گا وہ کسی قول کو ایسا نہ پاوے گا کہ وہ اپنے سے پہلے قول کے ساتھ متصل نہ ہو۔ والحمد للہ وحدہ۔

اقوال مجتہدین کے اصل شریعت سے متصل ہونے کی

دوسری مثال نقشہ دائرہ:

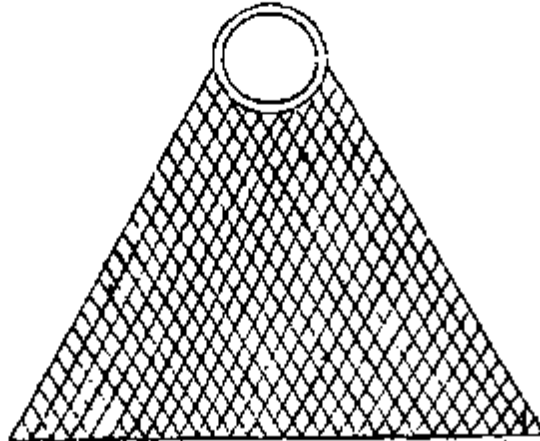
یہ دوسری مثال ہے مذاہب مجتہدین اور مقلدین کے اصل شریعت سے متصل ہونے کی۔



اس کے اندر درمیانی دائرہ کو جو سب سے چھوٹا ہے غور سے دیکھو وہی اصل شریعت ہے جس سے ائمہ مجتہدین اور تمام مقلدین کے اقوال منفرع ہوتے ہیں۔ اور بڑے دائرہ سے جو خطوط شروع ہو کر چھوٹے دائرہ پر ختم ہو گئے ہیں وہ تمام مجتہدین کے مذاہب کی مثالیں ہیں خواہ وہ مذاہب مستعملہ ہوں یا متروک۔ پس جو شخص اس دائرہ میں غور کرے گا اس پر ہمارا یہ مقولہ خوب ظاہر ہو جائے گا کہ کوئی مذہب بہ نسبت دوسرے مذہب کے شریعت سے زیادہ نزدیک نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک مذہب علی السویہ اصل شریعت سے مل جاتا ہے۔

تیسری مثال نقشہ جال:

اور تیسری مثال اتصال مذاہب کی شکاری کا جال ہے جس کا نقشہ مرقوم ذیل ہے کیونکہ اس کے اندر ہر پھندا پہلے پھندے سے پیوستہ ہے اور سب سے نیچے کے پھندے پر تمام جمع ہو جاتے ہیں:



تو اے صاحبو! اس مذکور مثال میں اصلی اور پہلے پھندے کو غور سے دیکھو جو اصل شریعت کی مثال ہے پھر تمام ان پھندوں کو دیکھو جو اس سے متصل ہیں اور وہ ان اقوال کی مثالیں ہیں جو اصل شریعت سے وابستہ ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ کوئی قول مجتہدین کے اقوال میں سے خارج از اصل شریعت نہیں ہے۔ جیسا کہ مثال مذکور میں دیکھ رہے ہو۔ چنانچہ اس مثال کے جس پھندے کو پکڑ لو گے وہ تم کو سب سے پہلے پھندے تک پہنچا دے گا۔ اور جو شخص اس مظہر کا غور سے مشاہدہ کرے گا اس کے نزدیک تمام اقوال صحت میں مساوی ہو جائیں گے۔ اور اللہ سبحانہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

(یہ تصویر مذاہب مجتہدین اور اقوال مقلدین کے قرآن کریم و حدیث شریف سے متصل ہونے کی ہے۔ بطریق ظاہری سند کے)

حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ حضرت عطاءؒ سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت ابن عباسؓ سے اور وہ رسول خدا ﷺ سے اور وہ حضرت جبرائیل علیہ السلام سے اور وہ باری تعالیٰ سے۔

حضرت امام مالکؒ حضرت نافعؒ سے لیتے ہیں اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے اور وہ رسول خدا ﷺ سے اور وہ حضرت جبرائیل علیہ السلام سے اور وہ باری تعالیٰ عزوجل سے۔

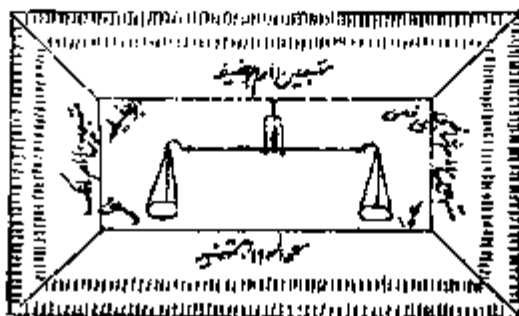
حضرت امام شافعیؒ حضرت امام مالکؒ سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت نافعؒ سے اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے اور وہ رسول خدا ﷺ سے اور وہ حضرت جبرائیل علیہ السلام سے اور وہ باری تعالیٰ عزوجل سے۔

حضرت امام احمدؒ حضرت امام شافعیؒ سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت نافعؒ سے اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے اور وہ رسول خدا ﷺ سے اور آپ حضرت جبرائیل علیہ السلام سے اور وہ باری تعالیٰ جل شانہ سے۔

دیکھو کہ تمام مذاہب ائمہ کو ابتدا اور انتہاء دریا محیط ہے۔

میزان اعمال کے نزدیک ائمہ کے اپنے اپنے مقلدوں کی شفاعت کیلئے کھڑے ہونے کا نقشہ:

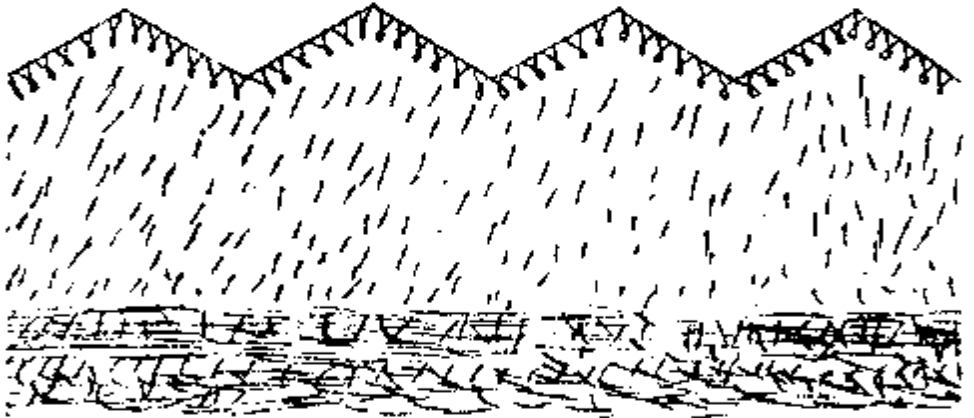
حساب کے وقت میزان کے نزدیک ائمہ اربعہ وغیرہ کے جائے قیام اور ان کے تبعین کے بغرض شفاعت پیچھے کھڑے ہونے کی مثال:



جو شخص دنیا میں شریعت پر مستقیم رہا اس کے پل کی اور اس پر توبہ کی مثال اور اس کا نقشہ اور امر
بجہدین کے اپنے متبعین کو پل پر اس غرض سے کھڑے ہو کر دیکھنے کا نقشہ کہ تاکہ جنت میں داخل ہو جائیں اور
دوزخ میں نہ گر جائیں:



مثال اس شخص کے پل کی جو دنیا میں شریعت سے کبھی میں پڑ گیا اور مثال ان لوگوں کی جو اس پر چلیں گے
اور یہ بات تم کو معلوم ہے کہ پل صراطِ حقیقت میں ایک ہے۔ لیکن وہ ہر چڑھنے والے کے علم و عمل کے موافق متشکل
ہو جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے اہل کشف نے بیان کیا ہے کہ پل صراط پر چھٹنے کا جو حقیقت میں اس عالم میں ہے نہ
وہاں۔ کیونکہ وہاں ہر انسان کے پاس اس کے عمل کا شرہ آئے گا۔ تو جو شخص دنیا میں شریعت سے غرض نہ کیا ہے
اس کا قدم وہاں بھی پھسلے گا۔ لیکن اسی قدر کہ جس قدر یہاں پھسلا ہے:



اور ہم نے اپنی کتاب ”الاجوبہ عن انصاف الفقہاء والصوفیہ“ میں ذکر کیا ہے کہ تمام امام خواہ
فقہاء ہوں یا صوفیہ اپنے اپنے مقلدین کی شفاعت کرائیں گے اور روح نکلنے کے وقت اور منکر نکیر کے سوال کے
وقت اور نشر و حشر اور حساب اور میزان اور صراط کے نزدیک ان کا لحاظ رکھیں گے۔ اور منجملہ تمام مقامات کے کسی
مقام پر ان سے غافل نہ ہوں گے۔ اور جب ہمارے شیخ الاسلام ناصر الدین لقانی انتقال کر گئے تو ان کو بعض
بزرگوں نے خواب میں دیکھا تو انہوں نے آپ سے دریافت کیا کہ خدا تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیسا معاملہ فرمایا تو

انہوں نے جواب دیا کہ جب مجھ کو قبر میں فرشتوں نے بٹھایا تا کہ مجھ سے اپنا فرضی اور لازمی سوال کریں تو ان کے پاس حضرت امام مالک تشریف لائے اور فرمانے لگے کہ کیا ایسے شخص سے بھی اس کے ایمان کے بارے میں سوال کرنے کی حاجت ہے، ہاں چاہا اس کے پاس سے۔ پس وہ میرے پاس سے ہٹ گئے اور جب مشائخ صوفیہ اپنے مریدین اور متبعین کا تمام دنیاوی اور اخروی تختیوں میں لحاظ رکھتے ہیں تو پھر کیسے نہ لحاظ رکھیں گے ائمہ مذاہب جو درحقیقت زمین کی میخیں اور دین کے ارکان اور شارع علیہ السلام کی طرف سے ان کی امت کے امین ہیں۔ پس اے صاحبزادے! جس امام کی چاہو تقلید کرو اور اس سے اپنی آنکھوں کو ٹھنڈک اور اپنے نفس کو خوش کرو۔ **والسبحانہ رب العالمین۔**

ائمہ مجتہدین کے ان راستوں کا نقشہ جو جنت کے دروازوں

تک پہنچا دیتے ہیں:

یہ مثال مذاہب ائمہ مجتہدین کے ان راستوں کی ہے جو جنت کے دروازوں تک پہنچا دیتے ہیں اور بات کی کہ جو شخص ان میں سے کسی مذہب پر اخلاص کے ساتھ عمل کرے گا اس کو وہ جنت کے دروازہ تک پہنچا دے گا۔

حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کو پہنچا دیتا ہے

حضرت امام مالک رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

حضرت امام احمد رضا رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

حضرت امام داؤد رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

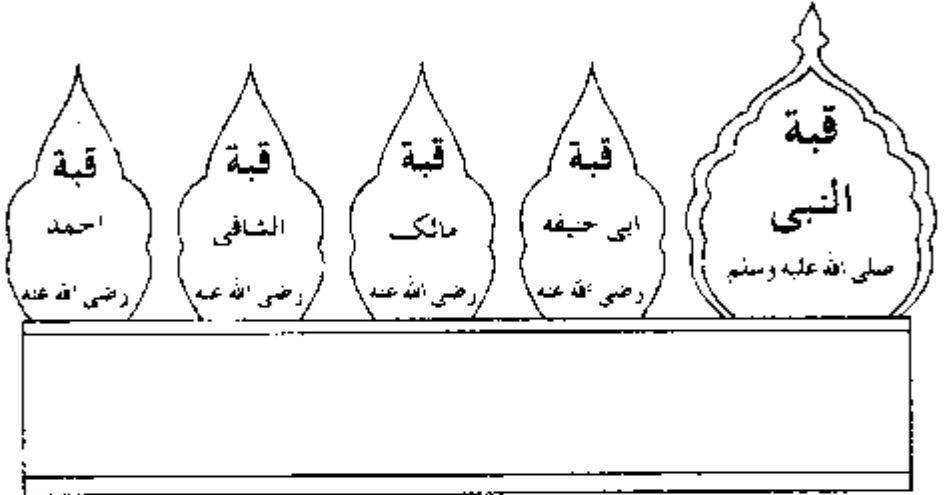
حضرت امام ابوالمظاہر رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

حضرت امام سہبائی رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف

حضرت امام عسکری رضی اللہ عنہ کا راستہ جنت کے دروازہ کی طرف



یہ ائمہ مجتہدین کے ان گنبدوں کی مثالی ہے جو جنت کی نہر حیات پر واقع ہیں وہ نہر حیات جو دنیا میں دریائے شریعت کی جائے ظہور ہے۔ اور اس کے اندر میں نے رسول خدا ﷺ کا ائمہ کے قبوں کے ساتھ اس وجہ سے ذکر کیا ہے کہ ائمہ اربعہ نے اس مقام کو محض آپ کی شریعت کے اتباع سے حاصل کیا ہے تو جنت میں ان کے لئے اعلیٰ درجہ کی نعمت رسول خدا ﷺ کی ذات مبارکہ کا مشاہدہ ہے۔ پس غور کرو اس میں۔ ہدایت یاب ہو جاؤ گے انشاء اللہ تعالیٰ۔



ہم نے اس مثال میں مجتہدین میں سے صرف ائمہ اربعہ پر اقتصار اس لئے کیا ہے کہ یہی وہ حضرات ہیں جن کے مذاہب کی تدوین ہمارے زمانہ تک ہمیشہ رہی ہے اور امت کو آپ کی شریعت کی طرف ہدایت کرنے میں رسول خدا ﷺ کے یہ حضرات قائم مقام اور نائب ہیں۔ تو گویا رسول خدا ﷺ قیامت تک حیات ہی رہیں گے اسی وجہ سے ہم نے ان کے قبوں کو رسول خدا ﷺ کے قبہ کے پہنو میں رقم کیا ہے۔ تو یہ لوگ آنحضرت ﷺ سے نہ دنیا میں جدا ہوئے اور نہ آخرت میں جدا ہوں گے۔ اور یہ قبے میں نے اپنی عقل سے نہیں رقم کئے ہیں بلکہ چونکہ میں نے بعض دفعہ جنت میں اسی صورت سے دیکھا ہے۔ اس لئے اسی طرح لکھ دیا۔ فالحمد للہ رب العالمین۔ اور یہاں مسئلہ کی فصل ختم ہو گئی اور اب ہم اس فصل کو شروع کرتے ہیں جس میں رائے کی خدمت بیان کی جائے گی۔ چنانچہ ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں:

فصل جنت میں نہر حیات پر ائمہ مجتہدین کو دین میں راے زن خیال کرنے کے غلط گمان کے بیان میں

اس کے اندر لوگوں کے ائمہ مجتہدین کو اس وجہ سے برا جاننے کا بیان ہو گا کہ ان کا خیال ہے کہ یہ حضرات
خدا تعالیٰ کے دین میں راے سے کام لیتے ہیں اور بالخصوص امام اعظم ابوحنیفہؒ۔

چاہنا چاہئے کہ میں نے اس فصل کو اس کے بعد کی ان فہموں پر جن میں احادیث اور اقوال کے مابین جمع
کرنے کا ذکر کیا جائے گا اس وجہ سے مقدم کیا ہے کہ اس میں طب علموں کو متنبہ کردوں کہ تمام مجتہدین خدا تعالیٰ
کے دین میں قولی یا لسانی سے بالکل بری ہیں۔ اور ان کو اس طرف رغبت نہ ہوں کہ وہ بطیب خاطر مجتہدین کے تمام
اقوال پر عمل کرنے لگیں اور میزان کے دونوں مرتبوں کے وفاق ان کا شرح صدر ہو جائے۔ کیونکہ ان کے تمام اقوال
میزان کے دونوں مرتبوں تحقیق اور تشدید سے خارج نہیں ہیں۔ اور تمام ائمہ مجتہدین اپنے شاگردوں کو ظاہر قرآن و
حدیث پر عمل کرنے کی ترغیب دیتے تھے۔ اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر ہمارے کسی کلام کو ظاہر قرآن و حدیث
کے مخالف پاؤ تو قرآن و حدیث ہی پر عمل کرو۔ اور ہمارے کلام کو چار پہ چھلک مارو۔ اور یہ فرمانا ان کا امت کی
احتیاط اور رسول خدا ﷺ کے ساتھ ادب کے اظہار کی وجہ سے تھا کہ ہمیں شریعت نبوی میں ہماری جانب سے کسی
ایسے امر کی زیادتی نہ ہو جائے جو آنحضرت ﷺ کی مراد نہ ہو اور نہ آپ اس سے راضی ہوں اور اس خوف سے تھا کہ
اگر ہم سے شریعت میں امر مذکور کی زیادتی ہو گئی تو کہیں ہمارا نام ائمہ مصلحین کی فہرست میں نہ درج ہو جائے۔

اگر تم سوال کرو اس قول کی کیا مامیت اور تعریف ہے جس سے خدا و رسول راضی نہیں ہوتے؟ تو جواب
یہ ہے کہ وہ ایسا قول ہوتا ہے جو اس شریعت کے قوانین سے خارج ہو جس کا رسول خدا ﷺ سے ثبوت ہے تو جس
امر کی صحت کی شریعت اور اس کے قوانین شہادت دیتے ہوں وہ حتماً شریعت کے شمار کیا جائے گا۔ اگرچہ شارع
نے اس کی تصریح نہ کی ہو۔

اور قتبی نے اپنی کتاب "سنن الکبریٰ" کے باب قضاء میں لکھا ہے کہ چاہنا چاہئے کہ دین میں وہ راے
جس کی مذمت ثابت ہے وہ راے ہوتی ہے جو شریعت کی کسی اصل کے مشابہ نہ ہو اور جس قدر احادیث ذمہ راے
میں وارد ہیں ان سب میں اس مذموم راے سے یہی مراد ہے۔

جب تم اس کو جان چکے تو سمجھو کہ شریعت کی تین قسمیں ہیں:

اول وہ احادیث جن کا ورود بذراجمعی ہوا ہو۔ مثلاً یہ حدیث کہ

یحرم من الرضاع ما یحرم عن النسب

جو عورتیں نسب سے حرام ہیں وہ رضاعت سے بھی حرام ہیں۔

اور یہ حدیث کہ

لا نکاح المرأة علی عمتها ولا خالتها

نکاح کی جائے عورت باوجود اس کی پھوپھی اور خالہ کے نکاح میں ہونے کے

اور یہ حدیث کہ

لا یحرم فی الرضاعة المصاة ولا المصتان

یعنی حرمت رضاعت ایک دفعہ یا دو دفعہ چکی لگانے سے ثابت نہیں ہوتی۔

اور یہ حدیث کہ

الدیة علی العاقلة

یعنی خون بہا قاتل کے خویش و اقرباء پر ہے

اسی طرح وہ قوانین اور اصول جو قائم مقام ان احادیث کے ہیں ثبوت شرعی میں تو یہ سب مانند قرآن

شریف کے ہیں اس بارہ میں ان کی عدم مخالفت پر اجماع متفقہ ہو گیا ہے۔

دوسری قسم وہ احکام ہیں جن کی باری تعالیٰ نے رسول خدا ﷺ کو اپنی رائے سے جاری کرنے کی

اجازت بخشی ہے اس طرح کہ اپنی امت کو ان کا ارشاد فرمادیں جس طرح مردوں کے واسطے دیشی لباس پہننے کو حرام

قرار دینا اور آنحضرت ﷺ کا مکہ شریف کو حرم بنانے کی حدیث میں اذخر کو مستثنیٰ فرماتا۔ جس وقت آپ کے چچا

حضرت عباسؓ نے عرض کیا کہ مگر اذخر یا رسول اللہ۔ علیٰ ہذا القیاس یہ حدیث کہ

”اگر مجھ کو اپنی امت پر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کو حکم کرتا کہ وہ نماز عشاء کو ٹلے رات تک سو کر کیا

کریں۔“

اور مثلاً اس حدیث میں کہ ایک صحابی نے حج فرض کے بارے میں رسول خدا ﷺ سے سوال کیا کہ کیا وہ

ہر سال فرض ہے تو آپ نے جواب دیا کہ نہیں۔ پھر آپ کا یہ فرمانا کہ اگر میں اس وقت ہاں کہہ دیتا تو وہ حج ہر سال

میں واجب ہو جاتا۔

اور رسول خدا ﷺ حتیٰ الوسع اپنی امت پر تخفیف فرماتے تھے اور ان کو کثرت سوال سے منع کرتے اور

ارشاد فرماتے تھے کہ

”چھوڑے رکھو مجھ کو جب تک میں تم کو چھوڑے رکھوں“

کیونکہ ان کے سوال کرنے میں خوف تھا کہ مبادا احکام کے نزول میں اتنی کثرت نہ ہو جائے کہ ان پر

عمل کرنے سے یہ لوگ عاجز ہو جائیں۔

تیسری قسم وہ احکام ہیں جو شارع نے امت کی فضیلت اور ان کے ادب کا باعث بنائے ہیں کہ اگر امت ان کی مرتکب ہوگی تو فضیلت حاصل کرے گی اور اگر ترک کرے گی تو ان پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ اور اس کی مثال جیسے رسول خدا ﷺ نے پیچھے لگانے کے کسب سے منع فرمایا ہے اور بجائے پاؤں دھونے کے موزوں پر مسح کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اسی طرح مثلاً عورتوں کو زیارت قبول اور ریشمی لباس سے مردوں کو منع فرمایا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ قرآن شریف کیلئے حدیث فیصلہ کرنے والی ہے نہ برعکس۔ اسلئے کہ حدیث میں جملات قرآن کا بیان اور اس کی تفصیل ہے اسی طرح ائمہ مجتہدین وہ لوگ ہیں جنہوں نے جملات حدیث کو ہمارے واسطے واضح کر دیا۔ اور ان کے قبیحین وہ لوگ ہیں جنہوں نے مجتہدین کے جملات کو واضح کر دیا۔ اور اسی طرح تاقیامت ہوتا رہے گا۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص کو فرماتے سنا ہے اگر حدیث ہمارے واسطے جملات قرآن کا مفصل بیان نہ کرتی تو ہرگز کوئی عالم پانچوں اور طہارت کے احکام کا استخراج نہ کر سکتا، اور نہ یہ بات معلوم ہوتی کہ فجر کی نماز میں دو رکعتیں فرض ہیں اور ظہر اور عشاء و عصر میں چار رکعتیں اور مغرب میں تین، اور نہ یہ بات کہ توجہ اہل القبۃ کے وقت کیا دعا پڑنی چاہئے اور نماز کے شروع میں کیا اور بغیر کیسی ہوتی ہے؟ اور رکوع اور سجدوں اور ان کے درمیان میں کیا ذکر مشروع ہے۔ اور نہ اس کا پتہ چلتا کہ جلسہ تشہد میں کیا پڑھنا چاہئے، اور نہ نماز عیدین اور کسوف و خسوف کی نمازوں کا طریقہ معلوم ہوتا، اور نہ نماز جنازہ اور استسقاء وغیرہ کا۔ اسی طرح یہ بھی نہ معلوم ہوتا کہ زکوٰۃ کا نصاب کتنا ہے اور روزے اور حج اور نکاح وغیرہ کے ارکان کیا ہیں۔ غرض فقہ کے تمام ابواب سے کورے ہوتے۔

کسی مرد نے حضرت عمران بن حصینؓ سے عرض کیا کہ آپ ہم کو تمام باتیں قرآن شریف ہی سے بتلایا کیجئے۔ تو آپ نے جواب دیا کہ تو تو احمق ہو گیا ہے۔ کیا قرآن شریف میں فرض نمازوں کی رکعات کا بیان ہے کہ اتنی پڑھو اور کیا اس میں اس کا بھی بیان ہے کہ فلاں فلاں نمازوں میں جہر کرو اور فلاں فلاں میں اخفاء تو اس کو کہتا پڑا کہ نہیں اور پھر چپ ہو گیا۔ (آجلی)

امام بیہقی نے اپنی کتاب ”سنن“ کے اندر صلوٰۃ مسافر کے باب میں حضرت عمرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ سے کسی نے سوال کیا کہ ہم قرآن مجید میں نماز خوف تو پاتے ہیں لیکن اس میں نماز سفر (یعنی قصر) کا کہیں ذکر نہیں۔ تو آپ نے اس کو یہ جواب دیا کہ اے پیغمبر! اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو ہماری طرف رسول بنا کر بھیجا اور ہم کو نہیں جانتے البتہ جو کام رسول خدا ﷺ کو کرتے دیکھتے ہیں اسی پر ہم بھی عمل کرتے ہیں۔ تو سفر میں نماز کا قصر کرنا ایک طریقہ ہے جس کو رسول خدا ﷺ نے جاری فرمایا ہے۔ (آجلی) اس میں غور کرو۔ کیونکہ مضمون نفیس ہے۔

فصل شارع علیہ السلام اور صحابہ کے اقوال کہ دین میں رائے مذموم ہے

ان کے اندر شارع علیہ السلام اور آپ کے اصحاب اور تابعین اور تبع تابعین کی ان روایات اور اقوال کا بیان ہے جن سے دین میں رائے کو دخل دینے کی مذمت ثابت ہوتی ہے۔ اور ہم کو صحیح روایت پہنچی ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ میری اور میرے بعد خلفاء راشدین کی سنت کو لازم پکڑو۔ اور اس کو داستانوں سے خوب مضبوط دبا لو۔ اور بنی باتوں سے اپنے آپ کو دور رکھو۔ اسلئے کہ ہر نئی بات بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔ اور رسول خدا ﷺ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ ہر وہ امر جس کا ہم نے حکم نہ کیا ہو وہ مردود ہے۔ اور امام بخاری نے حضرت ابن مسعود سے اپنی صحیح کے اندر کتاب الفرائض کے شروع میں یہ روایت بیان کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ

تعلّموا العلم قبل الظانین

یعنی علم کو سیکھو ان لوگوں سے پہلے جو دین الہی میں اپنی رائے اور ظن سے کلام کرتے ہیں۔ تو اس میں غور کرو کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے ان لوگوں سے کس طرح انکار فرمایا جو دین خداوندی میں اپنی رائے سے گفتگو کرتے ہیں۔

اور امام ترمذی نے یہ بیہ سند حسن روایت بیان کی ہے کہ رسول خدا ﷺ نے حضرت ابو ہریرہ سے فرمایا کہ ”اگر تیری یہ خواہش ہو کہ تو ایک لحظہ بھی ہل صراط پر نہ ٹھہرے تو تجھ کو چاہئے کہ دین الہی میں کوئی بات اپنی رائے سے پیدا نہ کرے۔“ (بخاری)

اور عبداللہ بن عباسؓ اور عبادہؓ اور عطاءؓ وغیرہ اپنے اقوال میں رائے کے داخل ہو جانے سے بے حد ڈرتے تھے۔ ان کے ذرا اندازہ اس سے اچھی طرح کیا جاسکتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور محمد بن سیرینؓ کی اگر کوئی آبروریزی کرو جاتا تھا پھر وہ ان سے اس کو معاف کرنا چاہتا تو جواب میں یہ فرمادیتے تھے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مومنوں کی آبروؤں کو خراب کرنا حرام فرمایا ہے تو میں ان کو کیسے حلال کر سکتا ہوں مگر یہ دعا کرتا ہوں کہ اللہ تجھ کو بخش دے۔

بعض عارفین نے بیان کیا ہے کہ وضاحت مضمون مذکور کی یہ ہے کہ غیبت اور ہراس معصیت کے جس

میں بندہ واقع ہو جاتا ہے دو طریقے ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ اس معصیت کا تعلق شخص باری تعالیٰ کے ساتھ ہو اور بندہ کا اس میں کچھ دخل نہ ہو۔

دوسرے یہ کہ بندہ سے اس کا تعلق ہو۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ محاسن سے مواخذہ کرے گا۔ جب آخرت میں بندہ کی جانب سے مجادلہ کی نوبت آئے گی۔ (انجلی)

اور امام بیہقی نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت بیان کی ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ کوئی شخص کسی کی اس کے دین میں ہرگز تھکید نہ کرے کہ اگر وہ مومن ہو جائے گا تو میں بھی مومن ہو جاؤں گا اور اگر (نعوذ باللہ) وہ کافر ہو گا تو میں بھی کافر ہوں گا۔ یعنی واقع میں اپنے دین کو دیکھو۔ اور حضرت عمر بن الخطابؓ کا دستور تھا کہ جب وہ لوگوں کو فتویٰ دیتے تھے تو یہ فرما دیا کرتے تھے کہ یہ عمر کی رائے ہے اگر یہ صحیح ہے تو خدا تعالیٰ کی طرف سے ہے ورنہ عمر کی طرف سے۔

اور بیہقی نے حضرت مجاہد اور عطاءؓ سے روایت بیان کی ہے کہ وہ دونوں صاحب فرماتے ہیں کہ ہر شخص کے کلام میں سے بعض قائل اخذ ہے اور بعض اسی پر رد ہے سوائے رسول خدا ﷺ کے۔ میں کہتا ہوں اسی طرح حضرت مالک بن انس کا قول ہے جو عنقریب اس کے بعد دہائی فصل میں آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ عنقریب ایک قوم آئے گی جو تم سے قرآن شریف کے شبہات کے ساتھ مجادلہ کرے گی تو تم کو چاہئے کہ ان سے بذریعہ سنن مواخذہ کرو۔ کیونکہ اصحاب سنن خدا تعالیٰ کی کتاب (قرآن شریف) کے زیادہ جاننے والے ہیں۔ خطابی کا قول ہے کہ اصحاب سنن حدیث کے حفاظ اور اس کے سمجھنے والے ہیں جس طرح ائمہ مجتہدین اور ان کے کامل قمعین کیونکہ یہی لوگ ان احکام کو خوب سمجھتے ہیں جن کو احادیث متضمن ہیں۔

حضرت امام احمد بن حنبلؓ نے اپنے مکان میں کسی کو یہ کہتے سنا کہ اس حدیث پر کب تک عمل کیا جائے گا کہ

اشتغلوا بالعلم

یعنی علم میں مشغول رہو

تو اس کو امام موصوف نے بہت ڈانٹا اور فرمایا کہ اٹھ اور آج کے بعد سے پھر کبھی میرے پاس نہ آ۔ پھر آپ اپنے شاگردوں سے فرمانے لگے کہ میں نے سوائے اس فاسق کے اور کسی کو اپنے مکان میں آنے سے منع نہیں کیا۔ (انجلی)

تو صاحبو انورؒ کہ امام صاحب نے اس کو کس قدر ڈانٹا شخص اس کہنے کی وجہ سے کہ اس حدیث پر کب تک عمل کیا جائے گا۔ حاصل یہ ہے کہ کوئی امام ایک بالشت کے برابر بھی سنت سے خارج ہونے کی جرأت نہیں کرتا تھا۔

اسی طرح ہم نے سنا ہے کہ کوئی نفعہ سرائے خلیفہ وقت کو گانا سنایا کرتا تھا تو اس خلیفہ سے کہا گیا کہ امام مالک بن انسؒ تو گانے کو حرام فرماتے ہیں تو اس کو بیٹے نے جواب دیا کہ کیا مالک جیسے لوگوں کو اتنا مجاز ہے کہ وہ ابن عبدالمطلب کے دین میں اپنی طرف سے کسی شے کو حرام کر دے۔ اے امیر المومنین میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ

رسول خدا ﷺ کے پاس تا وقتیکہ خدائے برتر کی طرف سے وحی نہ آ جاتی تھی اس وقت تک کسی شے کو حرام نہیں فرماتے تھے۔ اسی وجہ سے باری تعالیٰ فرماتے ہیں کہ

لنحكم بين الناس بما اراك الله

ترجمہ: تاکہ حکم کریں آپ لوگوں کے درمیان ان باتوں کا جو خدا تعالیٰ تم کو دکھلائے

اور یہ نہیں فرمایا کہ لوگوں میں آپ اس چیز کا حکم کریں جو آپ کی سمجھ اور رائے میں آئے۔

تو اگر دین میں رائے زنی جائز ہوتی تو سب سے پہلے رسول خدا ﷺ کو وحی کی حاجت نہ ہوتی۔ اور اللہ تبارک و تعالیٰ آپ کو اپنی رائے سے حکم دینے کی اجازت فرمادیتا۔ اور ایسا نہیں کیا بلکہ جب رسول خدا ﷺ نے حضرت ماریہ قبطیہ کے قصہ میں اپنے اوپر حلال کو حرام کر لیا تھا تو باری تعالیٰ نے آپ پر اس طرح عتاب فرمایا کہ

يا ايها النسي لم تحرم ما احل الله لك

اے نبی، جس چیز کو خدا تعالیٰ نے تمہارے واسطے حلال کیا ہے اس کو تم حرام کیوں کرتے ہو۔ (ابھی)

صاحبو! غور کرو کہ جب اس زمانہ کے ذوم کا ایسا کلام ہے اور پھر حضرت امام مالکؒ جیسے فاضل کے بارے میں تو اس زمانہ کے علمائے اہل علم کا کلام کیسا ہوگا۔ اور وہ حضرات حدیث و قرآن کے کتنے پابند ہوں گے۔

یہ ذوم کی حکایت محض اس امر کے بتانے کے واسطے ذکر کی گئی کہ علمائے سلف میں سے کوئی شخص دین الہی میں اپنی رائے سے کلام کرنے کی ہرگز جرأت نہ کرتا تھا۔ اور اس سے غرض یہ ہے کہ تم کو تمام مجتہدین کے کلام پر ایمان لانا چاہئے اور اس کی تصدیق کرنی چاہئے۔ اگرچہ تم کو اس کلام کے مآخذ اور جائے استنباط کا قرآن و حدیث شریف میں کہیں پتہ نہ چلے۔ اور ہم یقیناً جانتے ہیں کہ امام مالکؒ کے نزدیک اگر حدیث شریف سے غنا اور اس کے سماع کی حرمت ثابت نہ ہوئی ہوتی تو وہ ہرگز اس کے حرام ہونے کا فتویٰ نہ دیتے۔

حضرت امام محمد بن سہل کا مقولہ ہے کہ اگر میں قاضی ہوتا تو ان دلوں خصوصاً کو قید کر دیتا جو حدیث کو تلاش کرتا ہے اور فقہ کو چھوڑتا ہے، اور جو صرف فقہ کو لیتا ہے اور حدیث کو نہیں لیتا۔ اور یہ بھی انہی کا مقولہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کو دیکھو کہ وہ حدیث کو تلاش کرتے ہیں لیکن فقہ کے ساتھ، یہ نہیں کہ ان میں سے ایک کو لیں اور دوسرے کو چھوڑ دیں۔

اور امام جعفر صادق کا فرمان ہے کہ سب سے بڑا فتنہ جو امت پر آنے والا ہے وہ ایک قوم ہوگی جو امور شرعیہ میں اپنی رائے سے قیاس جاری کرے گی۔ جس شے کو خدا تعالیٰ نے حرام فرمایا ہے اس کو حلال کرے گی اور جس کو حلال کیا ہے اس کو حرام کر دے گی۔ (ابھی)

حضرت سیدنا عمر بن الخطابؓ کا فرمان والا شان ہے کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں عمر کی جان ہے کہ نبی ﷺ کی روح مبارک کو اس وقت تک قبض اور وحی کو اس وقت تک بند نہیں فرمایا جب تک آپ کی امت کو دین میں رائے زنی سے بے پروا نہ کر دیا۔

اور امامِ فقہی فرماتے ہیں کہ عنقریب لوگوں کا ایک گروہ آنے والا ہے جو امورِ شرعیہ میں اپنی رائے سے قیاس جاری کرے گا۔ چنانچہ اس سے اسلامِ منہدم اور ضعیف ہو جائے گا۔

اور کتب فرماتے ہیں کہ اپنے اور پرانے مجتہدین اور محدثین کا اتباع لازم پکڑو۔ کیونکہ یہ تمام حضرات اپنے مخالف اور اپنے موافق ہر قسم کے اقوال اور احادیث نقل کرتے ہیں۔ برخلاف ان لوگوں کے جو اپنی نفسانی خواہش اور رائے کے پابند ہیں۔ کیونکہ یہ لوگ جب کسی مضمون کو اپنے مخالف پاتے ہیں تو اس کو ہرگز ذکر نہیں کرتے۔ اور فقہی اور عبد الرحمن بن مہدی کی عادت تھی کہ جب وہ کسی کو دین میں رائے زنی کرتے دیکھتے تھے تو اس کو بہت ڈانٹتے تھے اور یہ آیات پڑھتے تھے۔

اہیات:

دین النبی محمد مختار نعم المطیۃ للفتی الآثار

لا نرغب عن الحدیث و اہلہ فالرأی لیل و الحدیث نہار

ترجمہ: نبی محمد ﷺ کا دین پسندیدہ ہے، اور جو ان آدمی کے واسطے صحابہ رضوان اللہ علیہم کے آثار اور اقوال عمدہ سواری ہیں۔ ہرگز نہ روگردانی کر حدیث اور اس کے جاننے والوں سے۔ کیونکہ رائے مثلِ رات کے ہے اور حدیث مثلِ دن کے۔

اور امام احمد بن حنبل کا قول ہے کہ حدیث کے عالمِ فقہاء سے درجہ میں بڑھے ہوئے ہیں کیونکہ فقہاء کا مدار محض اصول اور قوانین کے ضبط پر ہے۔

اور عامر بن قیس فرماتے ہیں کہ دنیا فنا نہ ہوگی جب تک کہ علمِ جہل اور جہلِ علم نہ ہو جائے۔ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ جو شخص کسی ایسی بات سے سوال کیا جائے جس کو وہ نہ جانتا ہو تو اس کو چاہئے کہ اللہ اعظم کہہ دے یعنی اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ رسول خدا ﷺ کو ارشاد فرماتا ہے:

قل ما أسئلكم علیہ من اجر وما أنا من المتكلمین

یعنی کہہ دو! محمد ﷺ کہ نہیں طلب کرتا میں تم سے کچھ بدلہ اور نہیں ہوں میں تکلف کرنے والوں میں سے مطلب یہ ہے کہ میں ایسا نہیں ہوں کہ تم کو تمہارے سوالات کا اپنی طرف سے تکلف اور بناوٹ کر کے جواب دیدوں۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص ہر اس مسئلے کا جواب دیدیتا ہو خواہ اس کو اس کا علم ہو یا نہ ہو تو وہ مجنون ہے۔

اور حضرت مسروق کا یہ دستور تھا کہ جب ان سے کوئی سوال کرتا تو وہ اس سے دریافت کرتے کہ اس امر کا وقوع ہو چکا ہے یا نہیں۔ اگر وہ سائل کہہ دیتا کہ نہیں تو آپ فرمادیتے کہ جب تک صورت مسئلہ کا وقوع نہ

ہو جائے اس وقت تک مجھے معافی دو۔

اور مجاہد کا یہ طریق تھا کہ جب وہ کوئی فتویٰ لکھتے تو اپنے شاگردوں سے فرما دیجے کہ میرے ہر فتویٰ کو نہ لکھ لیا کرو۔ البتہ حدیث کے لکھنے میں تاہل ہرگز نہ کرو۔ اور وجہ یہ ہے کہ آج جو کچھ میں نے تم کو فتویٰ دیا ہے احتمال ہے کہ شاید کل کو اس سے رجوع کر جاؤں۔

اور اعمشؒ فرمایا کرتے تھے کہ اپنے اوپر سنت کی پیروی لازم پکڑو اور بچوں کو اس کی تعلیم دو کیونکہ یہ بچے اپنے زمانہ میں لوگوں کے دین کے محافظ ہوں گے۔

اور ابو حاتمؒ کا قول ہے کہ جس شخص کو حدیث میں تبحر ہو جائے تو اور لوگ اس کے مقابلہ میں ایسے ہیں جیسے گائے بیل۔

اور ابو بکر عباسؓ کا قول ہے کہ حدیث کے علماء ہر زمانہ میں ایسے ہیں جیسے اہل ادیان کے مقابلہ میں اہل اسلام اور یہاں علماء حدیث سے وہ لوگ مراد ہیں جن میں اہل سنت فقہاء بھی داخل ہیں۔ اگرچہ وہ حدیث کے محافظ نہ ہوں۔

اور ابو سلیمانؒ خطابیؒ فرماتے تھے کہ حدیث میں جنگ و جدال ہرگز نہ کرو۔ اور نہ ائمہ کے اقوال میں کیونکہ باری تعالیٰ فرماتا ہے:

ما یجادل فی آیات اللہ الا الذین کفروا

یعنی نہیں جھگڑا کرتے اللہ تعالیٰ کی آیتوں میں مگر کافر لوگ، اور کوئی بدعتی اور بدعت اور کفر اللہ تعالیٰ پر جری ہو جانا نہیں پیدا کرتا مگر جدال اور علم کلام سے۔

اور عمر بن عبد العزیزؒ فرماتے تھے کہ جب تم لوگوں کو کسی امر دینی میں باہم سرگوشی کرتے دیکھو تو جان لو کہ یہ گمراہی اور بدعت ہے اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ بڑے اور بزرگ لوگ اہل سنت ہیں اور ان میں سے ذلیل لوگ اہل بدعت ہیں۔

اور سفیان ثوریؒ کا قول ہے کہ سوا امام عظیم سے مراد اہل سنت والجماعت ہی ہیں۔ چاہے ایک ہی فرد کیوں نہ ہو۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

اور ائمہؒ سے جو اقوال رائے کی مذمت میں منقول ہیں تو ان چاروں میں سب سے پہلے ہر اس رائے سے بیزار جو مخالف شریعت ہو حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ نعمان بن ثابتؒ ہیں برخلاف ان مصلحوں کے جو آپ کو اس رائے کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اور کس قدر شرمندہ ہوں گے وہ لوگ امام اعظمؒ سے قیامت کے دن جب مواہرہ اور آمتاسا منا ہوگا۔ کیونکہ جس شخص کا دل منور ہو گا وہ ہرگز اس پر جرأت نہیں کر سکا کہ کسی امام کو برائی سے یاد کرے اور اس کو ائمہؒ سے کیا نسبت۔ کیونکہ وہ آسمان کے ستارے ہیں اور دوسرے لوگ زمین کے باشندے ہیں جو ان ستاروں کا پانی میں عکس دیکھتے ہیں۔

اور شیخ محی الدین ابن عربی نے اپنی کتاب ”فتوحات کمد“ میں بسندِ کامل امامِ اعظم ابوحنیفہؒ کا یہ مقولہ نقل فرمایا ہے کہ اپنے آپ کو دینِ خداوندی میں قولِ بالرائے سے دور رکھو اور اتباعِ سنت کو لازم پکڑو۔ کیونکہ جو شخص سنت سے خارج ہو گیا ہو وہ گمراہ ہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ مجتہدین نے ایسی چند اشیاء کے بھی احکام بیان کئے ہیں جن کے حرام یا واجب ہونے کی شریعت میں تصریح نہیں۔ حالانکہ انہوں نے ان کو واجب یا حرام ٹھہرایا ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ اگر ان کو بہ قرائنِ اولہ ان اشیاء کی حرمت یا وجوب نہ معلوم ہو گیا ہوتا تو وہ ہرگز ان کی حرمت یا وجوب کے قائل نہ ہوتے اور قرائنِ اولہ کی خوب تصدیق کرتے ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ ان کو بذریعہ کشف بھی ان اشیاء کی حرمت یا وجوب معلوم ہو گیا ہوگا چنانچہ اس سے قرائنِ موید اور قوی ہو گئے۔ (انتہی)

اور حضرت امامِ اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے تھے کہ فرقہ (قدریہ) اس امت کے نبیوں اور گروہِ دجال میں سے ہیں۔ اور یہ بھی فرماتے تھے کہ جس شخص کو میرے قول کی دلیل نہ معلوم ہو اسے میرے کلام کے ساتھ فتویٰ دینا حرام ہے۔ اور امام موصوف کا یہ طریقہ تھا کہ جب آپ کوئی فتویٰ دیتے تھے تو یہ فرمادیتے تھے کہ یہ ابوحنیفہؒ کی رائے ہے اور جہاں تک اس کی فہم نے رسائی کی تو اس کو یہی جواب پسند آیا۔ اب اگر کسی کی فہم میں اس سے بھی اچھا کوئی حکم آئے تو وہ حق کے زیادہ قریب ہے۔ اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ اپنے آپ کو لوگوں کی رائیوں سے بچاؤ۔

ایک دفعہ آپ کی خدمت میں ایک کوئی مرد جو آپ سے حدیث پڑھا کرتا تھا حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ ہم کو (ان حدیثوں سے علیحدہ کرو) امام صاحب نے اس کو بہت سخت ڈانٹا اور فرمایا کہ اگر حدیث نہ ہوتی تو ہم میں سے کوئی آدمی قرآن شریف کو نہ سمجھ سکتا۔ پھر آپ نے اس مرد سے سوال کیا کہ ہند کے گوشت کے بارہ میں تم کیا کہتے ہو اور قرآن مجید میں اس کی حرمت یا حلت کی کوئی دلیل ہے تو وہ مرد ساکت ہو گیا۔ پھر اس نے امام صاحب سے دریافت کیا کہ آپ کی اس میں کیا رائے ہے تو آپ نے جواب دیا کہ ہند (بیمۃ الانعام) چار پایہ حیوانات میں سے نہیں ہے۔

صاحبِ انوار کرو کہ امام صاحب نے حدیث کی طرف داری میں کس قدر بحث کی اور اس مرد کو جس نے احادیث پر نظر چھوڑ دینے کی درخواست کی کس قدر ڈانٹا اور ڈپٹا۔ تو پھر کسی کو کس طرح مناسب ہو سکتا ہے کہ وہ امام صاحب کو قولِ بالرائی سے آلودہ کرے اور کہے کہ آپ دین میں اس قسم کی رائے زنی کرتے تھے جس کیلئے قرآن میں کوئی شہادت ہوئی تھی نہ حدیث میں۔ حالانکہ آپ اکثر فرمایا کرتے تھے کہ:

”علمائے سلف کے اقوال کو لازم پکڑو اور اپنے آپ کو لوگوں کی رائے فی الدین سے بچاؤ اگرچہ لوگ اپنے

منہ سے بکا کریں۔ کیونکہ حقیقت حال اپنے وقت میں ظاہر ہو ہی جائے گی اور تم سیدھے راستہ پر ہو۔“

اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ اپنے آپ کو بدعتوں اور جدید امورِ شریعت میں پھنسا کرنے سے بچاؤ اور اپنے اوپر اسی پہلے اور قدیم طریقہ کو لازم پکڑو۔

ایک شخص کو نہ میں دانیال کی کتاب لے کر آیا تو امام موصوف قریب تھے کہ اس کو قتل کر دیتے اور فرمایا کہ کیا قرآن وحدیث کے سوا کوئی اور بھی کتاب ہے؟

ایک دفعہ امام صاحب سے کسی نے پوچھا کہ لوگ آج کل عرض، جوہر، جسم وغیرہ میں بڑی گفتگو کرتے ہیں۔ آپ اس میں کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا کہ یہ سب فلاسفہ کے مباحث ہیں۔ تم کو چاہئے کہ حضرات سلف کے آثار اور ان کے طریقہ کو لازم پکڑو اور بدعت سے بہت دور رہو۔

ایک مرتبہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں نے حدیث پر عمل کرنا تو ترک کر دیا ہے اور اس کے پڑھنے کی طرف بہت متوجہ ہیں تو آپ نے فرمایا کہ لوگوں کا اس کو پڑھنا ہی اس پر عمل کرنا ہے۔ اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ لوگ اس وقت تک ہدایت اور نیک پر رہیں گے جب تک ان میں وہ نفوس باقی ہیں جو حدیث شریف کے طالب ہیں اور جب حدیث کے بغیر علوم سیکھے لگیں گے تو وہ لوگ فاسد العقیدہ اور بدین ہو جائیں گے۔

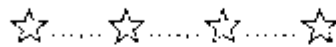
اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ عمرو بن عبید کو قتل کرے کیونکہ اس نے لوگوں کی لغو اور بے فائدہ باتوں میں غور و خوض کرنے کی بنیاد ڈالی۔

اور یہ بھی آپ کا ارشاد ہے کہ کسی کو اپنے من سے ایسا کلام نکالنا جائز نہیں جس کو شریعت قبول نہ کرتی ہو۔ اور آپ کا دستور تھا کہ جب آپ کوئی ایسا مسئلہ نکالتے تھے جو قرآن کریم اور حدیث شریف میں صراحتہ موجود نہ ہوتا تو آپ علماء کو جمع کر کے ان سے تصدیق کراتے تھے اگر وہ اس کو صحیح تسلیم کر لیتے تھے تو اس وقت اس پر عمل کرتے تھے ورنہ ترک کر دیتے تھے۔ علیٰ ہذا القیاس جب آپ کسی حکم کا استنباط کرتے تھے تو اس کو لکھواتے نہ تھے جب تک علمائے زمانہ کو جمع کر کے ان کی رضا اور تائیدی کو معلوم نہ کر لیتے تھے۔ اگر وہ سب بالاتفاق اس کو منظور کر لیتے تھے تو امام ابو یوسف کو اس کے لکھنے کا امر فرماتے تھے ورنہ نہیں۔ تو جس انسان کے اجماع سنت کی یہ کیفیت ہو اس کو دین میں رائے زنی کی جانب کس طرح نسبت کر سکتے ہیں۔ خدا تعالیٰ اپنی پناہ میں رکھے۔ عاقل کی شان سے یہ حرکت بہت بعید ہے۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان اس فصل میں آجائے گا جہاں امام صاحب کی طرف سے معترضین کو جوابات دیئے جائیں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فتاویٰ سرانید کے مؤلف نے لکھا ہے کہ جس قدر امام صاحب کے ہم عصر اور ملحد آپ کے ساتھ متفق رہے اس قدر کسی امام کے معاصر اور شاگرد اس کے ساتھ متفق نہ رہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب نے اپنے مذہب کے تمام مسائل کو علمائے زمانہ کے مشورے سے لکھا ہے کسی مسئلہ میں آپ ہی تنہا واضع نہ بنے۔ آپ کا دستور یہ تھا کہ اپنے شاگردوں کے رد و رد کوئی مسئلہ پیش کر کے اپنی رائے کا اظہار اور ان سب کا عندیہ حاصل کرتے تھے پھر ان سے مناظرہ کرتے تھے۔ جب دونوں قولوں میں سے کوئی قول ثابت ہو جاتا تھا تو ابو یوسف اس مسئلہ کو ثبت فرما دیتے تھے۔ چنانچہ اسی دستور کے موافق اپنے مذہب کے تمام اصول و قوانین ضبط کرائے اور امام موصوف کی کیفیت یہ تھی کہ آپ اپنی فہم کامل سے وہ وہ مضامین پیدا کرتے تھے جن کے اور اک سے تیز طبع لوگ بھی عاجز رہ

جاتے تھے۔ (انتہی)

اور امام صاحب کے اصحاب ابو یوسف، محمد، زفر، حسن رحمہ اللہ وغیرہ سے علامہ کمال اندین بن الہمام نے نقل کیا ہے کہ ان سب حضرات کا قول ہے کہ ہم جس مسئلہ میں کوئی قول بیان کرتے ہیں وہ درحقیقت امام اعظم ابو حنیفہؒ کی ہی روایت ہوتی ہے۔ اور یہ قول ان کا بڑی سخت قسم کے ساتھ ہے۔ بس یہ بات واضح ہوگئی کہ فقہ حنفی میں کوئی حکم اور مسئلہ ایسا نہیں ہے جو امام ابو حنیفہؒ کا فرمودہ نہ ہو۔ اور جس قول کی نسبت دوسرے اماموں کی طرف ہو وہ بھی امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے اگرچہ ذمہ واقفیت کی وجہ سے نسبت دوسرے امام کی طرف ہوگئی ہے۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ میرا قول فلاں آدمی کے قول کی مثل ہے اور میرا مذہب اس کے مذہب کی مثل۔ حالانکہ درحقیقت نہ اس شخص کا کوئی مذہب ہے نہ کوئی قول۔ تو معلوم ہوا کہ جو کوئی امام صاحب کے تلامذہ اور اصحاب میں سے کسی کے قول کو بھی لے لے گا۔ تو وہ دراصل ایسا ہی ہے کہ گویا امام صاحب کے قول کو نے رہا ہے۔



فصل رائے کے مذموم ہونے میں امام مالکؒ کے اقوال

اس میں ان اقوال کا تذکرہ ہے جو رائے کے مذموم ہونے میں حضرت امام مالکؒ سے منقول ہیں۔ امام موصوف فرمایا کرتے تھے کہ بچاؤ اپنے آپ کو لوگوں کی رائے سے۔ مگر اس امر میں جس پر علماء کا اجماع ہو جائے اور جو کچھ تمہارے پروردگار کی طرف سے نازل ہوا ہے یا تمہارے نبی ﷺ سے ثابت ہوا ہے اس کا اتباع کرو اور جو کچھ تمہارے علماء بیان کریں اس کو تسلیم کرو اگرچہ اس کے معنی تمہارے خیال میں نہ آئے ہوں اور جدال ان سے ہرگز نہ کرو۔ کیونکہ دین میں جدال کرنا بقیہ نفاق کی علامت ہے۔

اور ابن قاسم کا قول ہے کہ بلکہ یہ کامل اور پورا نفاق ہے کیونکہ امر حق میں علماء سے لغو جدال کرنا ایسا ہے جیسے رسول خدا ﷺ کے ساتھ جدال کرنا اس لئے کہ تمام امور حقہ آپ ﷺ کی شریعت مطہرہ میں داخل ہیں۔ اگرچہ مجاہدین کے مراد احب مختلف ہیں۔ (اتحلی)

اور امام موصوف فرماتے ہیں کہ ائمہ کے اقوال تسلیم کرو اور ہرگز ان سے مجادلہ نہ کرو۔ کیونکہ اگر ہم بڑے سے بڑے مجادل کی پیروی کرنے لگیں گے تو خوف ہے کہ کہیں جبرائیل علیہ السلام کے آوردہ احکام کی تردید میں نہ لگ جائیں۔

اور امام موصوف کا یہ دستور تھا کہ جب آپ کسی حکم کا استنباط کرتے تھے تو اپنے اصحاب کو کہتے تھے کہ اس میں غور سے کام لو کیونکہ یہ دین ہے اور کوئی شخص ایسا نہیں کہ اس کے کلام میں سے کچھ حصہ قابل اخذ اور کچھ قابل رد نہ ہو سوائے صاحب روضہ (رسول خدا ﷺ) کے۔

اور علامہ ابن حزم نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ جب آپ کا وقت وفات نزدیک آگیا تو آپ نے فرمایا کہ میری اس دم یہ خواہش ہے کہ ہر اس مسئلہ کے عوض جو میں نے اپنی رائے سے بیان کیا ہو میرے ایک ایک کوڑا مارا جائے اور اگر میں نے آپ کی شریعت میں اپنی طرف سے کچھ زیادتی کی ہو یا اس کے کچھ بھی ظاہری خلاف کیا ہو تو میری رسول خدا ﷺ سے ملاقات نہ ہو۔

پھر ابن حزم کہتے ہیں کہ یہی وجہ ہے جو امام موصوف نے حدیث کی روایت بالسنن کو کامل بزرگ کے واسطے منع کیا ہے کیونکہ اس میں خوف ہے کہ راوی حدیث شریف میں کچھ کی یا زیادتی کر دے۔ (اتحلی)

میں کہتا ہوں کہ میں نے نبی ﷺ کو ایک خوشخبری کا جملہ فرماتے دیکھا اور وہ یہ کہ آپ فرماتے ہیں:

”اپنے اوپر اس امام کے اقوال سے آگاہی لازم پکڑو جس کا وطن میرا دارالہجرت ہے“

کیونکہ وہ احادیث کا بہت بڑا عالم ہے۔ چنانچہ میں فوراً قبیل ارشاد میں مصروف ہو گیا۔ اور اسی وقت سے آپ کی کتاب ”موطا“ کا مطالعہ شروع کر دیا۔ علی ہذا القیاس آپ کی دوسری کتاب ”مدونۃ الکبریٰ“ کو دیکھا اور اس کا اختصار کیا اس طرح کہ اس میں سے وہ مسائل جن میں آپ باقی اماموں سے ممتاز ہیں۔ رسول خدا ﷺ کے اشارہ مبارک سے علیحدہ کتابی صورت میں لکھ دیئے اور جہاں تک میں نے غور کیا امام موصوف کو حد شریعت سے کسی مسئلہ میں باہر قدم رکھتے نہ دیکھا۔ اور تب ہی سے مجھ کو یقین ہو گیا کہ شریعت میں جدید بات نکالنے سے یہی زیادہ بہتر ہے کہ صرف انہی احکام و مسائل پر اقتصاد کیا جائے جو شریعت میں وارد ہو چکے ہیں۔ اگرچہ وہ جدید بات اچھی ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ بعض مرتبہ شارع علیہ السلام کسی امر میں حرمت یا وجوب کا حکم زیادہ کر دینے سے راضی نہیں ہوتے۔

والحمد لله رب العالمین.



فصل رائے کے مذموم ہونے میں امام شافعی کے اقوال

اس میں وہ اقوال ذکر کئے جائیں گے جو حضرت امام شافعی سے دین کے اندر رائے مذموم ہونے میں منقول ہیں۔

بروی نے یہ سند کامل امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ آپ کا قول ہے:

”رسول خدا ﷺ کی حدیث شریف جب پایہ صحت کو پہنچ جائے تو وہ بے پردہ ہے۔“ (ابن)

مطلب یہ ہے کہ حدیث شریف کیلئے اور شے کسی سدید کی ضرورت نہیں جب اس کی دلیل صحیح ہو۔ جب اس کی یہ ہے کہ حدیث شریف قرآن مجید کا فیصلہ کرتی ہے نہ قرآن حدیث کا۔ اور قرآن کے مجملات کی تفصیل بھی حدیث ہی کرتی ہے۔

ایک مرتبہ حضرت امام شافعی سے اس شخص کے بارہ میں سوال کیا گیا جو حالت احرام میں زبور کو مار ڈالے۔ تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ:

ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

جو کچھ رسول ﷺ تم کو دیں وہ لے لو۔ اور جس سے منع فرمائیں اس سے باز رہو

امام محمد کوئی کہتے ہیں کہ میں نے ایک دفعہ امام شافعی کو مکہ معظمہ میں لوگوں کو فتویٰ دیتے دیکھا۔ اور امام احمد اور اسحاق بن راہویہ بھی آپ کے ہمراہ تھے۔ اثنائے گفتگو میں امام شافعی ایک حدیث بیان کرنے لگے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا ہے کہ

هل ترک لنا عقيل من دار

یعنی کیا ہمارے واسطے عقیل نے کوئی گھر چھوڑا ہے

مترجم کہتا ہے کہ حدیث بخاری اور مسلم میں حضرت اسامہ بن زید سے مروی ہے اور پوری حدیث اس طرح ہے کہ جب حضرت ﷺ حجۃ الوداع میں مکہ کے قریب پہنچے۔ تو اسامہ نے عرض کیا کہ اپنے مکانات میں سے کس کے مکان میں حضرت اتریں گے۔ اپنے مکان میں یا حضرت علی کے یا جعفر طیار کے؟ تب حضرت ﷺ نے حدیث مذکور ارشاد فرمائی کہ کیا ہمارے واسطے عقیل نے جو حضرت علی کے بھائی تھے کوئی گھر چھوڑا ہے۔ کیونکہ جب رسول خدا ﷺ نے مکہ شریف سے مدینہ منورہ کو ہجرت کی تھی تو حضرت عقیل اس وقت تک ایمان نہ لانے کی وجہ سے مکہ ہی میں رہ گئے تھے اور اپنے باپ کے تمام مال کا یہی وارث ہوئے اور تمام مکانات فروخت کر دیئے اسی

حدیث سے امام اعظم مکہ کے مکانات کا بیع کرنا درست کہتے ہیں۔ (ابن)

امام شافعی جب یہ حدیث بیان کر چکے تو اسحاق جو آپ کی خدمت میں حاضر تھے کہنے لگے کہ ہم کو حسن اور ابراہیم اور عطاء اور مجاہد رضی اللہ عنہم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ وہ مکہ کے مکانات کا فروخت کرنا جائز نہیں کہتے تو امام شافعی کو ان پر غصہ آیا اور فرمایا کہ اگر کوئی شخص تیرے سوا ایسا کلام کرتا تو میں اس کی گوشائی کرتا میں تو کہتا ہوں کہ رسول خدا ﷺ نے یہ فرمایا ہے اور تم ان کے مقابلہ میں عطاء اور مجاہد اور حسن کا قول لاتے ہو کیا کوئی رسول خدا ﷺ (فداہ الی وای) کے فرمان میں کسی قسم کی حجت کر سکتا ہے۔

اور امام احمد کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی سے قیاس کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے جواب دیا کہ عند الضرورت جائز ہے۔

اور حضرت امام شافعی فرمایا کرتے تھے کہ:

لولا اهل المحابر لخطبت الزنادفة على المنابر
یعنی اگر اہل تحریر نہ ہوتے تو بدین لوگ منبروں پر خطبہ پڑھا کرتے
اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ:

الاعخذ بالاصول من افعال ذوی العقول ولا ينبغي ان يقال في شيء من الاصول لم
ولا كيف
یعنی علم اصول کی پابندی کرنا عقلمندوں کا کام ہے اور یہ منہ سب نہیں کہ اصول شریعت کے کسی حکم میں چون و
چرائی جائے۔

ایک دفعہ لوگوں نے امام صاحب سے سوال کیا کہ حضرت اصول سے کیا مراد ہے تو آپ نے فرمایا کہ
قرآن و حدیث اور قیاس جو قرآن یا حدیث پر ہو۔

اور یہ فرماتے تھے کہ جب کوئی حدیث جس کی سند رسول خدا ﷺ تک پہنچی ہو تمہارے درمیان شائع ہو تو وہی
قابل عمل حدیث ہے لیکن اجتماع اس سے بھی بڑی شے ہے مگر جب حدیث متواتر ہو تو اجتماع اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔
اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ علمائے حدیث اپنے زمانہ میں مانند صحابہ کے ہیں۔

اور یہ بھی فرماتے تھے کہ حدیث اپنے ظاہری معنی پر محمول کی جائے گی لیکن جب وہ متعدد معنائی کو محتمل ہو
تو وہ معنی مراد لینے زیادہ بہتر ہیں جو ظاہری معنی سے ملتے جلتے ہوں۔

اسی طرح یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ جب میں اہل حدیث کو دیکھ لیتا ہوں تو ایسا سمجھتا ہوں کہ گویا رسول
خدا ﷺ کے کسی صحابی کو دیکھ لیا۔

اور یہ بھی فرماتے تھے کہ اپنے آپ کو اس حدیث کے قبول کر لینے سے دور رکھو جو ایسے بلاد سے وصول
ہوئی ہو جہاں کے مکان اہل رائے ہوں مگر ہاں جب تفتیش کر لو۔

اور امام موصوف یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص علم کلام میں منہک ہو جائے وہ اس شخص کی مانند ہے جو دریا کے اندر اس کی گھٹیا نی کے وقت ٹھس پڑے اس پر آپ سے سوال کیا گیا کہ اے ابو عبد اللہ علم کلام تو علم توحید میں ہے تو آپ نے جواب دیا کہ میں نے امام مالک سے توحید کی بابت سوال کیا تھا۔ تب انہوں نے یہ فرمایا تھا کہ توحید اس شے کا نام ہے جس سے انسان اسلام کے دائرہ میں داخل اور اس کی وجہ سے اپنے خون اور مال کو مصوم کر لے اور وہ یہ کلام ہے کہ:

اشھد ان لا الہ الا اللہ واشھد ان محمدا رسول اللہ ﷺ

اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص یہ کہے کہ اسم مسی کا غیر ہے یا یحییٰ ہے تو اس کے ذمہ قیق ہونے کا یقین کر لو۔

بیہقی اور حاکم نے امام شافعی سے روایت کی ہے کہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ جب کسی حدیث کی صحت ثابت ہو جائے تو دعویٰ میرا مذہب ہے اس پر علامہ ابن حزم نے بیان کیا ہے کہ اس سے یہ مراد ہے کہ خود ان کے نزدیک صحت ثابت ہو جائے یا کوئی اور امام اس کو صحیح تسلیم کر لے۔

اور امام شافعی سے دوسری روایت ہے کہ جب تم میرے کلام کو رسول خدا ﷺ کے کلام کے مخالف دیکھو تو وہاں آنحضرت ﷺ ہی کے کلام پر عمل کرو اور میرے کلام کو دیوار سے پھینک مارو۔

ایک مرتبہ امام موصوف نے ربیع سے فرمایا کہ اے ابواسحاق میرے ہر قول کی تہلیل نہ کر لیا کرو جب تک کہ خود بھی اس میں غور نہ کر لو۔ کیونکہ یہ دین ہے۔

اور امام موصوف جب کسی حدیث میں توقف فرماتے تھے تو یہ ظاہر کرتے تھے کہ اگر وہ حدیث صحیح ہوتی تو میں اس پر ضرور عمل کرتا۔

اور بیہقی نے روایت مذکورہ امام شافعی سے اس حدیث کے باب میں نقل کی ہے کہ:

المستحاضۃ تغسل عنها اثر الدم و تھلی ثم تتوضا لکل صلوۃ

یعنی استحاضہ والی عورت دھوے اپنے بدن سے اثر خون کا اور نماز ادا کرے اور ہر نماز کیلئے علیحدہ دھو کرے پھر فرمایا کہ اگر یہ حدیث ہمارے نزدیک صحیح ہوتی تو اس پر ضرور عمل کرتے اور حدیث مذکور پر عمل کرنا رسول خدا ﷺ کی اس حدیث پر قیاس کرنے سے کہ:

الوضوء معا عرج من قبل او دبر

وضو اس چیز سے لازم ہے جہاں آگے یا پیچھے سے نکلے

ہم کو زیادہ پسند یہ ہوتا۔ (آئینی)

اور آپ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ جب رسول خدا ﷺ (فداہ ابی وای) سے کوئی امر ثابت ہو جائے تو ہمیں اس کو ترک کرنا حلال نہیں۔

اور باب سہم برائین میں آپ نے فرمایا ہے کہ اگر اس قسم کی حدیثیں ہمارے نزدیک ثابت ہو جائیں تو ہم انکا ہرگز خلاف نہ کرتے اور دوسری روایت میں ہے کہ اگر ہمارے نزدیک اس قسم کی حدیثیں رسول خدا ﷺ سے ثابت ہو جائیں تو ہم ضرور ان پر عمل کرتے کیونکہ وہ ہمارے واسطے تمام چیزوں سے بہتر ہیں۔ اور رسول خدا ﷺ کے سوا کسی کا قول ہمارے لئے حجت نہیں۔ اگرچہ اس کے قائلوں کی تعداد کثیر ہی کیوں نہ ہو اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور پروردگار عالم کی اطاعت اور فرمانبرداری کے سوانہ کوئی قیاس حجت ہے نہ کوئی اور شے۔ امام صاحب کے اس قول کو تیسری نے اپنی کتاب ”سنن“ کے باب ”احد الرویین یحوت ولم یفرض صداقا“ میں روایت کیا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس تیسری نے اسی کتاب کے باب ”السیر“ میں امام موصوف سے روایت بیان کی ہے کہ آپ یہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر یہ حدیث ثابت ہو جائے تو اس کے مقابلہ میں کسی کے واسطے کوئی شے حجت نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ رسول خدا ﷺ کی شان اس سے برتر ہے کہ ہم آپ کے فیصلہ اور فرمان کو چھوڑ کر دوسرے کے قول کو اچھا جانیں۔

اور امام شافعی نے اپنی کتاب ”ام“ کے باب ”اصید“ میں فرمایا ہے کہ جو شے رسول خدا ﷺ کے حکم بخلاف ہو وہ ساقط ہے اور آپ کے حکم کے سامنے نہ کسی قیاس کی کچھ ہستی ہے نہ کسی رائے کی اور نہ کسی کامروائی آپ کے فرمان کی شان کا مقابلہ کر سکتا ہے۔

اور اسی کتاب کے باب ”المعلم یا کل من الصید“ میں فرماتے ہیں کہ جب خبر رسول خدا ﷺ پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو ہرگز کبھی کسی کو اس کا ترک کرنا جائز نہیں۔

اور اسی کتاب کے باب ”العلق“ میں فرماتے ہیں کہ کسی کا قول چاہے اس کے قائل متعدد ہی کیوں نہ ہوں رسول اللہ ﷺ کے بالتقابل حجت نہیں ہو سکتا۔ یہ وہ مواقع ہیں جو مجھے معلوم ہیں اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی انحضرت ﷺ اور آپ کے اقوال کا کس قدر ادب کرتے ہیں اور دین میں رائے زنی سے بالکل بری تھے۔

بلکہ سید المرسلین علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا کلام تو ایک بہت ہی قابل عظمت و عمل شے ہے۔ ہم کو امام شافعی سے بہت ایسی روایات پہنچی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ صحابہ اور تابعین رضی اللہ عنہم کے اقوال کا بھی بہت بڑا ادب کرتے تھے۔

چنانچہ ابن انصاری نے اپنی کتاب ”مجموع الحدیث“ میں نقل کیا ہے کہ امام شافعی اپنے رسالہ قدیر میں صحابہ رضوان اللہ علیہم کی مناسبت شاء اللہ تحریر فرماتے ہیں کہ صحابہؓ ہر علم اور اجتہاد تقویٰ اور عقل اور ہر اس امر میں جو بذریعہ علم حاصل کیا جا سکتا ہو ہم سے بہت بڑھے ہوئے ہیں اور ان کی رائیں ہمارے لئے اپنی راہوں سے بہت بہتر ہیں۔ (یعنی)

تیسری نے بیان کیا ہے کہ شافعی سے اس شخص کے بارے میں فتویٰ طلب کیا گیا جس نے کعبہ شریف تک زیادہ چلنے کی نذر مانی ہو اور پھر اس میں پورا اندازہ ہو بلکہ حادث ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس پر وہی کفارہ فرض ہے

جو قسم کے اندر حادث ہو جانے میں لازم آیا کرتا ہے۔ سائل کو آپ کے اس جواب میں کچھ توقف سا ہوا تو آپ نے فرمایا کہ یہ اس شخص کا قول ہے جو مجھ سے بہت بہتر ہے یعنی عطاء ابن ابی رباح۔

اور عنقریب ان فضلوں میں جہاں ہم امام اعظم ابو حنیفہ کی طرف سے معترضین کو جواب دیں گے اور آپ کے وجہ اور مقام کا بیان کیا جائے گا۔ یہ بات بھی ذکر کی جائے گی کہ امام شافعی جب امام اعظم ابو حنیفہ کی قبر مبارک پر زیارت کی غرض سے گئے تھے اور وہیں صبح کی نماز پڑھنے کا اتفاق پڑ گیا تھا تو آپ نے نماز میں دعائے قنوت چھوڑ دی تھی اور یہ فرمایا تھا کہ کس طرح سے پڑھوں جب امام صاحب نماز صبح میں اس کے قائل ہی نہیں اور امام شافعی نے ائمہ مجتہدین کا ادب ظاہر کرنے اور ان کے تمام اقوال کو اچھے محمولوں پر محمول کرنے کی غرض سے اور اس امر کے ظاہر کرنے کے خیال سے کہ ائمہ کسی قول کے اس وقت تک قائل نہیں ہوتے جب تک شارع کے کلام سے اس قول کی دلیل کو نہ تلاش کر لیں۔ پس امام شافعی کے اس قول میں اور اس قول میں جو پہلے گزر چکا ہے کہ رسول خدا ﷺ کے سوا کسی کا قول ہمارے لئے حجت نہیں کوئی منافات نہیں۔ پس سمجھ لو۔

علاوہ بریں یہ بات ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ یہ امام شافعی کے اجتہاد سے ہوا یعنی جب امام شافعی نے اس میں اجتہاد کیا کہ دعائے قنوت پڑھنا بہتر ہے یا ائمہ کے ادب کی وجہ سے اس کو چھوڑ دینا بہتر ہے تو یہی بات ذہن میں آئی کہ ائمہ مجتہدین کا ادب واجب ہے لہذا واجب کے مقابلہ میں سنت کو ترک کر دیا۔ کیونکہ ادائے سنت میں ائمہ مجتہدین کی بے ادبی کا خوف تھا۔

اور میں یہ کہتا ہوں کہ امام شافعی نے محض ادب کی غرض سے دعائے قنوت کو ترک نہیں کیا۔ کیونکہ اس غرض سے چھوڑ دینے میں رسول خدا ﷺ کے بے ادبی لازم آتی ہے۔ اس لئے کہ امام شافعی دعائے قنوت کو نماز فجر میں سنت کہتے ہیں جس کا یہ مطلب ہے کہ یہ رسول خدا ﷺ کا قول ہے۔ تو آنحضرت ﷺ کے قول مبارک کو امام ابو حنیفہ کے عدم مسنونیت کے قول کی وجہ سے دعائے قنوت کو ترک کر دینا آنحضرت ﷺ کی بے ادبی نہیں تو اور کیا ہے جو امام شافعی کی بلند شان سے بہت بعید ہے۔

بلکہ میرے نزدیک امام شافعی کا امام ابو حنیفہ کے مزار پر دعائے قنوت کو ترک کر دینا اس وجہ سے تھا کہ اس خاص وقت میں دونوں اماموں کا اجتہاد دعائے قنوت کے عدم مسنونیت میں متحد ہو گیا تھا۔ اور یہ امام اعظم ابو حنیفہ کی منجملہ متحد و کرامتوں کے ایک کرامت تھی۔ اور اس سے کچھ امام ابو حنیفہ کے رتبہ کے مقابلہ میں امام شافعی کے مرتبہ میں کچھ نقص لازم نہیں آتا بلکہ اس میں دونوں اماموں کے کمال مرتبہ کا لحاظ کیا گیا ہے۔

علاوہ ان میں یہ بات ہے کہ امام شافعی سے امام اعظم ابو حنیفہ کا ادب اور ان کی تعظیم اس قدر منقول ہے جو کافی سے زائد ہے مگر اس کو وہی سمجھ سکتا ہے جس کو خدا داد عقل اور فراست ہے۔ چنانچہ اس کے واقعات اس کتاب میں اکثر تمہاری نظروں کے سامنے گزریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اگر ہم امام شافعی کے ترک قنوت کو محض امام ابو حنیفہ کے ادب ہی پر مبنی

رکھیں تو اس میں بھی کچھ مضائقہ نہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ادب کا رسول خدا ﷺ نے حکم فرمایا ہے تو جو شخص اپنے بھائی کا ادب کرتا ہے تو وہ درحقیقت رسول خدا ﷺ کا ادب اور ان کے فرمان کی پیروی کرتا ہے۔ پس سوچ لو۔ اور عنقریب اس فصل میں جہاں امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے معترضین کو جواب دیا جائے گا۔ امام مالکؒ کا وہ قول آجائے گا جو اس مرد کے جواب میں فرمایا ہے جس نے امام موصوف سے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں سوال کیا تھا اور وہ قول یہ ہے کہ:

”کیا گفتگو کرتے ہو ایسے شخص کے بارے میں جس کی یہ شان ہے کہ اگر وہ مجھ سے اس ستون کے بارہ میں مناظرہ کرے اور کہے کہ نصف اس کا پتھر ہے اور نصف آخر چاندی تو اس کو دھیل سے ثابت کر دے۔“

علیٰ ہذا القیاس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ علم فقہ میں تمام لوگ امام اعظم ابوحنیفہؒ کی اولاد ہیں۔ صاحبو! غور کرو کہ ائمہ مجتہدین میں سے ایک امام دوسرے کی کس قدر عزت کرتا ہے تم کو بھی چاہئے کہ اسی طرح تمام کا ادب کرو اور ہرگز اپنے امام کی بلا دلیل ایسی طرف داری نہ کرو جس سے دوسرے امام کی تحقیر لازم آئے ورنہ حق کے خلاف اور خطا وار ثابت ہو گئے اور اس طرف داری کی صورت میں قیامت کے دن سب سے پہلے تم سے تمہارا امام بیزار ہوگا۔

اور امام لیث کا قول پہلے گزر چکا ہے کہ جب انہوں نے امام مالکؒ کے پاس کوئی استفہام روانہ کیا اور دریافت کیا کہ اس میں خدا تعالیٰ کا کیا حکم ہے تو امام مالکؒ نے امام لیث کو بعد حمد و ثناء کے لکھ بھیجا کہ:

امابعدا فانک یا احی امام ہدی و حکم اللہ تعالیٰ فی هذه المسئلة ما قام عندک یعنی بعد حمد و ثناء کے اے بھائی بے شک تم امام ہادی ہو اور باری تعالیٰ کا اس کے اندر وہی حکم ہے جو تمہارے نزدیک ثابت ہو جائے۔

پس جان لو اس کو۔ والحمد للہ رب العالمین۔



فصل رائے کے مذموم ہونے میں امام احمد کے اقوال

اس کے اندر ان اقوال کا بیان ہوگا جو امام احمد سے مذمت رائے اور ان کی قرآن وحدیث کی پابندی کے بارے میں منقول ہیں۔

تہذیبی نے امام احمد سے روایت کی ہے کہ جب آپ سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو آپ یہ فرمایا کرتے کیا کسی کو رسول خدا ﷺ سے کچھ کلام ہے؟ یعنی آپ کے مقابلہ میں۔

اور ہم کو صحیح خبر پہنچی ہے کہ جس طرح باقی اماموں نے اپنا کلام جمع کیا ہے انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ اس خوف سے کہ مبادا مجھ سے کسی ایسی رائے کا صدور نہ ہو گیا ہو جو مخالف شریعت ہو۔ بلکہ آپ کا تمام مذہب لوگوں کے سینوں میں ودیعت رہا۔ اور ہم نے سنا ہے کہ امام موصوف نے نماز میں تقریباً بیس مسائل وضع کئے تھے۔ اسی طرح شیخ الاسلام شہاب الدین جنبل فوجی نے بھی کہا ہے۔

اور یہ بھی سنا گیا ہے کہ آپ نے تمام عمر میں بھی تریز نہیں کھایا۔ جب اس کی وجہ آپ سے دریافت کی جاتی تو یہ جواب دیا کرتے کہ مجھے نہیں معلوم رسول خدا ﷺ اس کو کس طرح کھایا کرتے تھے۔ اسی طرح سنا گیا ہے کہ جس زمانہ میں مسئلہ خلق قرآن میں گفتگو تھی تو آپ تین دن برابر پوشیدہ رہے جب چوتھے روز باہر نکلے تو آپ سے کہا گیا کہ لوگ آپ کی تلاش میں ہیں آپ نے جواب دیا کہ رسول خدا ﷺ جب کفار سے غار میں پوشیدہ ہوئے تھے تو وہ صرف تین ہی دن غلی رہے تھے۔ اور امام موصوف کا اتباع سنت تو مشہور ہی ہے اور آپ کی خصلت تھی کہ آپ لوگوں کی رائے سے بری رہتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ جو اہل الرائے کی کتابیں دیکھتا ہے اس کے قلب میں شریعت کی طرف سے غلبان ضرور ہوتا ہے۔

امام موصوف کے صاحبزادے عبداللہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے دریافت کیا کہ اگر کوئی شخص ایسے شہر میں ہو جہاں دو شخص عالم ہوں لیکن ان میں سے ایک ایسا محدث ہے جس کی بیان کردہ احادیث میں سے صحیح اور غیر صحیح کی کچھ تیز نہیں ہوتی اور دوسرا وہ شخص ہے جو دین میں رائے سے کام لیتا ہے تو وہ شخص دینی مسائل میں کون سے عالم سے سوال کرے؟ آپ نے جواب دیا کہ محدث سے سوال کرے اور صاحب رائے سے ہرگز سوال نہ کرے۔

اور یہ تو اکثر فرمایا کرتے تھے کہ ضعیف حدیث لوگوں کی رائے سے ہمیں زیادہ پسند ہے اور یہی امام داؤد

سے منقول ہے۔

اور امام موصوفؒ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ دینی امر میں اپنے آپ بھی غور کر لیا کرو کیونکہ غیر معصوم شخص کا مقلد ہو جانا امر مذموم اور قبیح ہے بلکہ عدم بصیرت کا باعث ہے۔

اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ جس شخص کو روشنی حاصل کرنے کے لئے چراغ عنایت کیا جائے اس کو عقلاً درست نہیں کہ وہ دوسرے شخص پر اعتماد کر کے چلے اور اس چراغ سے کام نہ لے۔ بلکہ اس کو بجھا دے۔ میں کہتا ہوں کہ امام موصوفؒ اس کلام سے اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جو شخص اجتہاد پر قادر اور اولہ میں نظر اور ان سے احکام کا استخراج کر سکتا ہو اس کو ہرگز مناسب نہیں کہ وہ کسی اور کی تقلید کرے۔ واللہ اعلم۔

اور ہم کو صحیح طریق سے یہ خبر پہنچی ہے کہ ایک شخص نے امام موصوفؒ سے علماء زمان میں سے کسی عالم کی تقلید کے بارے میں مشورہ لیا آپ نے فرمایا کہ نہ میری تقلید کرو اور نہ امام مالکؒ کی اور نہ اوزاعیؒ کی اور نہ نجفیؒ کی اور نہ کسی اور کی بلکہ تم بھی وہیں سے احکام کا استنباط کرو جہاں سے انہوں نے کیا ہے۔ (اتحلی)

(میں کہتا ہوں) آپ کا یہ کلام اسی شخص پر محمول ہے جس کو قرآن کریم و حدیث شریف سے احکام کے استنباط کی قدرت ہو ورنہ علماء نے تصریح کی ہے کہ عامی شخص پر تقلید واجب ہے تاکہ دین میں گمراہ نہ ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

اس قدر تقریر کے بعد تم پر روشن ہو گیا ہو گا کہ تمام ائمہ مجتہدین اولہ شریعہ کی رعایت رکھتے ہیں اور دین خدا میں رائے زنی سے بالکل بری اور میرا ہیں۔ اور ان کے تمام مذاہب حدیث و قرآن سے اس طرح مزین ہیں جس طرح سونے اور جواہرات پر نقش و نگار کئے جاتے ہیں اور ان کے تمام اقوال مذہبیہ مانند کپڑے بنے ہوئے کی ہیں جس کا تمام تانا اور بانا قرآن کریم اور حدیث شریف ہے۔

اور اب بلا غدر تمام مذاہب میں سے جس مذہب کو پسند کیا جاوے اس کی تقلید جائز ہے کیونکہ ہر مذہب جنت تک پہنچانے کا راستہ ہے۔ چنانچہ اس کا پورا پورا بیان پہلی فصل میں گذر چکا ہے۔ اور اس لئے کہ تمام اہل مذاہب پروردگار کی طرف سے راہ ہدایت پر ہیں۔ اور کسی نے اقوال ائمہ میں سے کسی قول پر اعتراض نہیں کیا مگر یا تو اس قول کی دلیل سے ناواقفیت کی وجہ سے اور یا مضمون دقیق اور مشکل ہونے کی وجہ سے۔ بالخصوص امام اعظم ابو حنیفہؒ کے اقوال اس لئے کہ متقدمین اور متاخرین سب کا آپ کے کثرت علم اور کثرت تقویٰ اور کثرت عبادت اور مضامین اور استنباطات کی باریکی پر اجماع ہے۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان عنقریب تفصیل آئندہ میں آنے والا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور امام موصوفؒ دین الہی میں اس رائے کو دخل دینے سے بالکل بری ہیں جو ظاہراً قرآن کریم اور حدیث شریف کے خلاف ہو اور جس نے آپ کو اس رائے کی طرف منسوب کیا ہے تو اس کے اور آپ کے درمیان اس قدر بعد اور فصل ہے کہ اس میں بچہ بوڑھا ہو جائے۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ ہر مقلد پر تمام ائمہ مذاہب کا ادب لازمی ہے

اور ایک مرتبہ شیخ موصوفؒ نے کسی شافعی کو یہ کہتے سنا کہ اس حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کا رد ہے۔ تو آپ نے فرمایا کہ خدا تعالیٰ تیری زبان کو کاٹے۔ تجھ جیسا آدمی اور ان کی شان میں ایسا لفظ بولتا ہے۔ ادب یہ ہے کہ تو یوں کہے کہ یہ حدیث امام ابوحنیفہؒ کو ملی نہیں تھی۔ (ابھی)

اور ایک دفعہ میں نے شیخ علی خواصؒ کو یہ بھی فرماتے سنا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے فرمودہ مضامین نہایت دقیق ہیں جن کو اشیاء کشف میں سے اکابر اولیاء اللہ سمجھ سکتے ہیں۔

اور فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ جب وضو کے پانی کا ملاحظہ فرماتے تھے تو اس کے اندر کے تمام معاصی خواہ وہ کبائر ہوں یا صغائر اور یا مکروہات سب کو دیکھ لیتے تھے۔ اور یہی وجہ ہے جو امام موصوفؒ نے اس پانی کی جس سے مکلف نے طہارت حاصل کی جو تین حالتیں قرار دی ہیں۔ ایک حالت میں اس کو نجاست غلیظ فرمایا ہے لیکن احتیاطاً۔ کیونکہ احتمال ہے کہ شاید مکلف نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہو۔ دوسری حالت میں نجاست متوسط ہونے کا حکم فرمایا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید مکلف مرکب گناہ صغیرہ ہو۔ تیسری حالت میں اس کوئی نفس طاهر قرار دیا ہے۔ مگر دوسری شے کو مطہر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ احتمال ہے کہ شاید مکلف نے کسی امر مکروہ کا ارتکاب کیا ہو یا خلاف اولیٰ کا کیونکہ یہ درحقیقت گناہ نہیں ہوتا، اور وجہ یہ ہے کہ بعض مواقع میں مکروہ اور خلاف اولیٰ کا ارتکاب جائز ہو جاتا ہے۔ امام موصوفؒ کے مقلدوں میں سے ایک گروہ نے یہ سمجھ لیا ہے کہ امام صاحب کے تینوں اقوال ایک ہی حالت میں ہیں۔ حالانکہ یہ تینوں اقوال تین حالتوں میں ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور دراصل بات یہ ہے کہ شرع میں گناہ تین ہی قسموں پر منحصر ہے۔ اور تمام مکلفین الا ماشاء اللہ ان تینوں میں سے کسی نہ کسی گناہ کے مرکب ضرور ہوتے ہیں۔ اس لئے امام صاحب نے ہر گناہ کے اعتبار سے ایک حکم کا قول فرمایا ہے۔ (ابھی) اور اس کا مفصل بیان عنقریب طہارت کے باب میں اس مقام پر آ جائے گا جہاں علماء کے اقوال کو اکٹھا کیا جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ جب تم یہ جان چکے تو اس خدا کی توفیق سے کہتا ہوں:



فصول ان کے اندر امام اعظم کی طرف سے جواب دیئے جائیں گے

پہلی فصل امام اعظم کے تبحر علمی کے متعلق ائمہ کی شہادتیں:

اس کے اندر امام اعظم ابوحنیفہؒ کے تبحر علمی کے متعلق ائمہ کی شہادتیں اور آپ کے تمام اقوال و افعال اور عقائد کا قرآن و حدیث سے آراستہ اور مضبوط ہونا بیان کیا جائے گا۔

سب سے پیشتر یہ جان لینا ضروری ہے کہ میں ان فصول میں امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے محض حسن ظن کی وجہ سے جواب نہ دوں گا جیسا کہ بعض کرتے ہیں۔ بلکہ کتب اولہ میں بہت تفتیش اور غور و خوض کرنے کے بعد ان کی طرف داری میں قلم اٹھاؤں گا۔ چنانچہ میں نے اس کو واضح طور پر اپنی کتاب "المصنہج السبین فی بیان ادلة مذاہب المصنہجین" کے خطبہ میں لکھ دیا ہے۔

امام اعظمؒ کا مذہب تدوین میں سب سے مقدم ہے اور اختتام میں سب سے موخر ہوگا۔ چنانچہ بعض اہل کشف کا یہی بیان ہے۔ باری تعالیٰ نے اپنے دین اور بندوں کی نامت کے واسطے ان کو پسند فرمایا ہے اور ان کے پیرو ہر زمانہ میں باقیامت بڑھتے رہیں گے۔ اور وہ پیرو ایسے راسخ المقدم ہوں گے کہ اگر ان میں سے کسی کو قید کر دیا جائے یا پٹیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ امام صاحبؒ کے طریقہ کو چھوڑ دے تو وہ ہرگز اس کے چھوڑنے کو منظور نہ کرے گا۔ خدا تعالیٰ ان سے اور ان کے تبعین اور ہر اس شخص سے جو آپ کے کلب کو ملحوظ رکھے اور تمام ائمہؒ سے راضی رہے۔

اور میرے شیخ حضرت علی خواصؒ فرماتے ہیں کہ اگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مقلد انصاف کو کام میں لادیں تو اپنے اپنے اماموں سے امام موصوف کی تعریف سن لینے یا کسی واسطہ سے اس تعریف پر مطلع ہو جانے کے بعد ہرگز امام ابوحنیفہؒ کے کسی قول کو ضعیف نہ بتلاویں۔ کیونکہ امام مالکؒ کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اگر مجھ سے اس ستون کے بارہ میں مناظرہ کریں اور فرمادیں کہ نصف حصہ اس کا چاندی ہے یا سونا تو اپنے قول کو دلیل سے ثابت کر دیں۔ الفاظ یہی ہوں امام مالکؒ کے یا اور لیکن مطلب یہی ہے۔

اور امام شافعیؒ کا قول بھی گزر چکا ہے کہ تمام لوگ علم فقہ میں حضرت امام اعظمؒ کی اولاد ہیں۔ (ابھی)
اور اگر امام شافعیؒ سے امام اعظم ابوحنیفہؒ کی رفعت مقامی کی تعظیم کا صدور صرف اسی طرح ہوتا کہ آپ

نے نماز صبح میں جو امام اعظم ابوحنیفہ کی قبر پر چڑھی تھی دعائے قنوت کو باوجود اس کے ان کے نزدیک مستحب ہونے کے ترک کر دیا تو بھی مقلدین پر امام اعظم کا ادب واجب کرنے کیلئے کافی ہوتا۔ جیسا کہ گذرا۔ (انجمن)

اور ولید بن مسلم کا یہ قول کہ مجھ سے ایک دفعہ امام مالک ابن انس نے دریافت کیا کہ تمہارے شہروں میں امام ابوحنیفہ کا ذکر کیا جاتا ہے میں نے کہا ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ جب تمہارے شہروں میں نہیں رہنا چاہئے۔

اس قول کے بارے میں حافظ مڑی فرماتے ہیں کہ یہ شخص دیندار بن مسلم ضعیف اور غیر معتبر ہے۔

(میں کہتا ہوں) کہ اگر امام مالک سے اس قول کا ثبوت بھی ہو جائے تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کا یہ مطلب

تھا کہ اگر تمہارے شہروں میں امام اعظم کا تعظیم اور توفیق کے ساتھ نام لیا جائے تو پھر کسی عالم کو وہاں رہنا مناسب نہیں۔ اس لئے کہ ابوحنیفہ کا علم کافی ہے اور تمہارے شہر کے لوگوں کو امور دینیہ میں کسی اور شخص سے سوال کرنے کی حاجت نہیں۔

اور اگر کوئی عالم ان شہروں میں سے کسی شہر میں سکونت اختیار کر لے تو اس کا علم تعلیم سے معطل ہو جائے۔ اس لئے اس کو مناسب ہے کہ وہاں سے نکل کر کسی ایسے شہر میں چلا جائے جس کے باشندے اس عالم کے محتاج ہوں۔ تاکہ وہاں اس کا علم منتشر ہو جائے اور تعلیم کا ملکہ باقی رہے اور لوگوں کو فائدہ پہنچے۔ ہمارے نزدیک امام مالک جیسے شخص کا امام اعظم کے حق میں اس کلام کو اسی معنی پر محمول کرنا مناسب ہے اگر اس کلام کا ان سے ثبوت ہو جائے۔ اس لئے کہ تمام امام باہم حقد و حسد سے بری اور معصوم ہیں اور جس نے آپ کے قول کو اس کے ظاہری معنی پر رکھا ہو اس کو خدا تعالیٰ کے رد و رد تو بہ کر کے اس سے رجوع کرنا چاہئے۔

کیونکہ امام مالک سے جب کہ امام اعظم کی قوت مناظرہ اور قوت جہت کے بارے میں ان کا قول گذر چکا ہے تو پھر ان کی شان سے بہت بعید ہے کہ وہ امام اعظم کی حقیر اور تنقیص کا کلام اپنی زبان سے ادا کریں۔ واللہ اعلم۔

اور ابو بکر آجری نے جو بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ جب کسی نے ان سے سوال کیا کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب کیسا ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں نہ تو رائے سے کام لیا ہے اور نہ حدیث سے۔ اور جب امام مالک سے کسی نے وہی سوال کیا تو آپ نے جواب دیا کہ رائے ہے لیکن ضعیف اور حدیث صحیح ہے۔ اور جب اسحاق بن راہویہ سے وہی سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ رائے بھی ضعیف ہے اور حدیث بھی ضعیف۔ اور جب امام شافعی سے سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ رائے بھی صحیح ہے اور ان کے مذہب میں حدیثیں بھی صحیح ہیں۔ (انجمن)

تمام اہل انصاف کا اجماع ہے کہ یہ کلام ان لوگوں کا ہے جو اپنے اپنے اماموں کی ایسی طرفداری کرتے ہیں جس سے امام صاحب کی توہین لازم آتی ہے۔ اور اسی کو تعصب کہا جاتا ہے کیونکہ ان حضرات سے ایسے جوابوں کا صحیح ثبوت نہیں۔ اور کیونکہ ہو سکتا ہے جب کہ اس امام ابوحنیفہ کے بارہ میں اس قسم کے اقوال کی تغلیط کرتی ہو۔ میں نے بجز اللہ تعالیٰ آپ کے اور آپ کے اصحاب کے تمام اقوال کا اپنی کتاب "اولیٰ المذہب" کی تالیف کے وقت اچھی طرح تتبع کر لیا ہے۔ چنانچہ میں نے ہر قول کو خواہ امام صاحب کا ہو یا ان کے تابعین کا یا کسی آیت سے

مستطاب پایا اور یا کسی حدیث سے یا کسی اثر سے اور یا ان کے مفاتیح سے، یا کسی حدیث ضعیف سے جس کے طریقے مختلف اور کثیر ہوں یا کسی قیاس صحیح سے جس کی اصل صحیح ہو۔ جو شخص چاہے وہ اس مضمون کو میری کتاب ”ادلۃ المذاہب“ میں دیکھ لے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ ائمہ مجتہدین کا امام اعظم ابوحنیفہؒ کی تعظیم کرنا ثابت ہے اور سب سے بڑا ثبوت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دو دونوں قول ہیں جو گزر چکے۔ اور جب ایسے بڑے لوگ آپؒ کی تعظیم کرتے ہیں تو دوسرے لوگوں کے ان اقوال کی طرف جو امام صاحب یا ان کے تبعین کے بارے میں منقول ہیں ہرگز توجہ نہ ہونی چاہئے۔ میں نے حضرت علی خواصؒ کو بارہ فرماتے سنا ہے کہ قبچبن ائمہ پر اس شخص کی تعظیم واجب ہے جس کی ان کے اماموں نے مدح اور تحریف کی ہو اس لئے کہ جب امام مذہب کسی عالم کی مدح کرے گا تو اس کے مقلدین پر یہ علت تقلید اس عالم کی تعظیم اور اس کو دین خداوندی میں قویٰ بنا کر اس سے منزہ خیال کرنا ضرور واجب ہوگا۔ اور اصل وجہ اس کی ظاہر ہے وہ یہ کہ جب کوئی شخص کسی امام کی تقلید کا رقبہ اپنی گردن میں ڈال لیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں اس امام کے تمام فرمودہ اقوال کا مطیع رہوں گا۔ خواہ اس کی دلیل میری فہم میں آگئی ہو یا نہیں۔ میں ہرگز دلیل کا مطالبہ بھی نہ کروں گا۔

اور اس فصل میں جس کے اندر ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کا بیان ہے یہ بات گزر چکی ہے کہ مقلد پر کسی امام کو اس قدر بڑھانا جس سے دوسرے امام کی تنقیص لازم آتی ہو حرام ہے۔ اور پھر بالخصوص ایسی حالت میں کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے بعض اقوال پر کتہ چینی کرنے والے وہ لوگ ہوں جو یقیناً امام صاحب سے غلیط میں بے حد ناقص ہوں۔

اور کسی امام کے مقلد کو یہ مناسب نہیں کہ وہ دوسرے امام پر اعتراض کرے اس لئے کہ تمام مقلد ایک طریقہ اور راستہ کے تابع ہیں۔ تاوفاقیکہ وہ شریعت مطہرہ تک (جس سے ہر عالم کا قول متفرع ہوتا ہے) پہنچ نہ جائیں۔ چنانچہ واضح طور پر اس کا پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اور جو شخص تعصب سے بیزار ہو کر جس مجتہد کے قول کو بہ نظر انصاف دیکھے گا وہ ان تمام مجتہدین کو آسمان کے ستارے پاوے گا۔ اور ان پر اعتراض کرنے والے کو ایسا پاوے گا جس طرح وہ شخص جو ستاروں کا عکس پانی میں دیکھتا ہے اور ان کی حقیقت اور کمال کو نہیں پہچان سکتا۔ خدا تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمارے تمام بھائیوں مقلدین کو تمام ائمہ مذاہب کے ساتھ ادب کی توفیق مرحمت فرماوے۔

اور مجھے بڑا امل اس کا ہے کہ ایک شخص جو عالم مشہور تھے میرے پاس آئے اور میں اس وقت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے محاذ اور مناقب لکھ رہا تھا انہوں نے ان کو بڑی غور سے دیکھ کر اپنی جیب سے چند رسالے نکالے اور مجھ سے کہا کہ ان کو دیکھو۔ میں نے دیکھا تو ان میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کا رد تھا۔ پھر تو میں نے اس سے کہا کہ کیا تمھ جیسا آدمی امام اعظم ابوحنیفہؒ کے کلام کو سمجھ سکتا ہے جو رد کرنے کی جرأت کی اس نے کہا کہ یہ رد میں نے علامہ فخر الدین رازی کی تالیف سے لیا ہے۔ میں نے جواب دیا کہ فخر رازی امام موصوفؒ کے مقابلہ میں ایک طالب علم سے زیادہ

وقت نہیں رکھتے۔ بلکہ ان دونوں کی مثال بادشاہ اور رعایا میں سے ادنیٰ درجہ کے آدمی کی یا ستارے اور آفتاب کی سی ہے۔ تو جس طرح علماء نے رعیت کو اپنے بڑے امام اور خلیفہ پر اعتراض کرنا حرام قرار دیا ہے۔ تاہم تنگہ اس اعتراض کی کوئی واضح دلیل پیش نہ رکھتا ہو، اسی طرح مقلدوں کو ائمہ دین پر اس وقت تک اعتراض کرنا صحیح نہیں جب تک وہ اپنے قول کی دلیل میں کوئی ایسا امر منصوص نہ پیش کریں جس میں تاویل کا بھی احتمال نہ ہو۔ پھر اگر کوئی قول اتوالی امام اعظم ابوحنیفہؒ میں سے ایسا ہو جس کی دلیل معترض کو نہ معلوم ہو تو ہم یقین کریں گے کہ یہ قول امام صاحب کا اجتہادی حکم ہے جس کا اتباع ان کے مقلد کو اس وقت تک واجب ہے جب تک کوئی اور قول مخالف قول مذکور نہ ظاہر ہو۔

جامع ازہر کے بعض علماء علامہ ابن ابی زید قیروانی کے علم و فضل کا انکار کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ایک دن کہنے لگے کہ جیسا علامہ موصوف نے رسالہ لکھا ہے۔ ایسا تو بچے بھی لکھ سکتے ہیں۔ اتفاقاً وہ عالم ایک دفعہ جامع ازہر سے باہر گئے تھے کہ ایک شخص (فوجی) سے ان کی ملاقات ہوئی اس شخص نے ان سے کسی کتاب کے پڑھنے کی درخواست کی وہ کتاب پڑھانہ سکے تو فوجی نے اس عالم کو خوب مارا۔ یہاں تک کہ ان کا دل لرز گیا اور دھڑکنے لگا اور کہا کہ چمڑ بڑا سا باندھ کر لوگوں کو اپنا فقیہ ہونا جلتا پھرتا ہے۔ (آنہی)

لوگوں نے خیال کیا کہ یہ ابن ابی زید کی برکت اور ان کی بددعا کا اثر ہے۔

اور شافعی مذہب کے ایک طالب علم جو مجھ سے پڑھنے آیا کرتے تھے۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کی برائی بیان کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ میں ان کے شاگردوں کا کوئی کلام بھی سننا گوارا نہیں کرتا۔ میں نے ایک دن ان کو اس پر بہت ڈانٹا۔ لیکن وہ پھر بھی باز نہ آئے اور مجھ سے جدا ہو گئے۔ خدا کی شان کہ ایک دن بلند مکان کے زینہ سے اس زور سے گرے کہ ان کے کولے کی ہڈی ٹوٹ گئی اور ہمیشہ ٹوٹی ہی رہی۔ یہاں تک کہ بہت برے حال پر مرے۔ اور مجھ کو عیادت کے واسطے بلایا میں نے انکار کر دیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں کے ادب کی وجہ سے۔ کیونکہ وہ طالب علم ان کو برا جانتے تھے۔ پس جان لو اس کو اور تمام ائمہ اور ان کے تبعین کے بارے میں زبان کو روکے رکھو کیونکہ وہ سب سیدھے راستے پر ہیں۔ والحمد للہ رب العالمین۔



فصل امام ابوحنیفہ کے متعلق اس خیال کی تعلیط کہ وہ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں اور آپ کے تمام اقوال و افعال حدیث و قرآن سے مضبوط ہیں

اس میں اس شخص کے قول کا ضعیف ہونا بیان کیا جائے گا جو امام ابوحنیفہ کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ وہ قیاس کو رسول اللہ ﷺ کی حدیث پر مقدم رکھتے تھے۔

جائنا چاہتے کہ یہ کلام اس شخص کا ہے جو امام اعظم سے تعصب رکھتے والے اور اپنے دین میں دُور اور خدا تعالیٰ کے اس فرمان سے غافل ہے کہ

ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مستولا

یعنی ہر ایک کان اور آنکھیں اور دل ہر شخص سے اس کی پرستش کی جاسکتی ہے۔

اور اس فرمان سے بھی کہ

ما يلفظ من قول الا لديه وقيب عتيد

یعنی وہ کوئی لفظ اپنے منہ سے نکالنے نہیں پاتا مگر اس کے پاس ایک فرشتہ تاک لگا کر رہتا ہے

اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان سے بھی جو آپ نے معاذ بن جبل سے فرمایا تھا اور وہ یہ کہ

هل يكذب الناس في النار على وجوههم الا حصائد المستهمل

یعنی نہیں ڈالے گی لوگوں کو ان کے منہ کے بل مگر ان کی زبانوں کی کھیتیاں (کوئی چیز)

امام جعفر شیعہ امامی نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے (شیخ امام ایک قریہ ہے بلخ کے دیہات میں سے)

کہ امام صاحب فرماتے تھے کہ مجھ کو اور بہتان باندھا ہے ہم پر اس شخص نے جو کہتا ہے کہ ہم انھیں پر قیاس کو مقدم کرتے ہیں۔ حالانکہ انھیں کے موجود ہوتے ہوئے قیاس کی حاجت ہی نہیں ہوتی۔

اور امام موصوف فرمایا کرتے تھے کہ ہم نہیں قیاس کرتے مگر سخت ضرورت کے وقت۔ اور اس کا طریقہ یہ

ہے کہ ہم سب سے پہلے کسی مسئلہ کی دلیل قرآن کریم یا حدیث شریف یا صحابہ رضی اللہ عنہم کے فیصلوں میں دیکھتے

ہیں جب ان میں سے کوئی دلیل نہیں پاتے تو مجبوراً مسکوت عنہ کو اس حکم پر قیاس کرتے ہیں جس کی شریعت میں تصریح کی گئی ہو بشرطیکہ کوئی علت مشترکہ دونوں میں پائی جاتی ہو۔ جس کو جامع سے تعبیر کرتے ہیں۔

اور دوسری روایت میں امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ آپ فرماتے ہیں ہم سب سے پہلے قرآن شریف کو پکڑتے ہیں پھر حدیث شریف کو پھر صحابہ رضی اللہ عنہم کے فیصلوں کو۔ اگر کسی حکم میں سب متفق ہوں تو اس پر عمل کرنا لازمی اور ضروری جانتے ہیں۔ اور دلائل مذکورہ بالا ہم کسی حکم میں مختلف ہوں تو اس وقت ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کرتے ہیں۔ بشرطیکہ دونوں مسئلوں میں کوئی علت مشترکہ جس کو جامع کہتے ہیں پائی جاتی ہو۔ تاکہ اختلاف سے جواباً ہم آگیا تھا وہ دور ہو جائے اور مطلب واضح ہو جائے۔

اور ایک روایت میں امام صاحب سے اس طرح منقول ہے کہ ہم سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتے ہیں اس کے بعد سنت رسول اللہ ﷺ پر۔ پھر ابو بکر اور عمر اور علی اور عثمان رضی اللہ عنہم کی احادیث پر۔

اور ایک روایت میں آپ کا یہ قول مروی ہے کہ جو کچھ رسول خدا ﷺ سے ہم کو پہنچے وہ سر اور آنکھوں پر ہے (ان پر میرے ماں باپ فدا ہوں) اور اس کی مخالفت ہم پر حرام ہے اور جو کچھ آپ کے صحابہؓ سے پہنچے اس میں سے ہم پسند کر لیں گے اور جو کچھ ان کے سوا اور دوسرے لوگوں سے ہم کو پہنچے تو وہ جس طرح آدمی ہیں ویسے ہی ہم بھی ہیں۔

ابو مطیعؒ کا قول ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے دریافت کیا کہ آپ یہ تو بتلا دیں کہ اگر کسی امر میں آپ کی ایک رائے ہو اور اسی میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کی کچھ اور رائے ہو تو کیا آپ اپنی رائے چھوڑ کر ان کی رائے کو اختیار کر لیں گے یا نہیں؟ آپ نے فرمایا ضرور۔ پھر میں نے کہا کہ اگر آپ کی رائے کے مقابلہ میں حضرت عمر فاروقؓ کی کچھ رائے ہو تو اپنی رائے کو چھوڑ دو گے؟ آپ نے فرمایا ضرور چھوڑ دوں گا۔ علی بن ابی القیاس حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علیؓ اور سوائے انس بن مالکؓ اور ابو ہریرہؓ اور سمرہ بن جندبؓ کے تمام صحابہؓ کے بالمقابل اپنی رائے کو ترک کر دوں گا۔ (ابھی)

بعض علماء نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ تینوں حضرات معرفت میں کامل اور مدارک و اجتہاد پر مطلع نہیں ہیں اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان میں عدالت نہ ہو۔

اور وہی ابو مطیعؒ کو فرماتے ہیں کہ میں کوفہ کی جامع مسجد میں امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر تھا کہ آپ کے پاس سفیان ثوری اور مقاتل بن حبان اور حماد بن سلمہ اور جعفر صادق اور بعض فقہاء آئے اور امام صاحبؒ سے کہنا شروع کیا کہ ہم نے سنا ہے آپ دین میں قیاس بہت کرتے ہیں۔ اور ہم کو خوف ہے کہ کہیں یہ کثرت قیاس آپ کیلئے نقصان دہ نہ ہو۔ کیونکہ سب سے پہلے اہلسنن نے قیاس کیا ہے۔ چنانچہ امام صاحبؒ نے اس بارہ میں ان سے جمعہ کے دن صبح سے لے کر دوپہر تک مناظرہ کیا اور اپنا مذہب ان کو بتلایا۔ کہ میں سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں اس کے بعد حدیث پر اس کے بعد صحابہؓ کے فیصلوں پر۔ اور جس حکم میں ان سب مذکورین کا اتفاق ہو

اس کو عملی مقدم جانتا ہوں ان احکام پر جن میں مذکورین کا اختلاف ہو۔ ابتداً اس اختلاف کی صورت میں مجبوراً قیاس کرتا ہوں۔ یہ سن کر وہ سب حضرات کھڑے ہو گئے اور ہاتھ اور گھٹنے کو بوسہ دیا اور امام صاحب سے کہنے لگے کہ آپ علماء کے سردار ہیں۔ ہمارے سابق قصور کو معاف فرمائیے کہ ہم نے آپ پر اعتراض کیا ہم کو آپ کے مذہب کا اچھی طرح علم نہ تھا۔ آپ نے فرمایا

غفر الله لنا ولكم اجمعين

اللہ تعالیٰ ہم وادار تم سب کو بخش دے۔

ابو مطیع کا قول ہے کہ سفیان ثوری کی زبان سے امام ابوحنیفہؒ کی شان میں یہ قبیح جملہ نکل گیا تھا کہ انہوں نے اسلام کے ریشے ریشے بکھیر دیے ہیں۔

مگر اے صاحبو! اگر تم اس جملے کو خاطر ہی ہی معنی پر رکھو اور اس میں تاویل نہ کرو تو تم کو ہرگز جائز نہیں کہ اس جملے کو سفیان ثوری کی طرف منسوب کر کے مشہور کرتے پھرو۔ اور کیسے جائز ہو سکتا ہے جب تم ان کے واقعہ مذکورہ سے سمجھ چکے کہ انہوں نے اپنے اس جملے سے رجوع کر لیا اور اس بات کے معترف ہو گئے کہ امام ابوحنیفہؒ علماء کے سردار ہیں۔ اور ان سے اپنے تصور کی معافی مانگ لی اور اگر اس جملہ میں تاویل کر لی جائے تو قائل کے رجوع کا لحاظ کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ اور تاویل یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ کی اس جملہ سے یہ مراد ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اسلام کے تمام مشابہتیں مشکل مسئلے حل اور متحدہ علیحدہ کر دیئے۔ یہاں تک کہ اپنے تجربہ علمی سے کسی مسئلہ کو مشکل نہیں چھوڑا۔

اور خلیفہ ابو جعفر منصور نے امام ابوحنیفہؒ کو لکھا کہ تم قیاس کو حدیث پر مقدم کرتے ہو آپ نے جواب میں لکھا کہ اے امیر المؤمنین! تم نے غلط سنا ہے۔ بلکہ میں سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں اس کے بعد سنت رسول اللہ ﷺ پر اور پھر حضرت ابوبکر صدیقؓ کے فیصلے پر اس کے بعد حضرت عمر فاروقؓ کے فیصلے پر اس کے بعد حضرت عثمانؓ کے فیصلے پر اس کے بعد حضرت علیؓ ابن ابی طالبؓ کے فیصلے پر۔ پھر باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کے فیصلوں پر۔ اور جب صحابہ کسی مسئلہ میں مختلف ہوتے ہیں تو مجبوراً قیاس کرتا ہوں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کی نوحۃ باللہ اپنی مخلوق سے رشتہ داری تو ہے ہی نہیں۔ (انجی)

شاید امام صاحبؒ کا آخری جملہ سے یہ مطلب ہوگا کہ دین خداوندی میں یہ ہرگز جائز نہیں کہ کسی شخص کے قول کی رعایت کی جائے۔ اور دوسرے کی نہ کی جائے۔ بلکہ تمام مخلوق پر امر حق کی بجا آوری واجب اور فرض ہے۔ اور اللہ تبارک و تعالیٰ ان کے مطلب کو نوب سمجھتا ہے۔

امام ابو جعفر شیزامی نے امام صاحبؒ کی دین میں رائے زنی کرنے سے بریت اس قدر بسیط مضمون میں بیان کی ہے جتنے کی ضرورت نہ تھی۔ اور اسی ضمن میں اس شخص کی تردید بھی خوب کی ہے جس نے امام صاحبؒ کے متعلق یہ طعن زنی کی ہے کہ وہ قیاس کو حدیث پر تقدیم دیتے ہیں۔ چنانچہ ابو جعفر کا قول ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے

صحیح روایت یہ منقول ہے کہ وہ حدیث کو آثار صحابہ پر مقدم رکھتے ہیں اور جب کسی حکم کو آثار میں بھی نہیں پاتے تو قیاس کرتے ہیں۔ پس یہ بات مسلم ہے کہ آپ اس وقت قیاس کرتے ہیں جب کسی حکم کو نہ تو کتاب اللہ میں پاتے ہیں نہ حدیث رسول اللہ ﷺ میں اور نہ صحابہ کے فیصلوں میں۔ امام صاحب کے طریقہ استنباط کے متعلق یہ نقل بالکل صحیح ہے۔ اس پر اعتماد کرو اور اپنی آنکھوں اور کانوں کی حفاظت کرو۔

پھر امام جعفر کا بیان ہے کہ قیاس کرنے میں کچھ امام صاحبؒ ہی ترالے نہیں ہیں۔ بلکہ ضرورت اور دشواری کے وقت تو تمام ہی علماء قیاس کرتے ہیں۔ اور وہ ضرورت یہ ہوتی ہے کہ جب کسی مسئلہ کے حکم کو قرآن شریف یا حدیث یا اجماع یا صحابہؓ کے فیصلوں میں منصوص نہیں پاتے تو پھر مجبوراً قیاس کو اختیار کرتے ہیں۔

علیٰ ہذا القیاس تمام ائمہ کے مقلدین ہم دیکھتے ہیں کہ اس زمانہ تک قیاس کرتے چلے آئے ہیں لیکن اسی ضرورت مذکورہ کے وقت اور پھر کسی کو ان میں سے اس قیاس کا انکار کرتے نہیں دیکھا۔ بلکہ اور قیاس کو اولہ اربعہ میں سے ایک دلیل قرار دیا ہے۔ ہاں ترتیب کہ اول قرآن شریف پھر حدیث رسول ﷺ پھر اجماع امت پھر قیاس۔

اور حضرت امام شافعیؒ خود فرماتے ہیں کہ جب ہم کو کسی مسئلہ میں کوئی دلیل نہ ملے گی تو ہم دوسرے کسی مسئلہ پر اس کو قیاس کریں گے۔ (ابحیثی)

اگر کوئی شخص امام اعظم ابو حنیفہؒ پر یہ اعتراض کرے کہ یہ قیاس پر عمل کرتے ہیں تو یہ اعتراض دوسرے اماموں پر بھی لازم آتا ہے۔ کیونکہ وہ سب امام صاحب کے ساتھ قیاس پر عمل کرنے میں شریک ہیں۔ لیکن اسی ضرورت مذکورہ کے وقت۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ امر خوب ظاہر ہو گیا کہ امام صاحب باوجود نفس موجود ہونے کے ہرگز قیاس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ جیسا کہ بعض اہل تعصب کا زعم ہے۔ البتہ جب نفس کا وجود نہ ہو تو اس وقت قیاس کرتے ہیں۔ اور اگر یہ خیال پیدا ہو کہ ہم بعض ان مسائل کو جنہیں امام صاحب نے قیاس کیا ہے قرآن اور حدیث میں منصوص دیکھتے ہیں تو اس سے کچھ نقصان لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ امام صاحب کو وقت قیاس وہ نصوص مستحضر نہ تھے۔ کیونکہ اگر مستحضر ہوتے تو ان کو ہرگز قیاس کی حاجت نہ ہوتی۔ اور اگر بالفرض کسی حدیث واحد کے ہوتے ہوئے بھی امام صاحب نے کہیں قیاس کر لیا ہو تو اس سے بھی کچھ نقص لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ علماء کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے کہ صحیح قیاس جو صحیح اصول پر مبنی ہو وہ اس خبر واحد سے بھی زیادہ قوی ہوتا ہے جو صحیح ہو تو بھلا اس خبر واحد کا تو ذکر کیا جو ضعیف ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ اس حدیث کو جو رسول خدا ﷺ سے منقول ہو معمول بہ بنانے کے لئے یہ شرط کرتے تھے کہ اس کے راوی صحابی سے اس حدیث کی نقل کرنے والی اتقیاء کی ایک جماعت چلی آئی ہو اور امام اعظمؒ کے ان اقوال کی بناء پر جو ہم رائے کے مذموم ہونے اور آپ کے اس رائے سے بری ہونے اور حدیث کو قیاس پر مقدم کرنے کے متعلق ابھی بیان کر چکے ہیں۔ ہمارا اور ہر منصف کا امام صاحب کے بارے میں

یہ عقیدہ ہے کہ اگر وہ زندہ نہ تھے تو احادیث اور حفاظ کے بغرض جمع احادیث اپنے شہروں اور سرحدوں سے سفر کرنے کے بعد تک زندہ رہتے اور آپ کو وہ احادیث دستیاب ہو جاتیں تو ضرور ان پر عمل کرتے اور تمام خود کردہ قیاسوں کو ترک کر دیتے۔ اور آپ کے مذہب میں قیاس کی ایسی ہی قلت ہوتی جس طرح اب بنیست آپ کے مذہب کے دوسرے مذہبوں میں قیاس قلیل ہے۔ مگر چونکہ اول شریعت تمام شہروں اور دیہات اور سرحدوں کے تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں مفترق اور غیر مجتمع تھے تو اسلئے مجبوراً آپ کے مذہب میں بنیست، دیگر مذہب امامہ قیاس کثیر پایا گیا۔ کیونکہ امام صاحب کو قیاس کردہ مسائل کے تفصیل اس زمانہ میں دستیاب نہ ہوئے برخلاف دوسرے اماموں کے کہ حفاظ طلب احادیث اور جمع کی غرض سے ان کے زمانہ میں شہروں اور دیہات سے سفر کر کے احادیث کی تدوین کر چکے تھے۔ تو بعض احادیث بعض کا جواب بن گئیں اس لئے دیگر امامہ کے مذہب میں قیاس کی قلت رہی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں کثرت۔

اور احتمال یہ بھی ہے کہ جس شخص نے امام صاحب کی طرف حدیث پر تقدیم قیاس کی نسبت کی ہے تو شاید اس وجہ سے کی ہو کہ اس نے آپ کے ان متقدمین کے کام کو دیکھنا ہو جس کی یہ عادت ہے کہ وہ اپنے امام کے ہر بیان کردہ قیاس پر عمل کر لیتے ہیں۔ اور اس حدیث و جو ان کے امام کے فوت ہو جانے کے بعد پانچ صحت کو پہنچی ہو۔ اس کو بالکل ترک کر دیتے ہیں تو اس احتمال کی بنا پر مقلدین کا قصور ہے اور امام معذور۔ اور ان کا یہ کہہ دینا کہ ہمارے امام صاحب نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا توئی حجت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ احتمال ہے شاید وہ حدیث ان کے امام کو دستیاب نہ ہوئی ہو یا دستیاب ہوئی ہو لیکن اس کی صحت امام کے نزدیک پانچ صحت کو پہنچی ہو۔ اور امام کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے کہ جس حدیث کی صحت ثابت ہو جائے وہی ہمارا مذہب ہے اور کسی امام کو باوجود حدیث کے موجود ہونے کے نہ قیاس جائز ہے نہ کوئی اور حجت سوائے خدا تعالیٰ اور اس کے رسول کی اطاعت کے اور وہ یہ ہے کہ اس حدیث کو تسلیم کرے۔ (انجی)

اور ایسا بہت لوگ کرتے ہیں کہ جب وہ کسی امام کے شاگردوں کا کوئی بیان کردہ مسئلہ دیکھتے ہیں تو اس کو خود اس امام کی طرف منسوب کر دیتے ہیں اور یہ بڑے ڈھیت کی بات ہے۔ کیونکہ امام کا مذہب حقیقت میں وہی ہے جس کو اس نے خود بیان کیا ہو اور اس سے بغیر رجوع کئے عالم دنیا سے اٹھ گیا ہو۔ اور جس کو امام کے کلام سے اس کے شاگردوں نے سمجھا ہو وہ امام کا مذہب نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ ممکن ہے امام ان کے سمجھے ہوئے کلام سے راضی نہ ہو اور ممکن ہے کہ اگر وہ کلام اس امام پر پیش کیا جاتا تو وہ اس کا قائل نہ کرتا۔ پس یہ امر واضح ہو گیا کہ جو شخص ہر اس امر کو جو اس نے اپنے امام کے کلام سے سمجھا ہو اگر خود اس امام کے مذہب میں داخل کر دے وہ حقیقت مذہب سے جائز ہے۔

علاوہ بریں یہ بات ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اکثر قیاس قیاس جلی ہیں جن سے فرع یعنی مقیاس کا اصل یعنی مقیاس علیہ کے ساتھ اس طرح موافق ہونا معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں اصل و فرع میں افتراق یا تنقض کا احتمال بھی

نہیں ہوتا۔ جیسے مثلاً جو ہے کے مواہب مردار جانور جب گھی میں گر جائے تو اس کو اس جو ہے پر قیاس کیا ہے جو گھی کے
سوا اور بننے والی اور پھر جم جانے والی چیزوں میں گر جائے اور مثلاً غیر جاری پانی میں پختہ پھرنے کو اس کے اندر
پیشاب پھرنے پر قیاس کیا ہے اور اسی طرح باقی مثالیں۔

تقریر سابق سے واضح ہو گئی کہ جس شخص نے امام اعظم ابوحنیفہؒ کے کسی قول پر اعتراض کیا ہو جیسے امام
رازی نے مثلاً تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس شخص پر امام صاحب کے فرمودہ مضامین عاریہ غنی رہے اور میں نے
بحمد اللہ ان مسائل کا بھی تتبع کیا ہے جن کے اندر امام صاحب کے شاگردوں نے قیاس کو نص پر مقدم کیا تو وہ میں
نے بہت قلیل پائے۔ اور ان مسائل کے علاوہ باقی تمام مذہب میں نص کو قیاس پر مقدم دیکھا ہے۔

شیخ محی الدین ابن عربی نے بعض مانگی المذہب سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ خبر واحد پر ہمارے
نزدیک قیاس مقدم ہے۔ کیونکہ اس خبر واحد کو جو ہم قبول کریں گے وہ محض اس کے راویوں کے ساتھ حسن ظن کی وجہ
سے اور شائع نے ہم کو اسے ہاتھ اور پاؤں اور زبان غرض تمام جوارح کو اپنے قابو میں رکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور
اس کا بھی کہ ہم خدا تعالیٰ کی طرف سے کسی شخص کو پاک و صاف ظاہر نہ کریں اور اگر یہ شبہ کرو کہ ہم بعض لوگوں کو
پاک و صاف کہتے ہیں تو جواب یہ ہے کہ ہم ان کا پاک و صاف ہونا یقینی طور پر نہیں کہتے بلکہ اس انداز سے کہتے
ہیں کہ ہم ان کو اچھا گمان کرتے ہیں برخلاف اس قیاس کے جو صحیح اصول پر مبنی ہو۔ (انجمن)

امام جعفر شیز امامی کا بیان ہے کہ میں نے ان تمام مسائل کی تحقیق کی ہے جن میں امام مالکؒ اور امام
ابوحنیفہؒ کا باہمی خلاف ہے۔ چنانچہ ان کی کل تعداد تقریباً بیس مسائل ہیں۔ (انجمن)

اور شاید یہ تعداد ان مسائل کے اصول کی ہے جو دونوں اماموں کے منصوص ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس بعض
مذہب میں جو قیاسوں کے اندر باہمی خلاف ہے وہ بہت تھوڑے مسائل میں ہے اور باقی ہر مذہب کے تمام مسائل
یا قرآن و حدیث کی طرف منسوب ہیں یا آثار صحابہؓ کی طرف۔ اور قریب قریب تمام اماموں نے ان احادیث اور
آثار صحابہؓ کو لیا ہے۔ بہت کم ایسی حدیثیں ہیں جن کے لینے میں کوئی ایک امام مخصوص اور متفرد ہو تو گویا تمام امام
شریعت کے فلک میں تیرنے والے ہیں۔ چنانچہ اس کا مفصل بیان گذر چکا۔

پس عقلمند وہی ہے جو تمام اماموں کے اقوال پر عمل کرنے کی طرف متوجہ ہو اور اپنے سینے میں کسی قول کی
طرف سے کد کا باقی نہ رکھے۔ کیونکہ وہ تمام اقوال میزان کے دونوں مرنہوں تخفیف و تشدید سے خارج نہیں ہیں۔
اے پروردگار میں تیری درگاہ میں ہر اس شخص سے بیزاری بیان کرتا ہوں جو اقوال ائمہ پر معترض ہوتا ہے اور میں
اس کو دنیا اور آخرت میں برا جانتا ہوں۔

والحمد لله رب العالمین.

فصل امام ابو حنیفہؒ کے متعلق اس غلط گمان کا بیان کہ آپ کے اکثر اقوال ضعیف ہیں

اس میں اس شخص کی کمزوری ظاہر کی جائے گی جو کہتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے اکثر اقوال ضعیف ہیں:

جاننا چاہئے کہ میں نے بعد اللہ تعالیٰ ائمہ اربعہ اور دوسرے اماموں کے مذہبی دلائل کا مطالعہ کیا ہے بالخصوص مذہب امام ابو حنیفہؒ کے دلائل کا کہ ان میں غور کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے۔ چنانچہ آپ کے مذہب کی تخریج احادیث کی کتاب جو ہدایہ میں مذکور ہیں اور اس کتاب کو عامرہ حافظ زبلی نے تالیف کیا ہے خوب غور سے دیکھی۔ اور اس کے علاوہ اور شرحیں بھی دیکھیں۔ تو میں نے آپ کی اور آپ کے اصحاب کی دلیلوں کو یا حدیث صحیح سے مستند پایا یا حدیث حسن سے یا حدیث ضعیف سے جو طرق روایت کثیر ہونے کی وجہ سے صحیح الاحتجاج ہونے میں یا حدیث حسن کے ساتھ احق ہے۔ یا حدیث صحیح کے ہم پلہ ہے اور طریق روایت کی تعداد تین سے کم نہیں پائی اور زیادتی میں دس طریقوں تک پہنچتی ہے۔ اور جمہور محدثین نے اس ضعیف حدیث کو جس کے طریق روایت کثیر ہوں قابل احتجاج نہ سمجھی حدیث صحیح کے ساتھ اور کبھی حدیث حسن کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ اور حدیث ضعیف کی قسم مذکور علامہ بیہقی کی کتاب ”المسنن الکبریٰ“ میں ہے جس کو انہوں نے اس غرض سے تالیف کیا ہے کہ اس میں تمام ائمہ اور ان کے اصحاب کے اقوال کی جہتیں اور دلائل بیان کئے جائیں۔ تو وہ جب کوئی صحیح حدیث نہیں پاتے ہیں تو اس وقت اسی ضعیف حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اسی حدیث ضعیف کو چند طریقوں سے روایت کر دیتے ہیں اور یہ کہہ دیتے ہیں کہ ان طریقوں میں سے بعض بعض کی تقویت کرتا ہے۔ تو اگر مان بھی لیا جائے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے بعد دلائل ضعیف ہیں تو ہم یہ نہیں گے کہ یہ کچھ انہی کی خصوصیت نہیں۔ بلکہ ان بارے میں تمام ائمہ امام صاحب کے شریک ہیں اور قابل مامت نہیں ہے مگر وہ شخص جو ایسی حدیث سے دلیل پکڑتا ہو جو ضعیف ہو۔ اور اس کی روایت کا سوائے ایک طریق کے اور کوئی طریقہ نہ ہو۔ اور اس قسم کی حدیث ائمہ مجتہدین کی کسی دلیل میں نہیں ملے گی۔ تو یہ امر واضح ہو گیا کہ کوئی امام حدیث ضعیف کو دلیل نہیں بناتا تاؤفتیکہ اس کی روایت کے طرق کثیر نہ ہوں۔ اور یہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کی طرف سے جو کچھ جواب دوں گا وہ محض بینہ کی صفائی اور ان کے ساتھ حسن ظن کی وجہ سے نہ دوں گا بلکہ آپ کے اصحاب کے اقوال کے دلائل اچھی

طرح تفتیش اور تتبع کرینے کے بعد جواب لکھوں گا۔ اور میری کتاب ”المنہج المبین فی بیان ادلة مذاہب
المجتہدین“ میں مضمون پر اچھی طرح حاوی ہے کیونکہ میں نے اس میں تمام مذاہب کے خواہ مذہب مستعملہ
ہوں یا مذہب متروکہ و ذائل جمع کئے ہیں اور اس وقت تک نہ مجھے کچھ سلوک و تصوف سے محبت تھی اور نہ میں شریعت
کے اس سرچشمہ پر واقف ہو چکا تھا جس سے تمام مجتہدین اور ان کے مقلدین کے اقوال متفرع ہوتے ہیں۔ اور
اللہ تبارک و تعالیٰ کا بڑا احسان ہوا کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ کی تینوں مسندوں کے صحیح نسخوں کا جن پر حفاظ حدیث کے
دخخل ہیں اور سب سے آخر حافظ دمیاطی کا نام ہے۔ خوب مطالعہ کر لیا۔ ان میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ امام
صاحب حدیث کی روایت نہیں کرتے مگر ان تابعین سے جو عدالت اور ثقاہت میں ممتاز ہیں۔ اور یہ شہادت رسول
اکرم ﷺ خیر قرون میں داخل ہیں۔ مثلاً اسود، علقمہ، عطاء، عکرمہ، مجاہد، کھول، حسن بصری اور ان کے امثال رضی اللہ
عنہم اجمعین۔ تو جس قدر راوی امام صاحب اور رسول خدا ﷺ کے مابین ہیں وہ سب ثقہ اور عادل اور عالم اور خیر
ناس میں سے ہیں۔ نہ ان میں کوئی کاذب ہے اور نہ دروغل کوئی کے ساتھ تھم کیا ہوا ہے۔ اور کیا چیز مانع ہے تم کو ان
حضرات کی عدالت کے اعتراف سے جن سے احکام دینیہ حاصل کرنے میں ابوحنیفہؒ جیسا شخص راضی ہے جس کے
تقویٰ اور پرہیزگاری اور امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے اوپر شفقت کی کچھ انتہا نہیں۔

اور ہم کو صحیح خبر پہنچی ہے کہ ایک دن امام ابوحنیفہؒ سے اسود اور عطاء اور علقمہ کی بابت دریافت کیا گیا کہ ان
میں سے کس کو فضیلت ہے تو آپ نے جواب دیا کہ قسم ہے پروردگار کی کہ جب ہم ان حضرات کے نام لینے کی بھی
قابلیت ہی نہیں رکھتے تو ہم ان کے درمیان کسی کی فضیلت کس طرح سمجھ سکتے ہیں۔

علاوہ بریں یہ بات ہے کہ ہر راوی تمام مجتہدین اور محدثین کے راویوں میں سے جس طرح وہ قابل
تعدیل ہے اسی طرح وہ جرح کی قابلیت رکھتا ہے۔ ماسوا صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے۔ علی ہذا القیاس بعض کے
نزدیک تابعین بھی۔ کیونکہ بعض کے اندر حافظ نہیں۔ اور بعض معصوم عن الخطا نہیں۔ مگر چونکہ علماء رضی اللہ عنہم شریعت
کے امین قرار دیئے گئے ہیں۔ اور انہوں نے کبھی جرح کو مقدم کیا ہے اور کبھی تعدیل کو۔ تو ہم کو ان کا اتباع لازمی
ہے۔ اگرچہ ہر راوی کو اس صفت کے ساتھ موصوف ہونے کا احتمال ضرور ہے۔ جو دوسرے میں پائی جاتی ہے۔

اور جمہور کے تعدیل کو جرح پر مقدم کرنے اور عدالت کو اصل اور جرح کو طاری قرار دینے کا سبب یہ ہے
کہ تاکہ اکثر احادیث شریعت ضائع نہ ہو جائیں۔ جیسا کہ جمہور کا یہ بھی مقولہ ہے کہ تمام مستور الحال راویوں کے
ساتھ حسن ظن رکھنا بہت بہتر ہے۔ اور جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ کھل کسی راوی میں کلام کرنا اس کی روایت کردہ حدیث
کو اعتبار سے خارج نہیں کرتا بلکہ اس کے حالات کی تفتیش کرنا ضروری ہے۔

اور بخاری و مسلم نے بہت سے ایسے نوگوں کی احادیث کی تخریج کی ہے جن میں علماء نے کلام کیا ہے اس
کی وجہ صرف یہی ہے کہ انہوں نے اولہ شریعہ کے اثبات کو ان کی نفی پر ترجیح دی ہے۔ تاکہ لوگ ان پر عامل ہو کر
مستفید ہوں۔ تو ان کی تعدیل کرنے میں وہ وہ فوائد اور فضائل ہیں جو ان کی جرح کرنے میں نہیں ہیں۔ جیسا کہ

علماء کا اس قسم کے رواقہ کی احادیث کو ضعیف بتانا بھی خالی از فائدہ نہیں۔ اور وہ امت کا ان پر عمل کرنے سے آرام میں رہنا اگرچہ حفاظ حدیث نے اس فائدہ کی نیت نہ کی ہو۔ اس لئے کہ اگر وہ کسی حدیث کو ضعیف نہ کرتے بلکہ تمام احادیث کو صحیح بنا دیتے تو ان پر عمل واجب ہوتا اور اکثر لوگ عمل کرنے سے عاجز رہ جاتے۔ پس اس کو جان لو۔

حافظ حرزی اور حافظ زبلی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں میں سے جن کی احادیث کی شیخان نے تخریج کی ہے باوجودیکہ لوگوں نے ان میں کلام کیا ہے۔ بعض کے نام یہ ہیں:

جعفر بن سلیمان ضعی	حارث بن عبید	ایمن ابن مابل ضعی
خالد بن مخلد قسوطی	سوید بن سعید حدثانی	یونس بن ابی اسحاق السہمی
ابو اویس		

مگر اتنی بات ضرور ہے کہ شیخین کا ایسے لوگوں سے روایت کرنا چند شرائط سے مشروط ہے۔ ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ ان سے صرف اسی حدیث کی روایت کرتے ہیں جس کی متابعت بھی کی گئی ہو اور اس کے دلائل و شواہد بھی ظاہر ہو گئے ہوں۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اس حدیث کی کوئی اصل ضرور ہے۔ تو اگر کسی حدیث میں اس قسم کا کوئی راوی متفرد ہو یا اس کے مخالف کوئی اور حدیث موجود ہو جس کا راوی ثقہ ہو تو اس کو شیخان ہرگز روایت نہ کریں گے۔ جس طرح حدیث ابی اویس جسے مسلم نے اپنی صحیح میں مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے درمیان نصفاً نصی بنائ دیا ہے (آخر حدیث تک) تو اس حدیث میں مسلم کی شرط موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ابی اویس راوی اس حدیث کا تہا روایت کرنے والا نہیں ہے۔ بلکہ اس کو دوسرے ثقات نے بھی روایت کیا ہے۔ مثلاً امام مالک، شعبہ، ابن عیینہ وغیرہ رضی اللہ عنہم نے۔ تو گویا حدیث کی متابعت پائی گئی۔

حافظ زبلیؒ اور دمیاطی کا قول ہے کہ اس علت کا حفاظ حدیث میں بڑا رواج ہو گیا ہے۔ بالخصوص اس کو جس نے صحیح مسلم اور صحیح بخاری دونوں کی خوب چھان بین کی ہے۔ جیسے ابو عبد اللہ حاکم کہ وہ اکثر جگہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث شیخین کی شرط کی بنا پر صحیح ہے یا ان دونوں میں سے ایک کی شرط کی بنا پر۔ حالانکہ اس میں یہ علت موجود ہے اس لئے کہ یہ کچھ ضرور نہیں کہ ہر وہ حدیث جس کے راوی سے صحیح میں احتجاج کیا گیا ہو وہ صحیح ہو۔ جب یہ ہے کہ راوی کے صحیح نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم اس راوی کی جس قدر احادیث پاویں وہ سب کی سب صحیح کی شرط کی بناء پر صحیح ہی ہوں۔

کیونکہ احتمال ہے کہ شاید اس حافظ حدیث کی شرائط اس حدیث میں موجود نہ ہوں۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ کیونکہ سوائے اس کتاب صحیح والوں کے اور کسی نے اپنے نزدیک ان شروط کا لحاظ نہیں کیا۔ (اجنبی)

مذکورہ بالا تقریر سے واضح ہو گیا کہ ہم کو ہر اس راوی کی حدیث کو ترک کر دینا جائز نہیں جس کے بارے میں علماء نے محض کلام ہی کیا ہو۔ کیونکہ کبھی اس کی متابعت موجود اور اس کے شواہد ظاہر ہوتے ہیں۔ اور وہ بے اصل

نہیں ہوتی۔

البتہ وہ حدیث جس کا راوی منفرد ہو اور ثقاہت نے اس کے خلاف کوئی اور حدیث بیان کی ہو اور اس کے شواہد بھی موجود نہ ہوں تو اس حدیث کا ترک کرنا جائز ہے اور اگر ہم ہر اس راوی کی حدیث کے ترک کرنے کا عام دروازہ کھول دیں جس میں علماء نے محض نکتہ چینی ہی کی ہو تو شریعت کے مہم بالشان احکام ضائع ہو جائیں۔ جیسا کہ گذرا۔

جب یہاں تک بات کو طول ہو گیا تو یہ مقصود حاصل ہو گیا کہ تمام مجتہدین کے مقلدین پر واجب ہے کہ وہ تمام ان اولیٰ مذاہب کے راویوں کے ساتھ حسن ظن رکھیں جو ان کے مذہب کے مخالف ہیں اس لئے کہ ان کی تمام روایات شریعت کے دونوں مرتبوں تخفیف و تشدید سے خارج نہیں ہیں۔

اور تاج الدین یحییٰ نے ”طبقات کبریٰ“ میں بیان کیا ہے جس کی بعینہ عبارت نقل کی جاتی ہے:

”اے سید مجاہد راستے کے طلبگار تیرے لئے مناسب ہے کہ تو تمام گذشتہ ائمہ کے ساتھ ادب کا راستہ اختیار کر لے۔ اور ان کے اندر جس نے کچھ کلام کیا ہو اس کلام کی جب تک کوئی واضح دلیل نہ ہو اس وقت تک اس کی طرف برگز متوجہ نہ ہو۔“

پھر اگر تو اس کلام کی تاویل اور کوئی صورت اس کے ساتھ حسن ظن کی حتیٰ المقدور پیدا کر سکتا ہو تو کر ورنہ تو ان کی باہمی نزاعات سے گریز اور پہلو چمی کر۔ کیونکہ تو ایسے مشاغل کے واسطے نہیں پیدا کیا گیا ہے بلکہ تو مقاصد دینیہ کی بجا آوری میں مشغول رہنے کیلئے پیدا کیا گیا ہے۔ (آگے کہتے ہیں) کہ میرے نزدیک طالب رشد و ہدایت اس وقت تک دانا اور عقلمند ہے کہ جب تک ان واقعات میں کھود کرید نہ کرے جو اماموں کے آپس میں وقوع پذیر ہوئے ہیں ورنہ قلب میں کدورت اور چہرہ پر سیاهی آ جانے کا اندیشہ ہے۔

تو اپنے آپ کو بچاؤ اور پھر بچاؤ ان امور سے جو امام ابوحنیفہؒ اور امام سفیان ثوریؒ کے درمیان اختلاف پیش آئے ہیں۔ یا امام مالکؒ اور امام ابی ذہبؒ یا احمد بن صالحؒ اور حمیصؒ یا احمد بن حنبلؒ اور محاسی کے مابین ظاہر ہوئے ہیں۔ اسی طرح شیخ عز الدین ابن عبد السلامؒ اور شیخ تقی الدین صلاح کے زمانہ تک جو جو باہمی نزاعات صادر ہوئے ہیں ان سے گریز کرو ورنہ اگر ان میں کرید کرو گے تو تمہاری ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ کیونکہ یہ گروہ کا گروہ عالم ہے اور ان کے ہر قول کا ایک محمل ضرور ہے جس کو ان کے سوا کوئی اور نہیں سمجھ سکتا۔ تو ہم کو سوا اس کے کہ ہم ان سے راہی رہیں۔ اور ان کے مکالمات میں سکوت کریں جیسا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے باہمی مکالمات میں سکوت کرتے ہیں اور کچھ نہ کرنا چاہئے۔

(پھر کہتے ہیں) کہ شیخ عز الدین بن عبد السلام فرماتے ہیں کہ جب تم یہ سنو کہ فلاں امام نے اپنے ہم عصر دوسرے عالم کا بد اخلاقی کیا ہے تو اس کی وجہ اس امام کا اپنے ہمعصر کے کلام میں اس بات سے ذرا ہے کہ کہیں کوئی شخص اس کی مراد کے خلاف نہ سمجھ لے۔ بالخصوص علم عقائد میں۔ کیونکہ اس علم میں کلام کرنا زیادہ دشوار

اور سخت ہے۔

ایک مرتبہ احمد بن حنبلؒ، اسماعیل بن اسحاق سمرانی کے مکان میں پوشیدہ ہو گئے تھے اور حارث مجاشعی مع اپنے اصحاب کے بھی اسی جگہ سویا کرتے تھے۔ جب سب نے عشاء کی نماز پڑھ لی تو وہ سب ذکر میں مشغول ہوئے اور رونا شروع کیا تو امام احمد بھی ان کے ساتھ روئے۔ جب صبح ہو گئی تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ میرے دیکھنے میں ایسے لوگ نہیں آئے اور نہ اس شخص کی مثل علوم باطنیہ میں کسی کا کوئی کلام سنا لیکن بالائے سب اے اسماعیل میں ان کے ساتھ تہاری محبت اس وجہ سے پسند نہیں کرتا کہ مجھے ڈر ہے کہیں تم ان کے کلام کا مطلب وہ سمجھ جاؤ جو ان کی مراد کے خلاف ہے۔ ابن ابی کلاک کا کلام ختم ہوا۔

اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ جو دلیل کسی دوسری دلیل کے منافی اور مخالف معلوم ہوتی ہو تو وہ درحقیقت منافی نہیں ہے۔ بلکہ اس کو وجوب اور استحباب یا تحریم و کراہت میں سے دو حالوں پر محمول کرنا یا ان دونوں حدیثوں میں سے ایک حدیث کو منسوخ کہنا ضروری ہے اس لئے کہ شارع کے کلام میں تناقض ناممکن ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اور جو کہے کہ یہ حدیث کہ

من مس ذكره فليتوصا

جو اپنے پیشاب کا ہوا کو چھو لے وہ ضرور کرے

اس حدیث کے منافی ہے کہ

هل هو الا بضعة منك

نہیں ہے وہ مگر ایک ہڈی تیرا

تو وہ شخص محقق نہیں ہے اس لئے کہ حدیث کس ذکر بڑے بڑے بزرگ اور مقربان درگاہ الہی کے واسطے ہے اور دوسری حدیث بضعة والی عوام کے ساتھ مخصوص ہے۔ چنانچہ اس کا منسل بیان اس جگہ آ جائے گا جہاں ائمہ کے کلام کی توجیہات بیان کی جائیں گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ

(اگر کوئی سوال کرے) کہ جب تم کہتے ہو کہ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں کوئی دلیل ضعیف نہیں ہے۔ کیونکہ آپ کے اور رسول خدا ﷺ کے درمیان سلسلہ روایت صحابہ اور تابعین رضی اللہ عنہم کا ہے اور وہ سب کے سب جرح قدح سے صحیح و سالم ہیں۔ تو پھر کیا وجہ ہے جو بعض حفاظ احادیث نے امام صاحب کی بعض دلیلوں کو ضعیف کہا ہے۔ اور تمہارے پاس اس کا کیا جواب ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ ہم پر واجب ہے کہ جن راویوں کی وجہ سے حفاظ نے حدیث کو ضعیف بتلایا ہے ان سے وہی راوی مراد لیں جو امام ابوحنیفہؒ کی وفات کے بعد اس حدیث کے روایت کرنے والے پیدا ہوئے ہیں۔ اور انہوں نے امام صاحب کے طریق روایت کے علاوہ دوسرے طریق کو اختیار کیا ہے۔ کیونکہ انہوں اماموں کی

مسندوں میں جس قدر احادیث موجود ہیں وہ سب صحیح ہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ صحیح نہ ہوتیں تو وہ ہرگز ان سے استدلال نہ کرتے۔ اور امام صاحب سے پیچھے کی مسند میں کسی راوی کا کاذب یا دروغ سے مہم ہونا کوئی نقص نہیں پیدا کرتا۔ ہمارے واسطے اس حدیث کی صحت کی دلیل یہ ہی کافی ہے کہ مجتہدین نے اس سے استدلال کیا ہے۔ اور اس حدیث پر عمل کرنا ہمیں شبہ ہی واجب ہے کہ جب کوئی اور اس حدیث کو روایت نہ کرے۔ اس بار یک بات کو جس کی میں نے تنبیہ کی ہے ذرا غور سے ملاحظہ کرو۔ کیونکہ انشاء اللہ یہ بات کسی اور محدث کے کلام میں نہ پاؤ گے۔

اور تم کو چاہئے کہ امام صاحب کی تینوں مسندوں کے مطالعہ سے قبل ہرگز ان کی کسی دلیل کی تضعیف پر جرات نہ کرو۔ البتہ جب ان کا مطالعہ کرو اور ان میں اس حدیث کو نہ پاؤ جو امام صاحب کے کسی مسئلہ کی دلیل ہے تب تضعیف کر سکتے ہو۔ اور اس بات کا بھی تو احتمال ہے کہ جس شخص نے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے اولیٰ کو ضعیف بتلایا ہے اس کا یہ مطلب ہو کہ امام صاحب کے اصحاب کا مذہب جس کو انہوں نے امام صاحب کے بعد پیدا کیا ہے اور امام موصوف کے کلام سے اس کو سمجھا ہے ضعیف ہے۔ اگرچہ یہ اس کی حقیقت مذہب سے ناواقفیت کی دلیل ہے اس لئے کہ درحقیقت مذہب وہ ہے جس کا امام نے خود قول کیا ہو۔ اور عین حیات میں کبھی اس سے رجوع نہ ثابت ہو، نہ وہ جو امام کے کلام سے مفہوم ہوتا ہو جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور یہ ناواقفیت کچھ عوام ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ بہت سے طالب علم اس مرض میں گرفتار ہیں کہ وہ امام کے شاگردوں کے مذہب کو امام کا مذہب بتا دیتے ہیں۔ حالانکہ اس خاص مسئلہ میں خود امام کا کوئی بھی قول نہیں ہوتا۔ لیکن ان کی یہ حرکت گفتگو میں تقویٰ اور احتیاط نہ ہونے کی دلیل ہے۔

اور علماء کا ارشاد ہے کہ ہر قول کو خاص اس کے قائل ہی کی طرف نسبت کرتا کہ علماء کو اس میں غور کرنے کا موقع ملے۔ اور اس کی تعین نسبت کی وجہ سے وثوق اور اعتماد حاصل ہو۔ علم کی برکت اور اس کے قوی ہونے کی دلیل ہے۔ برخلاف اس کے کہ یوں کہہ دیا جائے کہ بعض علماء نے یہ کہا ہے کیونکہ یہ نسبت ناقص ہے۔ پھر بعض عالم ایسے ہیں جن کے کلام کو خدا تعالیٰ نے مقبول عوام بنایا اور بعض ایسے کہ جن کے کلام کو مقبولیت عنایت نہیں فرمائی۔ چنانچہ لوگ اس میں نکتہ چیں کرتے ہیں۔

اب میں امام ابو حنیفہؒ کے اولیٰ کی صحت تم پر خوب ظاہر کر چکا اور یہ بھی ثابت کر چکا کہ جتنی روایات سے امام اعظمؒ نے استدلال کیا ہے وہ سب خیانتا بعین سے مروی ہیں۔ اسی وجہ سے آپ کی مسند میں کوئی راوی ایسا نہیں ہے جو کبھی بھی دروغگوئی سے سہم ہوا ہو۔ اور اگر کسی دلیل کو امام موصوف کی ضعیف کہا جائے تو یہ ضعف صرف ان راویوں کے ضعف کی وجہ سے ہوتا ہے جو آپ کی وفات کے بعد آپ کی مسند کے درجہ تحتانی میں ہیں۔ اور اس سے اس دلیل میں کوئی نقص لازم نہیں آتا جس کو امام صاحب نے اختیار کیا ہو اور آپ سے ابتداء کر کے رسول خدا ﷺ تک جملہ راویوں کا ملاحظہ کیا جائے۔

اسی طرح امام موصوف کے اصحاب کے اولیٰ میں کہہ سکتے ہیں کہ ان میں سے کسی نے ایسی ضعیف حدیث

سے استدلال نہیں کیا جو خبر واحد ہو۔ اور سوائے ایک طریق کے دوسرے طریق سے کبھی روایت نہ کی گئی ہو۔ چنانچہ ہمارا تتبع اس کی پوری شہادت دیتا ہے۔ بلکہ جب وہ کبھی استدلال لاتے ہیں تو یا تو حدیث صحیح سے یا حسن سے یا ایسی ضعیف حدیث سے جس کی روایت کے طریقے کثیر ہوں اور کثرت طرق کی وجہ سے حسن کے درجہ تک پہنچ گئی ہو اور یہ بات کچھ ایسی نہیں ہے جو امام صاحب ہی کے اصحاب کے ساتھ مخصوص ہو۔ بلکہ اس میں تمام مذاہب شریک ہیں۔ چنانچہ پہلے مذکور چکا ہے۔

جب تم خوب سمجھ چکے تو یاد رکھو کہ پھر امام ابو حنیفہ اور ان کے کسی آدمی سے ہرگز تعصب مت کرو۔ اور اپنے آپ کو ان لوگوں کی تقلید سے محفوظ رکھو جو امام صاحب کے حالات اور ان کے تقویٰ اور دینی احتیاط سے نادانف ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ امام صاحب کے اوزن ضعیف ہیں۔ تم ان کی تقلید سے اس قول میں ان کے شریک نہ ہو جانا ورنہ تمہارا حشر خسارہ یا ب لوگوں کے ساتھ ہوگا۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ ان کے دلائل کا تتبع کرو جس طرح ہم نے کیا ہے تاکہ تم کو معلوم ہو جائے کہ امام صاحب کا مذہب نہایت صحیح ہے جس طرح بقیہ مجتہدین کے مذاہب درست ہیں۔ رضی اللہ عنہم اجمعین۔

اگر تمہاری یہ خواہش ہے کہ تم ان کے مذہب کی صحت اس طرح دیکھ لو جس طرح ابراہیم نے کے وقت آفتاب تاباں دو پہر کو صاف و بے لاگ نظر آتا ہے۔ تو صبر چاہئے کہ علم و عمل میں اللہ والوں کا سا اخلاص پیدا کرو۔ تاکہ پھر تم کو شریعت کا وہ چشمہ نظر آنے لگے۔ جس کا ہم شروع کتاب میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور تمام مذاہب مجتہدین کو اس سے متفرق ہوتے ہوئے اس طرح دیکھنے لگو کہ کوئی مذہب بہ نسبت دوسرے مذہب کی اس سے زیادہ نزدیک نہ ہو۔ بلکہ تمام مذاہب چشمہ سے قرب و بعد میں علی السوہ ہوں۔ پس خدا تعالیٰ اس شخص پر رحم فرماویں جو تمام ائمہ اور ان کے مقلدوں کے ساتھ ہمیشہ ادب کا لحاظ رکھتے ہو۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے ان کو بندوں کا پیشوا بنایا ہے۔ اس لئے کہ وہ سب مذاہب رہنما اور جنت کی طرف لے جانے والے ہیں۔ اور عنقریب وہ زمانہ آنے والا ہے کہ وہ شخص جو ائمہ کے ساتھ ادب کے لحاظ کو واجب سمجھتا ہے ان کے سامنے فرحت و سرور کے ساتھ کھڑا ہوگا۔ اور ان میں سے ہر ایک اس کے ہاتھ کو پکڑ کر شفاعت کرانا چاہے گا۔ برخلاف اس شخص کے جو ان کی شان میں بے ادبی سے پیش آتا ہے۔ کیونکہ اس کی جیسی کچھ درگت وہاں بنے گی وہ جان لے گا۔



فصل امام صاحب کے متعلق اس گمان کی تردید کہ آپ کے مذہب میں احتیاط کم ہے

اس کے اندر اس شخص کے قول کا ضعف ثابت کیا جائے جو کہتا ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے مذہب میں احتیاط کم ہے۔

جاننا چاہئے کہ یہ اس شخص کا قول ہے جو امام ابو حنیفہؒ سے تعصب رکھتا ہے اور علم کے چمکے سے بے بہرہ ہے۔ کیونکہ میں نے بحمد اللہ تعالیٰ امام صاحب کے مذہب کی خوب چھان بین کی ہے۔ چنانچہ میں نے اس میں انتہاء درجہ کی احتیاط اور اعلیٰ درجہ کے تقویٰ کو ملحوظ پایا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام حکم کی ایک مفت ہے اور امام صاحبؒ کے تقویٰ اور دینی احتیاط اور ان کے خدا تعالیٰ سے بے حد خائف ہونے پر جمیع علماء خلف اور مصلح کا اجماع ہے تو ضرور ہے کہ آپ کے اقوال بھی آپ کی ذاتی حالت پر دائر ہوں گے۔

علاوہ بریں یہ امر ہے کہ ہر امام نے اگر کسی امر میں تشدید کا لحاظ کیا ہے تو ضرور دوسرے امر میں تخفیف کو ملحوظ رکھا ہے۔ تاکہ امت رسول خدا ﷺ پر بارگراں نہ پڑ جائے جیسا کہ ان تمام کے مذاہب پر عبور کرنے سے خوب واضح ہو جاتا ہے۔ تو اگر بالفرض امام ابو حنیفہؒ کے کسی قول میں احتیاط کی قلت ہو بھی تو اس سے متعجب نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ تو دوسرے مذاہب میں بھی پایا جاتا ہے۔ اگر تم کو اس قول میں بھی کچھ شبہ ہو تو تمام ابواب فقہ میں کتاب الطہارت سے لے کر آخر ابواب فقہ تک استحان کر کے دیکھ لو۔ انشاء اللہ تعالیٰ میرے قول میں ذرا بھی خلاف نہ پاؤ گے۔ بالخصوص اموال اور بضعوں میں۔ کیونکہ ان کے اندر اگر نام مشتری کی جانب سے احتیاط کا لحاظ کرے تو بائع کی جانب سے بے احتیاطی ہوتی ہے اور برعکس۔ اور اگر زوج کی طرف سے احتیاط کا اعتبار کر کے وقوع طلاق کا قائل ہوتا ہے تو دوسرا شخص جو بعد میں اس مطلقہ سے نکاح کرے گا اس کے اعتبار سے بے احتیاطی ہوتی ہے اور برعکس۔ علیٰ ہذا القیاس تمام وہ مسائل جن میں ائمہ کا باہمی خلاف ہے۔

اب یہ بات بھی قابل غور ہے کہ شخص مذکور نے امام صاحبؒ کی جانب سے جس امر کو قلت احتیاط بتلایا ہے وہ حقیقت میں قلت احتیاط نہیں ہے بلکہ وہ بہ اجماع رسول خدا ﷺ امت محمدیہ پر تسہیل اور تسہیر ہے۔ کیونکہ آنجناب رسالت مآب کا ارشاد ہے کہ

يسروا ولا تعسروا

یعنی آسانی کر دوشواری نہ ڈالو

مطلب یہ ہے کہ ہر اس امر میں جس کے اندر شریعت نے کوئی تصریح نہ کی ہو اور نہ جس کی شریعت نے تصریح کر دی ہے اس کے اندر تو کبھی کسی پر دوشواری اور مشقت ہو ہی نہیں سکتی۔ تو اس میں بھی شریعت کے دونوں مرتبے تخفیف و تشدید کے جاری ہیں۔

اور ظلم بن مصرف اور ان کے والد اور سفیان ثوری وغیرہ تو اس کو بھی مذموم جانتے ہیں کہ علماء کے درمیان اختلاف کا لفظ استعمال کیا جائے۔ اسی وجہ سے ان کا قول ہے کہ یوں نہ کہو کہ فلاں مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے بلکہ یہ کہو کہ علماء نے اس امر میں وسعت بخشی ہے۔ کیونکہ ضد تعالیٰ فرماتا ہے کہ دین کو قائم کرو اور اس میں ہرگز اختلاف نہ کرو۔ (یعنی)

پس ہر مقلد پر واجب ہے کہ وہ مجتہد کے کسی قول پر مقرر نہ ہو۔ خواہ اس میں اس نے تشدید کی ہو یا تخفیف۔ کیونکہ وہ قواعد دین سے تو خارج نہیں ہے اور نہ میزان کے دونوں مرتبوں سے جس میں تمام مجتہدین اور مقلدین کے اقوال مجتمع ہیں وہ تو نیا ہر ہے۔ اسی طرح اس مقلد پر بھی واجب ہے کہ اس بات کا پختہ عقیدہ رکھے کہ وہ امام خواہ اس نے تخفیف کی ہو یا تشدید پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہے۔ اور یہ عقیدہ اس وقت تک ضروری ہے کہ جب تک وہ مقلد شریعت مطہرہ کے اس چشمہ سے دائف نہ ہو جائے جس سے علمائے شریعت کے تمام اقوال متفرع ہوتے ہیں۔

اور اہل کشف کا اس پر اتفاق ہے کہ امت سے رفع حرج (تنگی دور کرنا) ان پر تنگی واقع کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ رفع حرج ہی تمام مقاصد کا اصل مقصد ہے۔ مخلوق کی جنت میں اسی رفع حرج پر انتہا ہوگی۔ کیونکہ وہ اس کے اندر جہاں چاہیں گے ٹھکانا بنائیں گے۔ اور کسی پر کوئی روک ٹوک نہ ہوگی۔ اور نہ کوئی تنگی۔ بلکہ آزاد ہوں گے۔ برخلاف دنیاوی حال کے۔

والحمد لله رب العالمین



فصل بعض ان لوگوں کا ذکر جو امام صاحب کی تعریف میں بہت بڑے ہوئے ہیں اور آپ کی وسعت علمی و تقویٰ و کثرت عبادت کا بیان

اس کے اندر بعض ان لوگوں کا ذکر ہوگا۔ جو تمام ائمہ کے مابین امام ابوحنیفہؒ کی تعریف میں بہت زیادتی کرتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی وسعت علمی اور کثرت عبادت اور آپ کے پاکدامن ہونے اور امت پر وسعت کے خیال رکھنے کا بھی ذکر کیا جائے گا۔

امام ابو جعفر شیزاماری شفیقؒ ملجی سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتے تھے کہ امام ابوحنیفہؒ اور عمارتیں سے تھے۔ اور سب سے بڑے عالم اور سب سے زیادہ عبادت گزار اور سب سے زیادہ اکرام کرنے والے اور سب سے زیادہ دین میں محتاط اور دین خداوندی میں قول بالرائے سے سب سے زیادہ دور باش تھے۔ اور آپ کا دستور تھا کہ کسی مسئلہ علمی کو اس وقت تک وضع اور ثبت نہیں فرماتے تھے کہ جب تک اس کی وجہ سے اپنے اصحاب کو جمع کر کے ایک مجلس نہ منعقد کر لیتے۔ اور پھر سب کی رائے اس مسئلہ کے موافق شریعت ہونے کی شہادت نہ لیتے تب امام ابو یوسف وغیرہ کو حکم دیتے تھے کہ اس مسئلہ کو فلاں باب میں درج کرو۔ (انجلی) اور اس کا مفصل بیان پہلی فصلوں میں گذر چکا ہے۔

اب تم اسے صاحبو! اس بابرکت امام کے زہد اور اس امر کو ملاحظہ کرو کہ وہ خدا تعالیٰ سے کس قدر ڈرتے تھے اور شریعت میں کسی ایسے امر کی زیادتی سے کس قدر احتیاط کرتے تھے جو شریعت کے خلاف ہو۔

امام موصوف القدر نے اپنی اس سند کے ساتھ جو ابوالانیم ابن مکرّم مخزومیؒ تک پہنچتی ہے یہ روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے اپنے تمام زمانہ عمر میں کوئی شخص عبادت گزار اور زہد و متورع اور عالم امام ابوحنیفہؒ سے زیادہ نہیں دیکھا۔

اور امام شیزاماری عہد اللہ بن مبارک سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا میں کوفہ میں گیا اور وہاں جا کر وہاں کے باشندوں سے دریافت کیا کہ تمہارے شہر میں سب سے بڑا عالم کون ہے؟ تو تمام نے بالاتفاق جواب دیا کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ۔ پھر میں نے کہا کہ سب سے زیادہ متقی کون ہے؟ تو انہوں نے جواب امام صاحبؒ ہی کا

ام گرامی بتلایا۔ میں نے دریافت کیا اچھا تمہارے شہر میں سب سے زیادہ عبادت گزار اور علمی مشاغل سے دلچسپی رکھنے والا کون ہے؟ انہوں نے جواب میں امام صاحب ہی کو بتلایا۔ غرض میں جس عمدہ خصلت اور خلق والے آدمی سے سوال کرتا گیا وہ جواب میں یہی کہتے گئے کہ ہم امام صاحب کے سوا کسی اور میں نہیں پاتے۔

اور شفیق بلخی امام صاحب کی بے حد تعریف کیا کرتے تھے اور بھرے مجمع میں لوگوں کے منہ پر یہ کہا کرتے تھے کہ کون شخص ہے جو تقویٰ میں ابوحنیفہؒ کی برابری کر سکتا ہے۔ جس کے تقویٰ اور احتیاط کی یہ حالت تھی کہ اگر کوئی آپ سے کپڑا خرید کر لے جاتا اور اس کی قیمت اپنے غلہ میں ملا دی ہوتی تو اتفاق سے کبھی کپڑا واپس کرنے مانتا تو اس کو واپس کر لیتے اور اس شخص کو تمام غلہ اٹھا کر دیدیتے اور فرمادیتے کہ چونکہ تیرے درہم غلہ میں مل جانے کی وجہ سے متعین نہیں رہے اس لئے یہ تمام لے جا اور میں تجھ سے اس کا نہ دنیا میں عویدار ہوں گا اور نہ آخرت میں طلب گار۔ ہم نے آج تک ایسا تقویٰ کسی کا نہیں دیکھا سوائے امام ابوحنیفہؒ کے۔

اور امام شیراماریؒ نے یہ بھی روایت بیان کی ہے کہ ایک مرتبہ امام اعظم کوئی نے ریشمی کپڑوں کے فروخت کرنے کا ایک شخص کو وکیل بنادیا اور چونکہ ان میں ایک کپڑا عیب دار تھا اس لئے اس وکیل کو ہدایت کردی کہ تو جب اس کپڑے کو فروخت کرنے لگے تو اس کا یہ عیب ضرور ظاہر کر دینا۔ اتفاقاً امر کہ اس نے وہ کپڑا فروخت کر دیا اور عیب بتلایا اسے یاد نہ رہا اور اس کی قیمت بھی دوسرے کپڑوں کی قیمت میں ملا دی۔ جب وکیل نے امام صاحب سے یہ واقعہ عرض کیا تو اس زمانہ کے پرہیز گار نے تمام کپڑوں کی قیمت اور غلہ کا غلہ ہی فقرہ اور مساکین اور حاجت مندوں اہل جزیرہ پر خیرات کر دیا۔

اور امام شیراماریؒ کا قول ہے کہ ہم کو شفیق بلخیؒ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے قرض دار کی دیوار کے سایہ میں بھی نہیں بیٹھتے تھے اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ میرا اس شخص پر قرض ہے اور آغیاب رسالت مآب ﷺ کا فرمان ہے کہ جو قرض نفع حاصل کرے مقروض سے تو وہ سورا ہے۔ اور اس کی دیوار کے سایہ میں میرا بیٹھنا نفع سے خالی نہیں۔ اس لئے نہیں بیٹھتا۔

اور امام موصوف کے باریک تقویٰ کا اندازہ اس واقعہ سے خوب ہو سکتا ہے کہ ابو جعفر منصور خلیفہ المسلمین نے جب امام صاحب کو فتویٰ دینے سے روک دیا تو ایک دفعہ رات کے وقت آپ کی صاحبزادی نے دریافت کیا کہ کیا وہ خون جو مسوزھوں سے نکلے وضوء کو توڑ دیتا ہے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ صبح کو اپنے بچا حماد سے دریافت کر لیتا۔ کیونکہ میرے امام نے مجھے فتویٰ دینے اور مسائل طلاق سے منع کر دیا اور میں ان لوگوں میں سے نہیں ہونا چاہتا جو پس غیبت اپنے امام کی خیانت کرتے ہیں۔ (اتحالی)

خلیفہ ابو جعفر نے جب آپ کو فتویٰ دینے سے منع کیا تھا تو اس وقت تک وہ آپ کے کلمات علیہ سے واقف نہ ہوا تھا اور نہ آپ کی اس سے ملاقات ہوئی تھی۔

اور ابو نعیم وغیرہ نے امام موصوف سے روایت کی ہے کہ آپ نے پچاس سال برابر صبح کی نماز عشاء کے وضوء سے پرہیز۔ اور رات کو زمین پر پہلو رکھ کر تو کبھی بھی نہیں سوئے۔ البتہ ظہر کی نماز پڑھ کر ایک لمحہ کے لئے بیٹھتے

ہمیں سورج تھے۔

اور یہ روایت ثقات سے پہنچی ہے کہ جب آپ نے قاضی بننے سے انکار کیا تو آپ کے جسم اطہر پر تازیانے لگائے گئے۔ اور پھر آپ کو قید کر دیا گیا۔ آپ نے ان مصائب کو قضا کے اختیار کرنے پر ترجیح دی۔

اور آپ کو قضاء کے اختیار کرنے پر اس وجہ سے مجبور کیا گیا تھا کہ جب آپ کے زمانہ کا قاضی انتقال کر گیا تو خلیفہ نے اپنے شہروں میں ایسے شخص کی تلاش شروع کر دی جس کو قاضی مرحوم کے قائم مقام کیا جاسکے۔ تو امام ابوحنیفہؒ کی علمی روشنی اور کثرت ورع اور آپ کی پاکدامنی اور خوف الہی کی وجہ سے کوئی شخص آپ کے سوا آنکھوں میں نہ پایا۔ اور مشہور یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے قید خانہ ہی میں وفات پائی۔

(مترجم کہتا ہے کہ امام اعظمؒ کے اس جانکاہ سانحہ کے لکھنے وقت میری آنکھوں سے بیساختہ آنسو نکل پڑے۔ مجھے امید ہے کہ روز قیامت مجھ جیسے سیاہ کار پر اسی کی بدولت باری تعالیٰ اپنی رحمت کا چمینادے کر مجھے تمام گناہوں سے پاک کر دے گا۔ ناظرین میرے اور اپنے واسطے خدا تعالیٰ سے اتباع ملت حقنی کی دعا کریں۔) اور جس وقت امام موصوفؒ کو اس کی اطلاع ہوئی کہ ہم نے تمام عناء کی پڑتال کر لی لیکن ہم نے کسی کو امام ابوحنیفہؒ سے زیادہ فقیہ پایا اور نہ زیادہ متقی۔ ان کے بعد پھر سفیان ثوریؒ اور صلہ ابن اشیمؒ اور شریکؒ کا مرتبہ ہے تو امام موصوفؒ نے فراموش فرمایا کہ میں تم سے اندازاً کہتا ہوں کہ میں تو پینا بھی جاؤں گا اور قید بھی کیا جاؤں گا اور پھر بھی قضا کو منظور نہ کروں گا۔ اور سفیان ثوریؒ بھاگ جائیں گے اور صلہ ابن اشیمؒ اپنے آپ کو بیوقوف ظاہر کر کے چھوٹ جائیں گے اور رہے شریکؒ سو وہی اس قضا کے والی ہوں گے۔ چنانچہ واقعہ اسی طرح وقوع پذیر ہوا جس طرح آپ نے فرمایا تھا کیونکہ سفیان ثوریؒ تو جو اندروں کا لباس پہن کر اور ہاتھ میں حصا لے کر بلادین کی طرف نکل گئے اور ہیئت بدل لینے کی وجہ سے کسی نے پہچانا بھی نہیں اور شریکؒ قاضی بنائے گئے اور صلہ ابن اشیمؒ ایک دن خلیفہ کے پاس گئے اور جا کر کہنے لگے کہ اے خلیفہ تیرے پاس گدھے کتنے ہیں اور گھوڑے کتنے ہیں اور آج تو نے کیا کیا کیا؟ خلیفہ نے کہا کہ اس کو یہاں سے لکالو۔ کیونکہ یہ بخون ہے۔

میزاماری کا بیان ہے کہ ہم کو تین حضرات امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ اور صلہ ابن اشیمؒ سے یہ بات پہنچی ہے کہ ان سب نے اپنی تمام عمر شریک کو چھوڑ رکھا اور سب یہ کہا کرتے تھے کہ باوجودیکہ اس کا حیلہ کر کے اس گڑھے سے چھٹکارا پانا ممکن تھا لیکن اس نے ایسا نہ کیا۔ (رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین)

اور امام ابوحنیفہؒ کی امت محمدیہ پر وسعت اور تسہیل کرنے کی نظر اکثر ہیں جو شخص آپ کے اقوال کا تتبع کرے اس کو خوب پتہ لگ سکتا ہے۔ اور ان کا اکثر حصہ اس مقام پر آجائے گا جہاں اقوال انہی کی توجیہات بیان کی جائیں گی۔

(منجملہ انہی کے آپ کا یہ قول ہے کہ ان حماموں کے پانی سے غسل و وضو درست ہے جو گوہر اور مردار کی برہوں سے گرم کئے گئے ہوں)

بدلیں

خود غور کر سکتے ہو کہ اس میں امت پر کس قدر وسعت کر دی ہے۔ برخلاف اس امام کے جو ایسے پانی
سے طہارت حاصل کرنے کو جائز نہیں کہتا بلکہ اس روٹی کے کھانے کو منع کرتا ہے جو نجاست سے پکانی گئی ہو اگرچہ یہ
دونوں قول میزان کے دونوں مرتبوں تحفیف و تشدید کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

اور مجملہ انہی اقوال کے ایک یہ بھی قول ہے کہ مٹی کا وہ برتن جو نجس ہو گیا ہو آگ میں رکھنے سے پاک
ہو جاتا ہے تو اس میں بھی امت پر کتنی آسانی کر دی۔ اور اگر یہ فرمان نہ ہوتا تو نہ مشکوں کا استعمال ہمیں جائز ہوتا اور
نہ لٹوں کا اور نہ برتنوں کا مثلاً رکابی وغیرہ۔ اور نہ مٹی کے بڑے گھڑوں کا اور نہ مٹی کے قووں کا اور نہ بڑے بڑے
موہنوں کا اور نہ نجاست کی راکھ کا جس میں یہ سب برتن بنائے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ ہم کو صحیح خبر پہنچی ہے کہ یہ
سب چیزیں جب تک گوبر سے مخلوط نہ ہوں اس وقت تک آوے میں پک نہیں سکتیں۔ کیونکہ آوے پر ایک جز
دوسرے جز کی روک تھام بغیر گوبر کے نہیں کر سکتا۔ بلکہ ہم نے کہہ کر کے یہاں خود اس کا مشاہدہ کیا ہے اور اگر ایسے
برتنوں کا استعمال حلال ہونے میں لوگ امام ابوحنیفہؒ کی تقلید نہ کرتے تو ان کی زندگی خراب ہو جاتی اور ان کی بہت سی
ضروری حوائج میں نقصان آ جاتا۔

اور میں نے امام صاحبؒ کے اس قول کی دلیل بھی نکالی ہے اور وہ وہ حدیث ہے جو گناہگار مسلمانوں
کے آگ سے پاک ہو جانے کے بارے میں وارد ہوئی کہ وہ لوگ تھوڑے روز و روزِ رخ میں رہ کر جب گناہوں سے
پاک ہو جائیں گے تو جنت میں داخل ہو سکیں گے کیونکہ جنت میں وہی لوگ داخل ہوں گے جو ظاہری اور باطنی ہر
قسم کے میل و کجیل سے صاف و پاک ہوں گے۔ تو بس جس طرح آگ باطنی گناہوں سے پاک کرنے کا آلہ ہے
اسی طرح ظاہری نجاست کا بھی مثلاً سرکین وغیرہ جو برتنوں میں ملایا جاتا ہے ازالہ کر سکتی ہے۔

اگر تم کہو کہ پھر اس شے میں کیا حکم ہے جو اصل خلقت سے نجس ہو جیسے خنزیر کی ہڈیاں اور اس کے باقی
اجزاء جب جلا دیئے جائیں اور جو شخص ان کو اصل خلقت کے اعتبار سے نجس کہتا ہو وہ سوختہ ہو جانے کے بعد کیونکر
طہارت کا قائل ہو سکتا ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ اس قسم کی باتوں کو امام ابوحنیفہؒ کی طرف ہرگز منسوب کرنا مناسب نہیں۔ اس لئے کہ
خنزیر کی نظیر ایسی ہے جیسے کفار کے اجسام جن کو آگ بھی پاک نہیں کر سکتی۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل اقوالِ علماء کی
توجیہات میں آ جائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اس قدر تقریر کے بعد روزِ روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ ہر مکلف پر خدا تعالیٰ کا شکر یہ واجب ہے اس
لئے کہ اس نے امام ابوحنیفہؒ جیسا شخص دنیا میں اس غرض سے پیدا کیا تاکہ وہ خدا تعالیٰ اور اس کے پیچھے
رسول ﷺ کو امت پر آسانی کرنے والا دیکھ کر ان کے اتباع سے خود بھی عاجز نہ رہے اور وسعت و وسعت اور سہولت
ڈالنے نہ پڑتی اور صوابیت۔

اور جس قدر امور ایسے ہیں کہ ان میں شریعت نے امر و نہی کی تصریح نہیں کی بلکہ ان سے سکوت کیا ہے

ان میں امت پر توسیع اور ان کو معافی دینا مقصود ہے اور کسی عالم کو جائز نہیں کہ ایسے امور میں امت کے لوگوں کو پابند عمل کرے۔ اور اگر کسی عالم سے اس کا صدور ہو بھی جائے تو وہ افتاء اور احتیاط پر محمول کیا جائے گا جس طرح رسول خدا ﷺ نے اپنے اہل بیت کی عورتوں کو ریشمی لباس پہننے سے منع فرمایا باوجودیکہ آنحضرت ﷺ سے بالخصوص عورتوں کے واسطے ریشمی لباس کی حلت کا ثبوت ہے۔

اور رسول خدا ﷺ کے بعد علماء ہی شریعت کے امین ہیں۔ تو اگر وہ بعض مسائل کا شریعت سے استنباط کر کے حقوق کو بتائیں تو ان پر کچھ اعتراض نہیں اور خاص کر امام اعظم ابوحنیفہ گو۔ کیونکہ جب آپ تمام اماموں میں بزرگ اور مدوین مذہب کے لحاظ سے مقدم اور سند کے اعتبار سے رسول اکرم ﷺ سے بہ نسبت دوسرے اماموں کے نزدیک ہیں تو ان پر ہرگز کسی شخص کو اعتراض کرنا مناسب نہیں۔ اور ہم کو کس طرح مناسب ہو سکتا ہے کہ ہم آپ پر معترض ہوں جبکہ آپ کی بزرگی اور تبحر علمی اور زہد اور تقویٰ اور پاکدامنی اور عبادت اور خدا تعالیٰ کے سامنے کثرت مراقبہ اور اپنی تمام عمر خدا تعالیٰ سے ڈرتے رہنے پر علماء کا اجماع ہو چکا ہو۔ اگر اس پر بھی کوئی اعتراض کرنے سے باز نہ آئے تو میں خدا تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اس کا سبب سوائے اس کے کہ وہ اپنی قلبی بینائی سے گور ہے اور کچھ نہیں، اس لئے کہ جس قدر راہبوں نے ہم پر توسیع کی ہے وہ سب درحقیقت شارع کی توسیع ہے۔ پھر اگر وہ امر جس میں امام صاحب نے توسیع کی ہے ایسا ہے جس میں شریعت نے کوئی تصریح نہیں کی تو وہ امام صاحب کے نور قلب اور اجتہاد کا ثمرہ سمجھا جائے گا اور جب ایسا بڑا امام جو شدت ورع اور احتیاط دینی کے ساتھ متصف ہو ہم پر مسائل میں توسیع کرے اور پھر ہم اس توسیع کے محتاج بھی ہوں تو پھر کسی عاقل مسلمان کو ان پر اعتراض اور نکتہ چینی کرنا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔ اور پھر اس وقت کہ جب اس کو اس توسیع کی دن اور رات سخت حاجت پڑتی ہو۔ بس اس کو خوب سمجھ لو۔ اس لئے کہ یہ مضمون بہت نفیس ہے۔

اور اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ تم بھی ان لوگوں کے ساتھ دھنسنے چلے جاؤ جو بے علم ہو کر اماموں سے بے پروائی اور روگردانی کرتے ہیں ورنہ تم دنیا اور آخرت میں ٹوٹا پاؤ گے اور

خمسو الدنيا والاخرة

کے مصداق بن جاؤ گے۔ کیونکہ امام صاحب قرآن کریم و حدیث شریف کے پابند اور رائے سے بری ہیں جیسا کہ ہم اس کتاب میں پہلے چند مرتبہ بیان کر چکے ہیں۔ اور جو شخص امام موصوف کے مذہب کی تفتیش کرے گا تو اس میں بہ نسبت دوسرے اماموں کے دینی احتیاط زیادہ پاوے گا۔ اور جو اس کے خلاف کا قائل ہے وہ ان جاہلوں میں سے ہے جو متعصبین ہیں اور باوجود اپنی سمجھ کمزور ہونے کے ائمہ ہدایہ کا انکار کرتے ہیں۔ اور امام اعظم کا دامن اس قسم کی تمام آلائشوں سے پاک ہے بلکہ وہ ایسے منیل القدر امام ہیں جن کی پیروی تمام مذہب کے ختم ہونے تک بھی ہوتی رہے گی۔ جیسا کہ مجھ کو بعض صحیح کشف والوں نے خبر دی ہے اسی طرح ان کے قبضین اور مقلدین جس قدر زمانہ دراز ہوتا جائے گا تعداد میں بڑھتے جائیں گے اور آپ کے اور آپ کے مقلدین کے اقوال

میں اعتقاد کی نمایاں ترقی ہوتی جائے گی۔

اور امام شافعی کا یہ قولی ہم پہلے بیان کر ہی چکے ہیں کہ تمام لوگ فقہ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کی اولاد ہیں اور آپ کے مقلدوں کا راسخ العقیدہ ہونا اس سے خوب واضح ہو سکتا ہے کہ آپ کے بعض مقلدوں کو مارا اور پیٹا گیا محض اس غرض سے کہ وہ کسی دوسرے امام کے مقلد ہو جائیں لیکن انہوں نے ہرگز اس کو منظور نہ کیا اور اس جیسی بات قسم کھا کر کہتا ہوں کہ بیکار نہیں ہو سکتی۔

اور بعض اہل تعصب کا امام صاحبؒ کے اندر کچھ کتبہ چینی کرنا اور ان کو اہل الرائے میں سے بتانا ہرگز ہرگز قابل اعتماد نہیں ہے بلکہ امام موصوفؒ کے متعلق تمام کتبہ چینی اور اعتراض کے کلام اہل تحقیق کے نزدیک زلیات اور لغویات کی مثل ہیں۔ اور اگر ان طعنہ زنوں کا مجتہدین کے اجتہادی اصول کی معرفت میں قدم پڑ چکا ہوتا اور وہ ان کی استنباطات کی باریکیوں کو پا گیا ہوتا تو اس بارے میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کو اکثر مجتہدین پر رتبہ مقدم رکھتا۔ کیونکہ امام صاحب کے مضامین عقول متوسطہ سے غلطی رہتے ہیں برخلاف دوسرے اماموں کے کیونکہ ان کے قرآن کریم اور حدیث شریف سے استنباطی طریقے اکثر ان طلبہ پر ظاہر ہوتے ہیں جو مضامین اور مضامین کے سمجھنے میں قدم زن ہو چکے ہیں۔

اور جب تم کو تمام اماموں کا دین میں رائے سے بری ہونا ظاہر ہو گیا تو ائمہ کے کلام میں سے جس کے ساتھ شرح صدر پاؤ عمل کرنے لگو اگرچہ تم اس کلام کی کتبہ تک نہ پہنچو۔ کیونکہ وہ میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف و تشدید سے تو خارج ہوئیں سکتا۔ اور تم بھی ان دونوں مرتبوں میں سے کسی نہ کسی مرتبے کے اہل ضرور ہو گے۔

اور اپنے آپ کو اس سے دور رکھو کہ کسی مجتہد کے کلام پر عمل کرنے سے توقف کرو۔ کیونکہ انہوں نے کسی قول کی وضع بلا لحاظ دینی احتیاط کے نہیں کی ہے۔ بلکہ اپنے اور امت دونوں کے اعتبار سے احتیاط ملحوظ رکھی ہے اور ہم اماموں کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتے ہیں کیونکہ ائمہ مجتہدین کے درمیان تفریق کرنے والا ایسا ہے جیسا انبیاء علیہم السلام کے درمیان تفریق کرنے والا۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل پہلی فصل میں گذر چکی ہے۔ اگرچہ انبیاء علیہم السلام اور ائمہ رحمہم اللہ میں مرتبہ اور مقام کا تفاوت ضرور ہے۔ کیونکہ علماء انبیاء علیہم السلام کے وارث ہیں اور اپنے اپنے نہایت میں انہی کے قدم بقدم چلے ہیں۔ اور جو شخص اپنی نظر کو وسیع کر کے شریعت کے چشمہ اولیٰ کا لحاظ کرے گا اور ائمہ کے اقوال کے ماخذوں سے واقف ہو جائے گا۔ اور ان تمام کو اس ایک چشمہ سے سیراب ہوتے دیکھ لے گا تو پھر اس کو کسی امام کے قول پر عمل کرنے میں ذرا بھی توقف نہ رہے گا۔ اور ہم بجز اللہ اس کی خوب تحقیق کر چکے ہیں تو میرے نزدیک اس رخصت پر عمل کرنے میں جس کا کوئی امام قائل ہو ہو کوئی توقف نہیں۔ بشرطیکہ اس کی اہلیت پائی جاتی ہو اور جو شخص بطریق کشف اس مقام تک نہیں پہنچا ہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ ائمہ کے متعلق یہ عقیدہ بطور ایمان اور مان لینے ہی کے رکھے اور جس نے مذکور سابق بیان کو اچھی طرح سمجھ لیا ہو گا وہ ہرگز اس عقیدہ کی مخالفت نہ کرے گا کہ تمام ائمہ مسلمین پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔ اور جو شخص اس عقیدہ

میں توقف کرے گا اس کو یہ کہا جائے گا کہ یہ تمام اہام جن کے کلام پر عمل کرنے میں تو توقف کرتا ہے تجھ سے علم میں بھی زیادہ ہیں اور جو کچھ دینی ذخیرہ انہوں نے اپنے مقلدین کیلئے جمع کیا ہے اس میں یقیناً تجھ سے زیادہ متقی اور محتاط ہیں اور اگر تو اپنے زیادہ عالم ہونے کا دعویٰ کرے گا تو تجھ کو مجتوں کہا جائے گا یا دروغ گو۔ اور اس سے بھی کہا جائے گا کہ یہ اقوال جن کو تو ضعیف جانتا ہے وہی ہیں جن کے ساتھ علمائے حنفیہ میں نے فتویٰ دیا ہے اور انہی کو دین سمجھتے رہے یہاں تک کہ عالم فانی سے عالم جاودانی کو رخصت ہو گئے۔

تو اگر تجھ جیسا شخص ان کے مراتب اور مدارک سے ناواقف ہو تو اس سے ان کے علم و تقویٰ میں کچھ نقصان نہیں آسکتا اور یہ بات معلوم ہے کہ تمام علماء اپنی اپنی کتب مؤلفہ میں وہی امور لائے ہیں جن کے لکھنے میں ان کو مشقت برداشت کرنی پڑی ہے اور جن کو اولہ اور قواعد شریعت کی ترازو پر تول لیا ہے اور جن کو ایسا مزین کیا ہے جس طرح سونا اور موتی ہوتے ہیں۔ تو اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ ان کے اقوال میں سے کسی ایسے قول پر عمل کرنے سے تمہارا دل تنگ ہو جس کا ماخذ تمہاری سمجھ میں نہ آیا ہو اس لئے کہ تم بہ نسبت ان حضرات کی عامی ہو اور عامی کا یہ منصب نہیں ہے کہ وہ علماء کا انکار کرے۔ کیونکہ وہ جاہل ہوتا ہے بلکہ تم کو چاہئے کہ علماء کے تمام اقوال پر خواہ وہ مرجوح اور رخصت ہی کیوں نہ ہوں عمل کرو۔ بشرطیکہ اس پر عمل کرنے کی علماء کے نزدیک جو شرطیں ہیں وہ موجود ہوں۔

اور جب تم اپنے نفسوں کو خوب غور سے دیکھو گے تو ضرور ان کو کبار (کیونکہ حسد و بغض، تکبر و مکر اور لوگوں کے ساتھ مذاق اور استہزاء اور ان کی غیبت اور اکل حرام) کا مرتکب پاؤ گے۔ بھلا کمر و ہات صفائے کا تو ذکر کیا، تو کیا جو شخص ایسی حالت رکھتا ہو اس کو اپنے متقی ہونے کا دعویٰ کرنا مناسب ہے؟ تا کہ اپنے تقویٰ کی وجہ سے مجتہد کے کسی ایسے قول پر عمل کرنے سے انکار کرے جس کی دلیل معلوم نہ ہوئی ہو ہرگز مناسب نہیں۔ ایسی حالت میں اس کے انکار کا باعث میں قسم کہتا ہوں کہ جہالت یا جاہلوں کی حمایت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اور اس سے واضح اس کی جہالت کی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ وہ ایسے معاصی کا تو مرتکب ہوتا ہے جن کی حرمت کی دلیل قرآن مجید اور حدیث شریف میں صاف صاف نظر آ رہی ہے اور ائمہ برحق کے کلام میں درج اور تقویٰ ظاہر کرتا ہے۔ اور کیا اچھا ہوتا کہ ہم اس کو ان کبار سے بھی اس طرح نفرت کرتے دیکھتے جس طرح وہ اپنے امام کے سوا دوسرے امام کی تقلید اور اس عالم کے قول سے جو (اس کو کسی اور امام کی طرف منتقل ہو جانے کی ہدایت کرتا ہے) روگردان اور متنفر ہے۔ اور کیا اچھا ہوتا جو اس شخص مذکور کے نزدیک تمام گناہ ایسے ہی قابلِ احترام ہوتے جس طرح ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا یا امام کے کسی ایسے قول پر عمل کرنا جس کی دلیل نہ معلوم ہوئی ہو اور یا ائمہ کے کسی قولی ضعیف پر عمل کرنا۔

ہیں اے صاحبو! جب تک لاعلمی کا پردہ تم سے ہٹ نہ جائے۔ اور شریعت کے اس چشمہ پر مطلع نہ ہو جاؤ جس سے ہر عالم کے اقوال متفرق ہیں اس وقت تک تم پر واجب ہے کہ تمام ائمہ مجتہدین کے کلام کو صحیح جانو۔ جیسا کہ اس کا بالتفصیل بیان اس فصل میں گذر چکا ہے جس میں حسی مثالیں بیان کی گئی ہیں۔ اور جو شخص پہ نظر انصاف اور صحیح عقیدہ کے ساتھ غور کرے گا تو وہ ائمہ کے تمام مذاہب کو قرآن و حدیث سے بنا ہوا پاوے گا۔ جس کا تاثر اور بات وہی دونوں چیزیں ہیں۔ والحمد للہ رب العالمین۔

فصل اس بیان میں کہ علماء بہ حیثیت وارث رسول ہونے کے لئے اجتہاد جہاں چاہیں احکام رکھیں

اس میں محققین کا بیان ہے کہ علماء کے لئے جائز کہ وہ بہ حیثیت وارث رسول ہونے کے بذریعہ اجتہاد جہاں چاہیں احکام موضوع کریں تو جس طرح شارع علیہ السلام کیلئے جائز ہے کہ وہ جس امر کو چاہیں کسی قوم کیلئے مباح کر دیں اور جس امر کو چاہیں دوسری قوم کے واسطے حرام کر دیں۔ اسی طرح علماء کو بھی ایسا کرنا جائز ہے۔ چنانچہ اگر وہ نماز یا بیع وغیرہ کو کسی خاص صورت میں غیر درست اور دوسری صورت میں درست اور صحیح ٹھہرانا چاہیں۔ حالانکہ دونوں صورتوں میں علت متحد ہو تو ٹھہرا سکتے ہیں۔ اس کی نظیر میں علماء کا یہ قول ہے کہ نفاس والی عورت پر غسل واجب ہے۔ کیونکہ نوزائیدہ بچہ بستہ مٹی ہوتی ہے اور جب صرف ہاتھ یا پاؤں عورت سے سا قلم ہو تو اس وقت غسل واجب نہیں کہتے۔ حالانکہ وہ ہاتھ اور پاؤں بھی بستہ مٹی ہے۔ تو اگر کوئی ان کے اس قول پر معترض ہو تو ہم اس کو یہ جواب دیں گے کہ علماء اس کے اندر شارع کے تابع ہیں اس لئے کہ خصائص نبویہ میں رسول خدا ﷺ سے منقول ہے کہ آپ نے اپنے اوپر ان اشیاء کو واجب کر لیا تھا جو دوسروں کے واسطے محض مباح تھیں۔ اور بعض ایسے امور کو اپنے اوپر حرام کر دیا تھا جو دوسروں کیلئے جائز تھے لیکن یہ سب بااجازت خدا سے فرمایا تھا۔ تو چونکہ علماء آپ کے بعد شریعت کے امین ہیں اس لئے کسی کو ان پر اعتراض کی مجال نہیں جس وقت ان کا کلام ابواب فقہ میں باہم مناقض ہو اور دونوں مناقضوں کی علت ایک ہی ہو۔

والحمد لله رب العالمین.

☆.....☆.....☆

فصل ان کتابوں کا بیان جو تالیف میزان سے پہلے مطالعہ کی گئیں

اس کے اندر بعض ان کتابوں کا بیان ہوگا کہ جن کا میں نے اس کتاب (میزان) کی تالیف سے پہلے مطالعہ کیا ہے اور ان کے ذکر سے غرض یہ ہے کہ اگر تم بھی اس کتاب کے مضامین کا بطور ذوق اور دل بستگی کے احاطہ کرنا چاہو تو انہی کتابوں کے دیکھنے میں میری اقتداء کرو اور کسی شے کے ساتھ ذوق پیدا ہو جانا زیادہ دیر پا ہوتا ہے بہ نسبت اس کے صرف جان لینے کے کیونکہ صاحب علم سے علم کا تحلف جائز ہے اور صاحب ذوق سے ذوق کا تحلف جائز نہیں۔

(اگر کوئی کہنے والا یہ کہے) کہ مولف میزان نے محدثین کی تمام احادیث و تراجم و فقہاء کے تمام اصولی مقررہ کس طرح جان لئے جو وہ ان تمام کو میزان کے دونوں مرحلوں تخفیف و تشدید کی طرف رو کر رکھا۔ (تو جواب اس کا یہ ہے) کہ جب وہ شخص ان کتابوں کو دیکھے گا جن کا میں نے مطالعہ کیا ہے اور ان کو یاد کیا ہے اور میں نے ان کی شرحیں بھی پڑھی ہیں تو وہ ضرور مجھے تسلیم کرے گا اور ان کتابوں کے مطالعہ میں جن کا میں ذکر کروں گا میری پیروی کرے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور کل کتابوں کی تین قسمیں ہیں:

اول: متون کو یاد کرنا دوم: ان کی شروح کا پڑھنا

سوم: بعض کتابوں کا خود مطالعہ کرنا اور مشکلات کے وقت علماء کی خدمت میں جا کر حل کر لینا

پہلی قسم:

اس میں ان کتابوں کا بیان ہے جو میں نے اپنے آپ یاد کر کے علامہ کو سنائیں۔ ان میں سے ایک کتاب کتاب العنہاج ہے جس کو علامہ نووی نے تالیف کیا ہے۔ دوسری کتاب ”کتاب الروض“ ہے علامہ ابن المقرئ کی۔ تیسری کتاب ”مختصر المروءہ“ ہے اس کو صرف باب ”قضاء علی الخائب“ تک یاد کیا ہے۔ اور چوتھی کتاب ”جمع الجوامع“ ہے اصول فقہ میں۔

پانچویں کتاب "الفیہ بن مالک" ہے علم نحو میں،
 چھٹی کتاب "تلمیح فی المفتاح" ہے علم معانی اور بیان میں۔
 اور ساتویں کتاب "الفیہ عرفی" ہے علم حدیث میں۔
 اور آٹھویں کتاب "کتاب التوضیح" ہے علم نحو میں جس کو علامہ ابن ہشام نے تالیف کیا ہے۔
 اور نویں کتاب "شاطیہ" ہے علم قرأت میں۔
 اور ان کے سوا اور بھی چند مختصرات ہیں۔

دوسری قسم:

اس کے اندر ان شروع کا ذکر ہے جو میں نے علماء سے پڑھیں۔ چنانچہ یہ جس قدر کتابیں مذکور ہوئیں ان سب کی شروع میں نے علماء سے پڑھی ہیں اور ایک مرتبہ نہیں بلکہ کئی کئی مرتبہ اور پڑھنا بھی اپنی حیثیت کے موافق خوب تحقیق اور تکرار کے ساتھ۔ پس منہاج کی شرح جو شیخ جلال الدین مہلی نے لکھی ہے کتنے ہی شیوخ سے پڑھی اور اس پر جو محمد بن قاضی بخلون نے "تصحیح المنہاج" لکھی ہے وہ بھی اور اس کی باقی اور شرحیں جو مصر میں موجود ہیں دس دس مرتبہ نظر مطالعہ سے گزاریں۔ اور "شرح الروض" خود اس کے مولف قاضی شیخ الاسلام زکریا انصاری سے پڑھی۔ اور ان کی اور مصنفات بھی ان سے پڑھیں۔ جیسے "شرح المنہج" "شرح البہجۃ الکبیر" "شرح التحریر" "شرح التفتیح" "شرح رسالۃ لقشمری" "شرح آداب البعث" "شرح آداب القضاء" اور انہی سے "شرح بخاری" تالیف کردہ امام بخاری اور دوسری "شرح بخاری" مولف شیخ شمس الدین جو جزی اور "کتاب القوت" مولف علامہ ازری اور "القطعة و التکملہ" مولف علامہ زکریا اور "قطعة السبکی علی المنہاج" مولف علامہ شیخ تقی الدین سبکی اور "کتاب التوضیح" مولف بہاؤ الدین ابن السبکی اور "شرح منہاج" مولف علامہ سراج الدین ابن الملقن شافعی اور "شرح التنبیہ" مولف علامہ موصوف اور "الکبیر و الصغیر" جو منہاج کی شرح تقی الدین ابن قاضی شہب نے لکھی ہے بھی پڑھیں۔ اور "شرح روض" شیخ شہاب الدین رملی سے پڑھی اور اس کے ہر سبق پر "شرح روض" اور "خادم" اور "مہنمات" اور "شرح مہذب" وغیرہ کے زوائد لکھتا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ شیخ استاد میرے اس قدر جلد ان چاروں کتابوں مذکورہ کے مطالعہ پر توجہ کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ ان کتابوں کے زوائد اگر تو نہ لکھتے تو مجھے اس کا وہم بھی نہ ہوتا کہ تو نے ان کتابوں میں سے ایک کتاب کا بھی مطالعہ کیا ہوگا۔

اور جس وقت میں شیخ الاسلام زکریا سے ان کی کتاب "شرح روض" پڑھتا تھا تو اسی وقت اس کے تمام ماخذوں اور اصول کا بھی جس قدر ہو سکا مطالعہ کیا اور اس کے تمام قواعد کی عبارات کو بھی لکھا۔ یہاں تک کہ میں اصل کتاب کے تمام ان اصول پر حاوی ہو گیا جن سے ان تمام شرحوں میں مدد لی گئی ہے۔ مثلاً "مہنمات"

”خادم“ ”شرح مہذب“ ”القطعة والتكملة“ ”شرح ابن قاضي شہبہ“ ”الراعي الكبير“ ”البيسط“ ”الوسيط“ ”الوجيز“ ”فتاوى قفال“ ”فتاوى فاضلى حسين“ ”فتاوى ابن صلاح“ ”فتاوى امام غزالي“ وغیرہ اور میں نے اپنے شیخ کو بارہ مسئلے بتلائے جن کی نسبت مشہور ہے کہ وہ ”كتاب الوض“ کے ہیں جو روضہ پر لکھی گئی ہے حالانکہ وہ تمام مسائل کتاب روضہ کے دوسرے بابوں میں مذکور ہیں۔ اور شیخ نے ان کو اپنی شرح سے لاحق کر دیا ہے اور میں نے ان کو بہت سے ایسے مواقع بتلائے جن کی نسبت مشہور تھا کہ وہ علامہ زکشی کے احداث سے اور خادم وغیرہ میں مذکور ہیں۔ حالانکہ وہ شاگردوں کے اقوال ہیں۔ شیخ نے شرح میں ان کی اصلاح کر دی۔

اور ”الفیہ ابن مالک“ کی اکثر شرح میں نے پڑھی ہیں۔ مثلاً ”شرح ابن المصنف“ ”شرح الاعشى و البصير“ ”شرح ابن ام قاسم“ ”المکودی“ ”شرح ابن عقيل“ ”شرح اشعوني“ اور ایک ایک دفعہ میں پڑھیں بلکہ شیخ شہاب الدین حسامی وغیرہ سے کئی کئی مرتبہ ان کے پڑھنے کا موقع ملا اور انہی سے ”شرح توضیح“ ”مولفہ شیخ خالد اور“ ”كتاب المعنى“ اور اس کے حواشی وغیرہ پڑھے۔

اور شیخ شہاب الدین رفی سے ”الفیہ عراقی“ کی شرح جس کو خود مولف الفیہ نے تالیف کیا ہے کئی مرتبہ پڑھی۔ اور شیخ امین الدین خطیب جامع غفری سے ”الفیہ عراقی“ کی وہ شرح پڑھی جس کو علامہ سخاوی نے تالیف کیا ہے۔ پھر میں نے اس کا اختصار بھی کیا ہے اور انہی شیخ موصوف سے ”الفیہ عراقی“ کی دونوں شرحیں جو علامہ جلال الدین سیوطی اور شیخ زکریا نے تالیف کی ہیں ایک ایک مرتبہ پڑھیں۔ اور انہی سے ”علوم الحديث“ ”مولفہ ابن الصلاح اور“ ”مختصر النووي“ بھی پڑھیں اور شیخ نور الدین محلی سے ”شرح جمع الجوامع“ ”مولفہ شیخ جلال الدین محلی اور“ ”حاشیہ جمع الجوامع“ ”مولفہ علامہ ابن ابی شریف پڑھیں۔ اور یہ دونوں کتابیں پڑھنے کے زمانہ میں اس قدر زبانی یاد کرتا تھا کہ میں اپنے مکان کو لپٹا رہتا تھا اور شیخ نور الدین سے ان کو پڑھتا بھی رہتا تھا اور کتاب انہی کے ہاتھ میں رہتی تھی۔ اور شیخ موصوف میرے اس قدر جلد یاد کر لینے اور اس قدر عمدہ مطالعہ سے حیران تھے۔

اور شیخ عبدالحق سباطی سے کتاب ”عصہ“ اور اس کے ”حواشی“ پڑھے اور علامہ شیخ ملا علی گنجی سے ”باب المقرفہ“ میں کتاب ”مطلون“ اور اس کا ”مختصر“ اور اس کے ”حواشی“ پڑھے اور شیخ نور الدین جارحی وغیرہ سے ”شرح شاطبیہ“ ”مولفہ علامہ سخاوی اور دوسری شرح مولفہ علامہ ابن القاصح وغیرہ پڑھی۔ اور میں نے کتب تقاسیر اور اصول تفسیر میں سے شیخ الاسلام شیخ شہاب الدین شہنشی سے ”تفسیر امام بغوی“ پڑھی ہے اور شیخ الاسلام زکریا سے ”تفسیر کشاف“ اور اس کے حواشی اور ”تفسیر بیضاوی“ اور اس کا حاشیہ جس کو شیخ جلال الدین سیوطی نے تالیف کیا ہے اور انہی کی خدمت میں رہ کر ان کتابوں کا مطالعہ بھی کرتا تھا۔ ”تفسیر ابن زہرہ“ ”تفسیر ابن عادل“ ”تفسیر کواشی“ ”تفسیر واحدی“ ”تینوں

”تفاسیر شیخ عبدالعزیز دیوبندی“ تینوں ”تفسیر نعلبی“ ”تفسیر در مشور“ مولفہ شیخ جلال الدین سیوطی اور بعض اور بھی جن کا یہاں ذکر نہیں کیا جاتا۔

اور میرے شیخ الاسلام زکریا سے بیضاوی پڑھنے کی وجہ سے بیضاوی کے اس حاشیہ کی ترتیب ہوئی ہے جس کو شیخ امتد نے تالیف کیا ہے۔ اور شرح بخاری مولفہ شہاب الدین قسطلانی خود مولف ہی سے پڑھی اور اس کے پڑھنے کے زمانہ میں میں قرآن شریف کی تفسیر کا اس وجہ سے مطالعہ کرتا تھا کہ جو آیات بخاری شریف میں آتی ہیں ان کے اندر جو اقوال مفسرین کے ہوں ان سے واقف ہو جاؤں۔ اور ان شرحوں کا بھی مطالعہ کرتا تھا ”شرح بخاری“ مولفہ ابن حجر عسقلانی اور ”شرح البخاری“ مولفہ علامہ کربانی اور ”شرح البخاری“ مولفہ علامہ یعنی اور ”شرح البخاری“ مولفہ علامہ برناؤی وغیرہ۔

اور شہاب الدین ہی سے یہ کتابیں بھی پڑھیں ”شرح مسلم“ مولفہ امام نووی اور ”شرح مسلم“ مولفہ قاضی عیاض اور ”القطعة“ جسے شہاب الدین مذکور نے مسلم کی شرح میں لکھا ہے اور ”شرح ترمذی شریف“ جس کو علامہ ابوبکر بن العربی مالکی نے بنام ”کتاب الایحودی“ تالیف کیا ہے اور ”کتاب الشفاء“ مولفہ قاضی عیاض اور ”المواہب اللدنیہ فی المنح المحمدیہ“ وغیرہ۔

تیسری قسم:

اس میں ان کتابوں کا ذکر ہے جن کا میں مطالعہ کرتا تھا اور وقت ضرورت شیوخ و اساتذہ کی طرف رجوع کرتا تھا۔ چنانچہ ”شرح روض“ کا میں نے تقریباً پندرہ بار مطالعہ کیا اور کتاب ”الام“ مولفہ امام شافعی کا تین بار مطالعہ کیا۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ ان کے اصحاب کے ”استدراکات“ اور ان کی ”تقییدات“ کا جو انہوں نے اپنی شرح اور تعلیقات میں اسی ”کتاب الام“ پر لکھی ہیں مطالعہ کرتا تھا۔ اور ”مختصر المیزنی“ اور اس کی ”شرح“ کا جس کو شیخ الاسلام زکریا نے تالیف کیا ہے کتنی ہی دفعہ مطالعہ کیا اور ”مسند الامام شافعی“ کا بہت مرتبہ مطالعہ کیا اور ”الحاوی“ کا صرف ایک دفعہ مطالعہ کیا اور ”کتاب المجلی“ مولفہ علامہ ابن حزم کا جو انہوں نے علم خلاف میں تین جلدوں کے اندر لکھی ہے ایک مرتبہ مطالعہ کیا ہے اور علامہ موصوف کی ”کتاب الملل و النحل“ کا بھی۔ اور ”کتاب المعلی“ کا جو شیخ محمد الدین بن عربی نے ”کتاب المجلی“ سے مختصر کر کے لکھی ہے اور ”کتاب الحسادی“ کا جو علامہ ماوردی نے دس جلدوں میں تالیف کی ہے اور ”الاحکام السلطانیہ“ مولفہ شیخ موصوف کا بھی ایک دفعہ مطالعہ کیا۔ اور ان کتابوں کا بھی مطالعہ کیا ”فروع ابن الحداد“ اور ”کتاب الشامل“ مولفہ ابن العساکر ”کتاب العدة“ مولفہ ابو محمد جوینی اور ”کتاب المحيط والفروق“ مولفہ موصوف ”الراعی الكبير والصغير“ اور ”شرح المہذب“ مولفہ امام نووی اور ”القطعة“ مولفہ علامہ سبکی کا تقریباً پچاس دفعہ مطالعہ کیا۔ اور ”شرح مسلم شریف“ مولفہ امام نووی کا پانچ

مرتبہ مطالعہ کیا اور ”المہمات و التعقیبات“ کا دو مرتبہ مطالعہ کیا۔ اور کتاب ”الغمام“ کا دو مرتبہ مطالعہ کامل کتاب کا کیا۔ اور ایک مرتبہ آدمی کا۔ اور ”کتاب القوت“ کا جس کو علامہ ازرقی نے تالیف کیا ہے اور ”کتاب التوسط“ اور ”الفتح“ مولفہ علامہ موصوف کا اور ”کتاب النعمہ“ مولفہ ابن السکون اور انہی کی تصنیف کردہ ان دو کتابوں ”المعجلہ“ اور ”شرح النبیہ“ کا ایک ایک دفعہ مطالعہ کیا۔ اور کتاب ”تفسیر جلالین“ کا تیس دفعہ مطالعہ کیا۔ اور امام جلال الدین محلی کی کتاب ”شرح المنہاج“ کا دس دفعہ مطالعہ کیا اور ”سخاری شریف“ کی شرح ”فتح الباری“ اور ”شرح العینی“ کا ایک ایک مرتبہ مطالعہ کیا اور بخاری کی شرح ”شرح کرمانی“ کا تین مرتبہ مطالعہ کیا اور ”شرح البرماوی“ کا دو مرتبہ مطالعہ کیا اور ”التنقیح“ مولفہ علامہ زکریا کا تین مرتبہ مطالعہ کیا اور ”شرح القسطلانی“ کا بھی تین مرتبہ مطالعہ کیا اور ”شرح مسلم“ مولفہ قاضی عیاض کا ایک مرتبہ مطالعہ کیا اور دوسری ”شرح مسلم“ مولفہ قاری کا ایک مرتبہ مطالعہ کیا اور ”تفسیر البغوی“ کا تین دفعہ مطالعہ کیا اور ”تفسیر خازن“ کا پانچ مرتبہ مطالعہ کیا اور ”تفسیر ابن عابد“ کا ایک دفعہ اور ”تفسیری الکواشی“ کا تین مرتبہ اور ”تفسیر ابن زہرہ“ اور ”مکی“ کا ایک ایک مرتبہ اور فقیر جلال الدین سیوطی کا جو منقول اور معروف ہے تین مرتبہ مطالعہ کیا اور ”تفسیر کشاف“ کا مع اس کے حواشی کے مثلاً ”حاشیۃ الطیبی“ اور ”حاشیۃ التفازانی“ اور ”حاشیۃ ابن المنیر“ کا تین تین مرتبہ مطالعہ کیا۔ اور ان تمام مواقع سے واقف ہو گیا جو معتزلہ کے موافق ہیں اور پھر ان کو ایک جز میں جمع بھی کر لیا۔ اور ”تفسیر کشاف“ کے ساتھ ”البحر“ کا بھی مطالعہ کیا جس کو ابن حبان نے تالیف کیا ہے اور ”اعراب السمین“ اور ”اعراب السفاسی“ کا بھی اور ”تفسیر بیضاوی“ کا مع اس کے ”حاشیہ“ مولفہ شیخ زکریا کے تین مرتبہ مطالعہ کیا اور ”تفسیر ابن النقیب مقدسی“ کا جو سجدوں میں ہے اور واحدی کی تینوں ”تفاسیر“ اور شیخ عبدالعزیز دیرینی کی ”تینوں تفاسیر“ کا کئی کئی مرتبہ مطالعہ کیا۔ اور حدیث کی غیر محدود کتابوں کا مطالعہ کیا جن کو اس تھوڑے وقت میں شمار نہیں کر سکتا۔ ان میں سے بعض کتابوں کا ذکر کرتا ہوں مثلاً ”موطا امام مالک“ ”مسند امام احمد“ ”امام ابو حنیفہ“ کے ”تینوں مسند“ اور ”کتاب البخاری“ ”کتاب المسلم“ ”کتاب ابی داؤد“ ”کتاب الترمذی“ ”کتاب نسائی“ ”صحیح ابن خزیمہ“ ”صحیح ابن حبان“ ”مسند امام سعید بن عبداللہ الازدی“ ”مسند عبداللہ بن حمید الغیلانیات“ ”مسند المقرئوس الکبیر“ اور طبرانی کے تینوں ”معاجم“ کا بھی مطالعہ کیا۔

اور علم جامع اصول میں سے ان کتابوں کا مطالعہ کیا ”کتاب ابن الاثیر“ اور تینوں ”جوامع“ مولفہ شیخ جلال الدین سیوطی اور تہمتی کی کتاب ”السنن الکبریٰ“ کا مطالعہ بھی کیا اور پھر اس کا میں نے اختصار بھی کیا اور شیخ ابن الصلاح کا بیان ہے کہ کوئی کتاب حدیث میں اولہ کے جامع ہونے کی حیثیت سے علامہ تہمتی کی کتاب ”السنن الکبریٰ“ سے زیادہ اچھی نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں مؤلف نے تمام زمانہ کی حدیثیں جمع کر دی ہیں۔

اور میں نے اس کتاب میزان کے اندر جمع بین الا حدیث میں جن جن اصول کی کتابوں سے مدد لی ہے

ان میں سے یہ کتاب سب سے بڑی ہے۔ چنانچہ اس کا ذکر میں گذشتہ فصلوں میں بیان کر چکا ہوں۔

اور علم لغت کی کتابوں میں سے ان کتابوں کا مطالعہ کیا ”صحاح الجوهری“ ”کتاب النہایہ“ مؤلف ابن الاثیر اور ”المقاموس“ اور ”تہذیب الاسماء“ اور ”اللغات“ مؤلف امام نووی کا تین مرتبہ مطالعہ کیا۔ اور اصول فقہ میں سے تقریباً ستر کتابوں کا مطالعہ کیا اور اہل سنت والجماعت اور فرقہ معتزلہ اور فرقہ قدریہ اور وہ لوگ جو تصوف میں بہت متنبک رہتے ہیں اور خلاف شرع باتیں کرتے ہیں ان سب کے مذاہب سے اچھی طرح واقف ہو گیا۔

اور علماء متقدمین اور متاخرین کے غیر محدود فتاویٰ کا مطالعہ کیا یہاں تھوڑے لکھے جاتے ہیں ”فتاویٰ قتال“ ”فتاویٰ قاضی حسین“ ”فتاویٰ ماوردی“ ”فتاویٰ غزالی“ ”فتاویٰ ابن الحداد“ ”فتاویٰ ابن الصلاح“ ”فتاویٰ ابن عبد السلام“ ”فتاویٰ المسبکی“ ”فتاویٰ البلقینی“ ”اور ان دونوں کی کئی جلدیں ہیں اور شیخ زکریا اور شیخ شہاب الدین وغیرہ کے فتاویٰ کا بھی مطالعہ کیا مثلاً ”فتاویٰ النووی“ ”الکبریٰ“ ”فتاویٰ النووی الصغریٰ“ ”فتاویٰ ابن الفرکاح“ ”فتاویٰ ابن ابی شریف“ وغیرہ۔ پھر ان سب کو مشترک مضامین نکال کر میں نے یکجا جمع کیا ہے۔

اور علم قواعد میں سے ان کتابوں کا مطالعہ کیا ”قواعد ابن عبد السلام الکبریٰ“ ”قواعد ابن عبد السلام الصغریٰ“ ”قواعد العلامی“ ”قواعد ابن المسبکی“ ”قواعد الزرکشی“ پھر اس اخیر کا میں نے اختصار بھی کیا۔

اور میں نے کتب سیر میں سے بہت کتابوں کا مطالعہ کیا مثلاً ”سیرت ابن ہشام“ ”سیرت الکلاعی“ ”سیرت ابن سید الناس“ ”سیرت الشیخ محمد شامی“ اور یہ کتاب سیرت میں بڑی جامع ہے۔

اور علامہ جلال الدین سیوطی ”کتاب المعجزات و الخصائص“ کا مطالعہ کیا پھر اس کا میں نے اختصار بھی کیا۔

اور علم تصوف میں بہت کتابوں کا مطالعہ کیا جن کو میں اس وقت شمار نہیں کر سکتا۔ بعض کتابوں کا نام لیا جاتا ہے مثلاً ”النفوس“ ”مؤلف ابو طالب مکی“ ”الرباعیہ“ ”مؤلفہ حادث محاسبی“ ”رسالة القشیری“ ”احیاء العلوم“ ”مؤلف امام غزالی“ ”عوارف المعارف“ ”مؤلفہ امام سہروردی“ ”رسالة النور“ ”مؤلفہ حضرت احمد زہد اور اس کی دو جلدیں ہیں ”کتاب منہج المنہ“ ”مؤلفہ سید محمد طبری“ اور اس کی چھ جلدیں ہیں ”الفتوحات مکیہ“ اس کی دس جلدیں ہیں پھر اس کا میں نے اختصار بھی کیا ہے اور علامہ ابن حزم کی کتاب ”العلل والنحل“ کا بہت مرتبہ مطالعہ کیا اور تمام صحیح اور فاسد عقیدوں سے واقف ہو گیا۔

پھر میں نے ہمت کر کے مذاہب اربعہ کی بقیہ کتابوں کے دیکھنے کا ارادہ کیا۔ چنانچہ مذہب مالکی کی مستند کتاب جس پر عمل کیا جاتا ہے ”کتاب المدونة الکبریٰ“ کا مطالعہ کیا پھر اس کا اختصار بھی کیا۔ پھر ان کتابوں

کا مطالعہ بھی کیا "المدة والصغری" "کتاب ابن عرفہ" "ابن رشد" "شرح رسالة ابن ابی زید" "مؤلفہ علامہ تائی اور دوسری" "شرح رسالہ ابن ابی زید" "مؤلفہ شیخ جلال الدین ابن القاسم کا بھی مطالعہ کیا اور "مختصر" کی دونوں شرحوں مولفہ بہرام اور علامہ تائی کا اور ان کے علاوہ اور شرحوں کا بھی مطالعہ کیا اور ابن الجاہب کا بھی مطالعہ کیا اور اس میں اگر کہیں اشکال ہوتا تھا تو ابن قاسم سے دریافت کر لیتا تھا یا شیخ شمس الدین القفانی اور ان کے بھائی شیخ ناصر الدین سے۔ اور مذہب مالکی میں جو جو مفتی بہا مسائل میں وہ سب مجھے کو معلوم ہو گئے اور جن جن مسائل کے استنباط میں امام مالک مخصوص ہیں ان سے بھی میں خوب واقف ہو گیا۔

اور مذہب حنفی کی کتابوں میں سے ان کتابوں کا مطالعہ کیا "شرح القدوری" "شرح مجمع البحرين" "شرح الكنز" "فتاویٰ قاضی خان" "منظومة النسفی" "شرح الہدایہ" "تخریج احادیث الہدایہ" "مؤلفہ حافظ زبلی اور ان میں اگر کسی جگہ سمجھ میں نہیں آتا تھا تو شیخ نور الدین طرابلسی سے دریافت کر لیتا تھا یا شیخ شہاب الدین شیلی سے یا شیخ شمس الدین غزی وغیرہ سے۔

اور کتب مذہب حنبلی میں سے ان کتابوں کا مطالعہ کیا "شرح الخرقی" "ابن بطہ" اور ان کے علاوہ اور کتابیں اور ان کے اندر جب مشکلات واقع ہوتی تھیں۔ تو شیخ الاسلام شہباز حنبلی یا شیخ الاسلام شہاب الدین نوحی وغیرہ سے دریافت کر لیتا تھا۔ ان تمام مذکورہ کتب کا مطالعہ اللہ تعالیٰ کے اور میرے درمیان تھا اللہ تعالیٰ اس وقت میں برکت دے اس قلیل وقت میں تھوڑی سی کتابیں ان بہت سی کتابوں میں سے جن کا میں نے مطالعہ کیا ہے پیش کر دیں اور اگر کسی شخص کو میرے ان سب کتابوں کے مطالعہ کرنے میں شک یا شبہ ہو تو اگر وہ میرا ہم عصر ہے تو ان تمام کتابوں میں سے کوئی کتاب میرے پاس لا کر پڑھے اور میں اس کا بغیر مطالعہ حل کر کے دکھاؤں۔ بیشک خدا تعالیٰ ہر امر پر قادر ہے۔

اور میرے شیخ علی مصطفیٰ نے مجھ سے فرمایا کہ میں نے ایک دن اور ایک رات میں تین لاکھ ساٹھ ہزار رقم پڑھے اور شیخ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ محمد بن جریر طبری سے ان کے انتقال سے پہلے روشنائی والے نے ۱۰۰۸ ایک ہزار آٹھ رطل کے وزن کی روشنائی کا حساب کیا تھا۔ (انجمن)

اور میں شرح مہذب اور مہمات کے جزء کامل کا مطالعہ کر چکا ہوں اور کتاب روضہ پڑھنے کے زمانہ میں ہر شب کو میں اس کے پورے سبق پر شرح مہذب کے زوائد لکھ لیا کرتا تھا اور میرے زمانہ کے بہت لوگ یہی سمجھا کرتے تھے کہ اس نے قطعی مشغلہ چھوڑ دیا ہے کیونکہ میں استادوں کے درسوں میں حاضر نہیں ہوتا تھا۔ اسی وجہ سے وہ کہا کرتے تھے کہ اگر فلاں شخص قطعی مشغلہ کو ہمیشہ قائم رکھا کرتا تو آج وہ مصر میں بڑا مفتی ہوتا البتہ کبھی کبھی اسباق میں شریک ہو جاتا تھا اور جب جاتا تھا تو نہ تو تکرار و بحث کرتا تھا اور نہ کچھ کلام کرتا تھا اور نہ کسی مشکل مسئلہ کا حل طلب کرتا تھا کیونکہ میں ان تمام مضامین سے واقف تھا جو اس مسئلہ میں مقول ہوتے تھے تو اسے صاحبو! اگر تم بھی علماء کے تمام اقوال کا احاطہ کرنا چاہتے ہو تو جس قدر کتابوں کا میں نے مطالعہ کیا ہے تم بھی ان سب کا مطالعہ کرو۔ والحمد للہ رب العالمین۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شروع مقصود یعنی احادیث کو باہم جمع کر کے ان میں دونوں مرتبوں میں ان کو جاری کرنا، اس میں تینتیس حدیثیں ہیں

اور اب ہم مقصود کو شروع کرتے ہیں پہلے ہم احادیث کو باہم جمع کر کے اور ان کو شریعت مطہرہ کے
دونوں مرتبوں (تخفیف و تشدید) کی طرف لوٹا کر دکھلاتے ہیں تاکہ امام شافعیؒ کے اس فرمان پر عمل ہو جاوے کہ
دونوں مختلف حدیثوں پر اس طرح عمل کرنا کہ دونوں کے واسطے محمل علیحدہ علیحدہ نکالا جاوے اس سے بہتر ہے کہ ان
دونوں میں سے ایک کو لغو کر دیا جائے پس خدا کی توفیق سے کہتا ہوں:

جس میں علماء کا اختلاف ہے اس اعتبار سے کہ اس حدیث کے کیا معنی اور اس سے کیا
پہلی حدیث: مراد ہے؟ وہ ہے جس کو تینتہی نے مرفوعہ روایت کیا ہے کہ:

”اللہ تعالیٰ نے پانی کو ایسا پاک پیدا فرمایا ہے کہ جس کو کوئی شے پلید نہیں کر سکتی“

اسی طرح دوسری حدیث میں امام بیہقیؒ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول
خدا ﷺ کو کھجور سے نچوڑے ہوئے پانی کے بارے میں یہ فرماتے سنا ہے کہ:

”پھل بھی اچھا ہے اور پانی بھی جو اس سے نچوڑا جاتا ہے پاک ہے“

چنانچہ اسی موقع پر آپ نے اس نچوڑے ہوئے پانی سے وضو کر کے نماز ادا کی۔ حالانکہ وہ حدیث جو
ابن حبان وغیرہ نے روایت کی ہے۔ پہلی حدیث مذکور کے خلاف ہے وہ یہ کہ:

”پانی پاک ہے جس کو کوئی شے پلید نہیں کر سکتی مگر وہ شے جس کا مخصوص مزہ اور رنگ اور بو پانی کے مزے اور

بو پر غالب آجائے۔“

علیٰ ہذا القیاس وہ حدیث دوسری حدیث مذکور کے خلاف ہے جس کو امام تینتہی نے روایت کیا ہے کہ
رسول خدا ﷺ فرماتے ہیں کہ:

”پاک مٹی مسلمان کیلئے وضو کا آگ ہے اگرچہ دس سال کیوں نہ گزر جائیں بشرطیکہ پانی نہ ملے اور جب پانی

مل جائے تو اس سے وضو کرے کیونکہ پانی بہت اچھی شے ہے۔“

تو ان چاروں حدیثوں میں پہلی دو حدیثیں تخفیف پر مبنی ہیں اور دوسری دونوں حدیثیں تشدید پر۔ پس
حاصل میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف لوٹ آیا۔ چنانچہ جس شخص کو خالص پانی یا ایسا جس میں کھجور یا انگور پڑ کر
تھوڑا سا تغیر ہو گیا ہو مٹی کے اس کو تہم سے نماز پڑھنا درست نہ ہوگا۔ تو کھجور کے نچوڑے ہوئے پانی سے جس کے

ساتھ امام ابو حنیفہؒ پابانہ شارع علیہ السلام وضو کرنے کو درست کہتے ہیں وہ پانی مراد ہے جو شراب نہ بن گیا ہو۔
جس طرح اس کا حد سکر تک نہ پہنچنا بالاتفاق مراد ہے۔ اور دلیل میں وہ حدیث لاتے ہیں جو حضرت عبداللہ بن
مسعود سے مروی ہے

”پانی اس کا پاک ہے اور پھل عمدہ ہے“

اس کو غور سے دیکھ لو۔

جس کی مراد میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو مسلم میں روایت کیا ہے کہ رسول
خدا ﷺ نے مردہ بکری کے بارہ میں ارشاد فرمایا کہ:
”اس کے چمڑے کو تم نے پکا کیوں نہ لیا جو تم اس کو کام میں لاسکتے“

حالانکہ یہی نے اس کے خلاف عبداللہ بن حکیم سے یہ روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا ہماری طرف
رسول خدا ﷺ نے ایسی وفات سے ایک ماہ چھترہ لکھ کہ مردار جانور کی نہ کھال کام میں لاؤ اور نہ اس کے پٹھے۔
تو پہلی حدیث میں اس شخص کے واسطے تخفیف ہے جس کو مردار کی کھال کے استعمال کی ضرورت پڑ جائے۔ اور اس کا
قرینہ یہ ہے کہ وہ کھال جس کا پہلی حدیث میں ذکر ہے حضرت میمونؓ کی تھی جو دنیاوی اعتبار سے فقراء میں داخل ہیں
جسبہ کہ بعض حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ لوگوں نے وہ بکری ان کو صدقہ میں دی تھی۔ اور دوسری حدیث ان
لوگوں کیلئے ہے جو بوجہ فنی ہونے کے اس کھال کے محتاج نہیں ہیں۔ تو یہ دونوں حدیثیں بھی میزان کے دونوں
مربوہ تخفیف و تشدید سے خالی نہیں ہیں۔

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے یہی کی وہ روایت ہے جس میں رسول خدا ﷺ
تیسری حدیث: کا یہ فرمان ہے کہ:

”بخنوں اور خون اور بالوں کو دفن کر دیا کر دیکو نکدہ مردار میں داخل ہیں“

حالانکہ یہی کی وہ حدیث جو انہوں نے مرفوعاً روایت کی ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ:

”مردار کی کھال کی استعمال کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں اگر اس کو پکالیا جائے اور نہ اس کے بال اور آن اور

سیگوں کے استعمال میں کچھ ہرج ہے اگر ان سب چیزوں کو دھو لیا جائے“

تو پہلی حدیث سے ان بالوں کا نجس ہونا معلوم ہوتا ہے جو پختہ کھال پر قائم ہیں اور دوسری حدیث سے
یہ معلوم ہوا کہ وہ اگرچہ نجس ہیں لیکن پانی کے ساتھ پاک کر دیا تو پاک ہو سکتے ہیں۔ اور یہی امام حسن کا قول ہے۔ اور
اس کی دلیل میں وہ حدیث ہے جو مجوس اور بربر کے (یہ حبشیوں کی ایک قوم کا نام ہے) ذبیحوں کے بارے میں امام
مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ ان لوگوں کے ذبح کردہ جانوروں کی کھالیں پکانے سے
پاک ہو جاتی ہیں۔ تو اس کے ضمن میں ان بالوں کی پاکی بھی ظاہر ہو گئی جو اس پختہ کھال پر قائم ہیں پہلی حدیث ان
لوگوں پر حمل کی جائے گی جو فنی ہیں اور اس قسم کی کھال کے محتاج نہیں ہیں۔ اور دوسری حدیث ان لوگوں پر محمول

ہے جو اس قسم کی کمال کے محتاج ہیں۔ اسی طرح مردار کے ہاؤں کے بارے میں دونوں حدیثیں تخفیف و تشدید پر معمول ہیں۔

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جو مسلم وغیرہ نے باطنی دانت کے استعمال **چوتھی حدیث:** کی ممانعت میں حضرت ابن عباسؓ سے رسول خدا ﷺ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ آپ نے برہنگی دار مردہ کے استعمال سے منع فرمایا۔ حالانکہ دوسری حدیث بتیختی نے حضرت ثوبانؓ سے روایت کی ہے وہ اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ایک مرتبہ مجھے رسول خدا ﷺ نے حکم کیا کہ میں حضرت فاطمہؓ کیسے پیٹے گا گلو بند اور باطنی دانت کے دو ٹکڑے خرید لوں۔ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جو بیعتی نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ باطنی دانت کے ٹکڑے کا استعمال فرمایا کرتے تھے۔ کیونکہ پہلی حدیث سے باطنی دانت کے استعمال کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ اور دوسری دونوں حدیثوں سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے تو پہلی حدیث ان دونوں پر محمول کی بات لگی جو پہلے اس کی دوسری چیزوں سے کام نکال سکتے ہیں یا وہ ہڈی ایسی شے میں استعمال کی جائے جس میں پتھر تری ہو اور دوسری دونوں حدیثیں ان دونوں پر محمول ہیں جو اس کے محتاج ہیں۔ اور سوائے ہڈی کے اور کوئی چیز اس کی بجائے نہیں پاتے اور یا اس ہڈی کا ایسی شے میں استعمال کیا جائے جو خشک ہو۔ تو یہاں بھی میزان کے دونوں مرتبے تخفیف و تشدید پائے گئے۔

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے حضرت مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جس میں یہ **پانچویں حدیث:** بیان ہے کہ رسول خدا ﷺ کی خدمت میں مشرکوں کی مشک لائی گئی۔ تو اس سے آنحضرت ﷺ نے اپنے اصحاب کو پانی پلایا۔ اسی طرح وہ حدیث جس کو بیعتی نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ایک مرتبہ ہم رسول خدا ﷺ کے ساتھ جہاد میں شریک تھے تو ہم مشرکین کے تمام برتن اور مشکیزوں کو کام میں لائے اور ہم پر کوئی روک ٹوک نہیں کی گئی۔ حالانکہ بیعتی کی دوسری حدیث جو انہوں نے حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کی ہے۔ پہلی دونوں حدیثوں کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ رسول خدا ﷺ نصاریٰ کے ظروف کو استعمال کرنے سے منع فرمایا کرتے تھے۔ اور وہ حدیث بھی مخالف ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے کہ ابو ثعلبہؓ نے رسول خدا ﷺ سے عرض کیا کہ میں اہل کتاب کے ملک میں رہتا ہوں۔ کیا میں ان کے برتنوں میں کھال پیسکتا ہوں۔ تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ اگر دوسرے برتن دستیاب ہو سکیں تب ان میں ہرگز نہ کھاؤ۔ اور اگر دوسرے دستیاب نہ ہو سکیں تو انہیں میں دھو کر کھالیا کرو۔ تو اس آخری حدیث کی پہلی شق میں تخفیف ملحوظ ہے اور پہلی دونوں حدیثوں میں سے حضرت عائشہؓ کی حدیث میں صرف تشدید مقصود ہے اسی طرح ابو ثعلبہؓ کی حدیث میں دوسری شق کے اعتبار سے تشدید ہے اور پہلی شق کے اعتبار سے تکلیف۔ تو تشدید اس شخص کیلئے ہے جس کو دوسرے برتن دستیاب ہو سکیں۔ اور تخفیف اس کیلئے جو دوسرے برتن نہ پاسکے۔ تو یہ بھی میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع کرتا ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے کہ رسول

خدا تعالیٰ کا اہل کتاب کے ظروف کا نجس ہونا معلوم ہو چکا تھا۔ اس میں غور کرنا چاہیے۔

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے کہ جس کو یہ بتی نے مرفوعاً روایت کیا ہے
چھٹی حدیث: کہ نہیں ہے وضو اس شخص کا جس نے بسم اللہ نہ پڑھی ہو۔ حالانکہ دوسری حدیث جس
کو انہی نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ:

”نہیں نماز ہوئی اس شخص کی جو کمال کرے وضو کو جیسا کہ حکم کیا ہے خدا تعالیٰ نے“

اور وجہ مخالفت کی یہ ہے کہ حکم خداوندی سے مراد وہ آیات قرآن مجید ہیں جو وضو میں وارد ہوئی ہیں اور
ان کے اندر وضو کے وقت بسم اللہ پڑھنے کا حکم ہے نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ بغیر بسم اللہ پڑھے بھی وضو کامل
ہو جاتا ہے تو اب یہ کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تشدید ہے جو اس کے اندر بالکل وضو کی یا اس کے کمال کی نفی
کردی۔ اور دوسری حدیث میں تخفیف ہے۔ تو یہ دونوں حدیثیں بھی میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف لوٹ
آئیں۔ اور اس کی پوری تفصیل اس مقام پر آجائے گی جہاں ہم ائمہ مجتہدین کے مختلف اقوال جمع کریں گے۔

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو یہ بتی نے مرفوعاً روایت کیا ہے
ساتویں حدیث: کہ جو شخص وضو کرے تو اس پر ضرور ہے کہ وہ کلی کرے اور ناک میں پانی دے۔ اور
امام مسلم نے دوسری روایت کی ہے جو اس کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے کہ دس باتیں اگلے
پیغمبروں کی سنت ہیں اور انہی میں سے کلی کرنے اور ناک میں پانی دینے کو بھی شمار کیا تو پہلی حدیث میں چونکہ کلی
کرنے کا حکم ہے اس لئے اس کو تشدید پر حمل کیا جائیگا۔ اور دوسری حدیث کو تخفیف پر۔ کیونکہ اس میں ان دونوں
باتوں کو صرف سنت ہی بتلایا ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو یہ بتی نے حضرت عبداللہ بن
آٹھویں حدیث: عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ وہ جب وضو کرتے تھے تو ایک چلو پانی لیتے تھے پھر اس
کو ہاتھ پر بہاتے تھے پھر اس ہاتھ سے سر اور کانوں کا مسح کر کے فرماتے تھے کہ آنحضرت ﷺ اسی طرح وضو فرمایا
کرتے تھے اور دوسری حدیث جس کو یہ بتی ہی نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے اس
کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ:

”رسول خدا ﷺ کانوں کے مسح کے واسطے دوسرا پانی لیتے تھے جس پانی سے سر کا مسح کرتے تھے اسی کو کافی
نہیں سمجھتے تھے۔“

اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ذکر ہے کہ جب وہ وضو کرتے
کرتے مسح تک پہنچتے تو مٹھل کانوں کا مسح کرنے کیلئے اپنی انگلیوں کو دوبارہ پانی سے تر کرتے تھے تو پہلی حدیث میں
تخفیف مد نظر ہے اور دوسری دونوں حدیثوں میں تشدید۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جو پہلی نے مندرجہ سے روایت کی ہے اور
نویں حدیث: وہ یہ ہے کہ مندرجہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ کی خدمت شریف میں حاضر ہوئے اور
سلام کیا تو چونکہ آنحضرت ﷺ وضو کر رہے تھے اس لئے ان کے سلام کا جواب نہ دیا تو مندرجہ کو اس سے خوب
نزدیک اور دور کے خیالات سوچنے لگے جب آپ وضو سے فارغ ہوئے تو فرمایا کہ میں نے سلام کا جواب محض اس
وجہ سے نہیں دیا تھا کہ میں نے اس کو برا جانا کہ میں اللہ تعالیٰ کا نام بغیر وضو پائی زبان سے ادا کروں۔ اور ایک اور
حدیث جس کو امام مسلم نے حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت کیا ہے اس حدیث کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ
فرماتی ہیں کہ رسول خدا ﷺ ہر وقت خدا تعالیٰ کا ذکر کرتے تھے تو آپ یوں کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تشدید
ہے اور دوسری میں تخفیف۔ اس لئے پہلی حدیث کے مورد وہ لوگ شمار کئے جائیں گے جو ادب میں کمال کو پہنچے
ہوئے ہیں۔ اور دوسری حدیث ان لوگوں کی تعلیم کے واسطے ہے جو پہلے لوگوں سے درجہ ادب میں کم ہیں۔ ان
دونوں حدیثوں میں بھی میزان کے دونوں مرتبے ظاہر ہو گئے۔

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو امام بخاری وغیرہ نے روایت کیا
دسویں حدیث: ہے کہ رسول خدا ﷺ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا اور دوسری حدیث جس کو پہلی نے
روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ:

”رسول خدا ﷺ بیٹھ بیٹھ کر پیشاب کیا کرتے تھے اور ایک دفعہ آپ نے حضرت عمرؓ کو فرمایا کہ کھڑے ہو کر کبھی
پیشاب نہ کرو تو اس وقت سے حضرت عمرؓ نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا۔ یہاں تک کہ وفات پا گئے۔“
تو اب یہ کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے۔ کیونکہ وہ فعل آپ کا بیان جو اذیت پہنچاتا تھا۔ اور دوسری
دونوں حدیثوں میں تشدید ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ دوسری حدیث کے مورد وہ لوگ ہیں جن کو ادب اور حیا میں کمال
ہے اور جو لوگ ان سے کم درجہ میں ہیں وہ پہلی حدیث کے مورد ہیں۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔
جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو تینوں نے مرفوعاً روایت کیا
گیارہویں حدیث: ہے کہ:

”جو شخص ڈھیلے سے استنجاء کرے وہ طاق سے کرے“

اسی طرح وہ حدیث جو پہلی نے روایت کی ہے کہ:

”جب تم میں سے کوئی ڈھیلے سے استنجاء کرے تو اس کو چاہئے کہ تمین سے کرے“

اور پہلی کی ایک اور حدیث ان دونوں حدیثوں کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ:

”جو شخص ڈھیلے سے استنجاء کرے اس کو چاہئے کہ طاق سے کرے جو اس پر عمل کرے تو بہتر ہے اور اگر نہ

کرے تو کچھ ہرج نہیں۔“

تو پہلی دونوں حدیثیں تشدید پر محمول ہیں اور تیسری حدیث میں تخفیف ہے۔ پس تینوں حدیثیں میزان

کے دونوں مرتبوں کے موافق ہونگے۔ اور جس عالم نے تیسری حدیث میں طاق سے مراد وہ عدد لیا ہے جو تین سے اوپر ہو تو یہ قول بھی تشدید سے خالی نہیں ہے۔ اسی طرح وہ روایت بھی کہ رسول خدا ﷺ نے گوبر کو لوٹا دیا۔ اور یہ فرمایا کہ پھر لاؤ۔ تشدید پر محمول ہے۔ لیکن اس شخص کے اعتبار سے جو ایک سے زیادہ کا قائل نہیں ہے۔

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے بعض صحابہ اور تابعین کا وہ قول ہے جس سے **بارھویں حدیث:** ثابت ہوتا ہے کہ مٹی سے استنجاء جائز نہیں۔ حالانکہ بعض صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اس کو جائز کہا ہے۔ اور رسول خدا ﷺ کے کلام مبارک میں اس کے جواز اور عدم جواز کی کہیں تصریح نہیں ہے تو یہ کہا جائے گا کہ جس نے ناجائز کہا ہے اس نے تشدید کی ہے اور جس نے جائز کہا ہے اس نے تخفیف کی ہے۔

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو تکبیر وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا **تیسرے حدیث:** ہے اور وہ یہ ہے کہ آنکھیں سرین کی ڈاٹ ہیں۔ پس جو شخص سو جائے اس کو چاہئے کہ وضو کرے اور تکبیر کی دوسری حدیث جو انہوں نے حذیفہ ابن یمان سے روایت کی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ:

”رسول خدا ﷺ نے ان کو اپنے پیچھے سے گود میں لیا اور وہ نیند کی وجہ سے بیٹھے ہوئے اپنا سر جھکا رہے تھے پھر انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ کیا میرے اوپر وضو واجب ہو گیا۔ آپ نے فرمایا نہیں۔ جب تک حیرا پہلو زمین پر نہ رکھا جائے۔“

مخالفت کی وجہ ظاہر ہے کہ پہلی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر سونے والے کا وضو ٹوٹ جاتا ہے چاہے وہ ایک جگہ اپنے اعضاء کو برقرار رکھے ہوئے بیٹھ کر ہی کیوں نہ سویا ہو اور دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھ کر سو جانے والے کا وضو نہیں ٹوٹتا۔ تو اب یہ کہا جائے گا کہ پہلی حدیث ان لوگوں پر محمول ہے جو بزرگان دین اور بڑے متقی پر بیزار ہیں اور دوسری حدیث ان لوگوں کے سواء دوسرے لوگوں پر۔ تو اس میں بھی شریعت اور میزان کے دوسرے تخفیف و تشدید جاری ہیں۔

جس کے معنی میں علماء مختلف ہیں رسول خدا ﷺ کا وہ فرمان ہے جس سے آپ کو **چودھواں مقام:** باری تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر منظور ہے کہ:

اولا مسم النساء

پس کرو تم اپنی عورتوں سے

اور اس بات کا تعلق منظور ہے کہ باری تعالیٰ کے قول نے کور میں پس سے جماع مراد نہیں بلکہ صرف چھوٹا مراد ہے۔ اور رسول خدا ﷺ کا تفسیری فرمان وہ ہے جو آپ نے حضرت ماغرے سے فرمایا تھا کہ:

”شاید تو نے بوسہ لیا ہو گا یا اس کو چھو لیا ہو گا“

کیونکہ جب حضرت ماغر اپنے سے حرکت نہ صادر ہو جانے کی اطلاع کر رہے تھے تو آنحضرت ﷺ کا

ان کے قول کے انکار میں یہ فرمانا کہ شاید تو نے لمس کر لیا ہو گا تب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ جب لمس سے جماع اور ہم بستری ہونا مراد نہ لیا جائے اور آیت مذکورہ میں بھی لمس کا لفظ موجود ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ لمس یعنی چھو لینا عورت کو بغیر ہم بستری کے وضو کو توڑ دیتا ہے۔ جیسا کہ آیت مذکورہ کے پورے ترجمہ سے معلوم ہو سکتا ہے۔

اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی اس حدیث سے کہ:

”آنحضرت ﷺ بعض اوقات منظر ہاتھ کا بوسہ لے کر نماز پڑھ لیتے تھے اور وضو نہیں کرتے تھے۔“

ثابت ہوتا ہے کہ بوسہ لینے اور چھو لینے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ تو اب یہ بھی کہا جائے گا کہ جس شخص کو باوجود بوسہ لینے اور چھو لینے کے اپنے نفس پر قبضہ اور پورا پورا قابو ہو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے اور جس کو قابو نہ ہو اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبے جاری ہو گئے اور علماء کے اقوال میں اس کی نظیر بھی ملتی ہے۔ کیونکہ وہ روزے دار کے بوسہ لینے میں یہی کہتے ہیں کہ جس کو اپنے نفس پر پورا اعتماد ہو اس کو جائز ہے در نہ نہیں۔ اور میں نے جس طرح دوسرے اس شخص میں جاری کئے ہیں جو بوسہ لینے والا ہے اسی طرح اس عورت میں بھی یہی دوسرے جاری ہوتے ہیں جس کو چھوا جاوے یا جس کا بوسہ لیا جاوے۔

جس کے معنی میں علماء مختلف ہیں وہ ہے جو یسقطی وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ

پندرھویں حدیث:

”تم میں سے جو اپنے پیشاب گاہ کو چھو لے وہ وضو کرے“

اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ شخص بغیر وضو کئے ہرگز نماز نہ پڑھے اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ

”جو اپنی پیشاب گاہ کو چھو لے وہ بغیر وضو کئے نماز نہ پڑھے“

علیٰ ہذا القیاس یسقطی کی ایک اور روایت میں ہے کہ:

”جو عورت اپنی پیشاب گاہ چھو لے اس کو چاہئے کہ جدید وضو کرے“

حالانکہ ایک اور حدیث جو حضرت طلق بن عدی سے مروی ہے ان سب مذکور حدیثوں کے خلاف ہے

اور وہ یہ ہے کہ:

”جب آنحضرت ﷺ سے انہوں نے اپنے پیشاب گاہ کو چھو لینے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے

جواب دیا کہ وہ نہیں ہے مگر ایک جزاء تیرے ہن کا۔“

تو اب یوں کہا جائے گا کہ پہلی چاروں حدیثیں اکابر اولیاء اللہ پر محمول ہیں۔ اور آخری حدیث حضرت طلق بن علیؓ کی دوسرے کم درجہ کے لوگوں پر۔ لہذا پہلی چاروں حدیثوں میں تشدید پائی گئی۔ اور آخری حدیث میں تخفیف۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ طلق بن علیؓ قوم کے اونٹ چرا لیا کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ فرماتے ہیں کہ:

”میں پیشاب گاہ کو چھونے سے کچھ پرواہ ہی نہیں کرتا یہاں تک کہ مجھ سے کہا جائے کہ چھو لیا“

پس دونوں مرتبے میزان کے پاس گئے۔

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو پہنچتی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ
سولہویں حدیث: ”رسول خدا ﷺ نے پہنچنے لگوا کر نماز پڑھی اور وضو نہ کیا۔“

حالانکہ تکلفی ہی کی دوسری مرفوع حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ
 ”جب تم میں سے کوئی اپنی نماز میں قے کرے یا کسی کی تکبیر جاری ہو جاوے یا منہ سے دفعہ کچھ نکل پڑے
 تو اس کو چاہئے کہ جدید وضو کرے اور اس درمیان میں کسی سے کلام نہ کیا ہو تو اپنی بقیہ نماز ادا کرے اور جس
 قدر پہلے پڑھ لی وہ صحیح ہو چکی۔“

تو پہلی حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہنچنے لگوانے سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا اور اس سے معلوم ہوا کہ قے
 وغیرہ سے بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ پس یہی کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔
 علی بن القیاس نماز کے اندر قہقہہ والی حدیث کا بھی ایک حال ہے جس کو امام بیہقی نے روایت کیا ہے اور
 وہ یہ ہے کہ ایک تاجینا گڑھے میں گر گیا اور نبی کریم ﷺ نماز میں مشغول تھے تو اس کے گرنے کی آواز سن کر گروہ کا
 گردہ صحابہ کا نماز میں ہنس پڑا تو نبی کریم ﷺ نے سب ہنسنے والوں کو تھم دیا کہ وضو اور نماز دونوں کو لوٹاویں۔
 حالانکہ صحابہ میں سے مدنی فقہاء نماز کے اعادہ کے تو قائل ہیں وضو کے نہیں۔ تو یہاں بھی میزان کے دونوں مرتبوں
 تخفیف و تشدید کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

جس میں علماء کا اختلاف ہے حضرت عمرؓ کا وہ قول ہے جس کو صحیح مسلم میں روایت کیا
سترھواں مقام: کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ

”رسول خدا ﷺ نے بہت نمازیں فتح مکہ کے روز ایک ہی وضو سے پڑھیں۔“

اسی طرح بیہقی کی ایک روایت ہے کہ

”آنحضرت ﷺ نے پانچوں نمازیں ایک وضو سے پڑھیں۔“

حالانکہ صحیح بخاری وغیرہ میں اس کے خلاف حضرت انسؓ سے ایک روایت ہے اور وہ یہ کہ
 ”رسول خدا ﷺ ہر نماز کیلئے جدید وضو فرمایا کرتے تھے۔ اور ہم جیسوں کے واسطے ایک ہی وضو تا وقت
 حدت کافی ہوتا تھا۔“

تو اب یہی کہا جائے گا کہ پہلی دونوں حدیثوں میں تخفیف ملحوظ ہے اور تیسری میں تشدید اس شخص کے لحاظ
 سے جو رسول خدا ﷺ کا اس امر میں اتباع چاہے۔ یہاں بھی میزان کے دونوں مرتبے ظاہر سمجھ میں آئیں گے۔

اٹھارواں مقام: حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ہے کہ جو شخص جنابت کے غسل میں کلی کرنا اور ناک
 میں پانی دینا چھوڑ دے۔ وہ نماز کا اعادہ کرے۔ حالانکہ حضرت حسنؓ کا یہ قول
 ہے کہ اعادہ نہ کرے۔ تو پہلے قول کو تشدید اور دوسرے کو تخفیف پر حمل کیا جاوے گا۔

شیخین کی حدیث ہے کہ رسول خدا ﷺ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ دونوں ایک ہی
انیسواں مقام: برتن سے غسل جنابت کر لیتے تھے۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ آپ مجھ

سے بیشتر پانی لے لیتے تھے۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ دونوں کے ایک ساتھ ہاتھ اس برتن میں پڑتے
تھے۔ حالانکہ نبیؐ نے جو حدیث روایت کی ہے اور اس کے راویوں کو ثقہ بھی بتلایا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ
ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ عورت مرد کے طہارت سے بچے ہوئے پانی سے غسل کرے یا
مرد عورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرے۔ تو اب سواء اس کے اور کچھ نہیں کہہ سکتے کہ پہلی حدیث میں تخفیف
مقصود ہے اور دوسری میں تشدید۔ پس میزان کے دونوں پڑے برابر ہو گئے۔ اسی طرح عبداللہ حسنؒ کا یہ قول
”کہ عورت مرد کے طہارت اور غسل سے بچے ہوئے پانی کو اپنے غسل یا وضو کے کام میں لاسکتی ہے اور مرد
اس کے بچے ہوئے کو کام میں نہیں لاسکتا۔“

تخفیف و تشدید پر محمول ہے۔

جس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے وہ ہے جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے کہ
بیسویں حدیث: ”رسول خدا ﷺ سو جانے سے پہلے جنابت کے غسل سے فارغ
ہو جاتے تھے اور گاہے صرف وضو ہی کر کے سو جاتے تھے۔“

حالانکہ نبیؐ نے حضرت عائشہؓ سے جو حدیث روایت کی ہے وہ اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ
”رسول اللہ ﷺ جنابت ہی کی حالت میں سو رہے تھے اور پانی کو چھونے تک نہ تھے“
تو اب اس قول کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ بالکل پانی کو نہیں چھوتے تھے دوسرے یہ کہ غسل کیلئے
پانی کو نہیں چھوتے تھے۔ اس کا مرجع بھی تخفیف و تشدید کی ہی جانب ہے۔

وہ ہے جس کو نبیؐ نے عمار بن یاسر سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں
اکیسویں حدیث: مجھ کو رسول خدا ﷺ نے تیمم کے اندر صرف دونوں ہتھیلیوں اور چہرہ کے مسح کرنے
کا حکم فرمایا۔ اسی طرح دوسری روایت میں ہے کہ رسول خدا ﷺ نے حضرت عمار سے جب وہ تیمم کیلئے ناواقفی کی
وجہ سے خاک میں لوٹ چکے اور پھر آنحضرت ﷺ سے تیمم کی ماہیت دریافت کی تو یہ فرمایا کہ تجھ کو صرف یہ کافی تھا
اور پھر اس کو آپ نے خود کر کے دکھلایا کہ پہلے دونوں ہاتھ زمین پر مارے۔ اور پھر ان پر پھونکا۔ اس کے بعد اپنے
چہرہ اور ہتھیلیوں کا مسح کیا اور گنوں سے آگے نہ بڑھے۔ حالانکہ نبیؐ کی دوسری حدیث ان دونوں کے خلاف ہے
اور وہ یہ کہ آنحضرت ﷺ نے تیمم کرتے وقت ہاتھوں کا کہیں تک مسح کیا تو یہی کہا جائے گا کہ پہلی حدیث مخفف
ہے اور دوسری مشدد۔ کیونکہ قیاس اسی کو مقتضی ہے کہ کسی چیز کا بدل اسی چیز کی ہر شکل ہونا چاہئے تو تخفیف و تشدید
یہاں بھی موجود ہیں۔

وہ ہے جو شیخین نے روایت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے حضرت **بائیسویں حدیث:** عائشہؓ کا ہاتھ لاش کرنے کیلئے جس کو انہوں نے گم کر دیا تھا۔ صحابہ کی ایک جماعت کو بھیجا۔ اتفاق سے وہیں نماز کا وقت آگیا تو انہوں نے بغیر وضو کے نماز ادا کر لی۔ جب خدمتِ اقدس میں حاضر ہوئے تو آپ سے اس واقعہ کو ظاہر کیا تو آپ نے اس میں کچھ انکار یا تاراضی کا اظہار نہ کیا۔ حالانکہ یہ بتیٰ وغیرہ نے جو حدیث بیان کی ہے وہ اس کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ:

”خدا تعالیٰ کسی نماز کو بغیر طہارت کے قبول نہیں فرماتا۔“

تو جس طرح نبی کریم ﷺ نے جب وہ بغیر وضو کے نماز پڑھ چکے وقت کی عزت اور حرمت کے لحاظ کی وجہ سے ان پر کچھ انکار نہ فرمایا اسی طرح اگر کوئی اور شخص بھی کسی جگہ نہ پانی پاوے نہ مٹی۔ تو ایسا ہی کر لے۔ پس معلوم ہوا کہ پہلی حدیث طہارت کے بارے میں مخفف ہے اور نماز کے بارے میں مشدد اور دوسری حدیث طہارت کے بارے میں مشدد ہے۔ اور ہر حدیث کیلئے ایک ایک صورت ہے۔ تو یہ دونوں حدیثیں بھی تخفیف و تشدید کی طرف رجوع کرتی ہیں۔

وہ ہے جس کو بتیٰ نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ **تیسویں حدیث:** ”تیم کرنے والا وضو کرنے والوں کا ابا منہ بنے“

اور حضرت علی اور حضرت ابن عمر بھی اس کی کراہت کے قائل ہیں۔ حالانکہ ابن عباسؓ نے تیمم کر کے صحابہ کی ایک جماعت کو نماز پڑھائی۔ اسی لئے حضرت سعید بن جبیر اور حضرت حسن اور حضرت عطاء اور زہری اس کے جواز کے قائل ہیں۔ تو پہلی حدیث اور دونوں خلیفوں کا قول تشدید پر مبنی ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا فعل اور دوسرے صحابہ کا مذہب تخفیف پر محمول ہے۔

وہ ہے جس کو ابو داؤد نے اپنے مراسیل میں روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ **چوبیسویں حدیث:** ”رسول کریم ﷺ نے ایک مرتبہ غسل کیا اس سے فارغ ہو کر آپ نے

اپنے موٹھوں پر بہت تھوڑی سی جگہ ایسی دیکھی جس پر پانی نہیں پہنچا تھا تو آپ نے اپنے سر کے منحنی بھر بالوں کو اس جگہ پر نمودر دیا پھر اس کو اپنے دونوں ہاتھوں سے مل دیا۔“

اسی طرح بتیٰ کی یہ حدیث ہے کہ رسول خدا ﷺ نے جو کچھ ہاتھ میں پچا ہوا پانی لگا رہ گیا تھا اسی سے سر کا مسح کیا۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو حضرت عطاءؓ، حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ ان دونوں حدیثوں کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ

”رسول اللہ ﷺ ہر عضو کیلئے جدید پانی لیا کرتے تھے۔“

تو یہی کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

ہاں احتمال اس کا بھی ہے کہ رسول خدا ﷺ نے جس پانی کو اپنے بالوں سے نمودر تھا وہ دوسرے دفعہ

ہلکے پر پانی بہانے یا تیسرے دفعہ کا ہوا تو اس صورت میں تو دوسرے پیدا کرنے کی حاجت ہی نہیں۔

وہ ہے جس کو امام مسلم نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پچیسویں حدیث: فرمایا کہ

”جب تم میں سے کسی کے برتن میں کمانہ ڈال دے تو اس کے اندر کی چیز کو بھینک دے اور برتن کو سات دفعہ دھو دے اور ساتویں دفعہ پانی سے رُزق نہ دھوے۔“

اور حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا یہی مذہب تھا۔ اور لوگوں کو اسی کا فتویٰ دیتے تھے۔ حالانکہ یہی کی ایک حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ

”اس برتن کو تین دفعہ یا پانچ دفعہ یا سات دفعہ دھولو۔“

تو پس یہی مناسب ہے کہ پہلی حدیث کو تخفیف پر محمول کیا جاوے اور دوسری کو تشدید پر جو شخص قادر ہو وہ پہلی پر عمل کرے اور جو کسی وجہ سے عاجز ہو تو وہ دوسری پر عمل کرے۔

وہ ہے جس کو حضرت مالکؒ وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ

چھبیسویں حدیث:

”پلی بچس نہیں ہے“

اسی طرح حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے کہ

”میں نے رسول اللہ ﷺ کو پلی کے بچے ہوئے پانی سے وضو کرتے دیکھا۔“

حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ پلی کی وجہ سے برتن کو اسی طرح دھونا چاہئے جس طرح کتے سے۔ اسی طرح وہ حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ جب پلی برتن میں منہ ڈال دے تو اس میں جو کچھ پانی وغیرہ ہو اس کو بہا کر ایک مرتبہ یا دو مرتبہ برتن کو دھونا چاہئے تو پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ اس بارے میں اگر رسول اللہ ﷺ سے کوئی روایت جانتے ہوں تو انکے قول نہ کو رو تشدید پر حمل کیا جائے گا۔ غرض دونوں مرتبے میزان کے یہاں بھی موجود ہیں۔

وہ ہے جس کو یہی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ

ستائیسویں حدیث:

”جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کے پس خوردہ میں کچھ

مضائق نہیں۔“

اسی طرح یہی کی دوسری حدیث میں ہے کہ

”جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ اس کے پیشاب میں کچھ مضائقہ نہیں۔“

حالانکہ وہ حدیثیں جن سے تمام حیوانات کے پیشابوں کا نجس ہونا معلوم ہوتا ہے اس کے مخالف ہیں۔ تو پس معلوم ہوا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری حدیثوں میں تشدید۔

وہ ہے کہ

اثھا میسویں حدیث: "پانی پاک ہے جس کو کوئی شے بخش نہیں کر سکتی"

اسی طرح دوسری حدیث میں ہے کہ

"پانی تمام کا تمام پاک ہے جس کو کوئی شے بخش نہیں کر سکتی"

جس کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور پھر امام بیہقی کہتے ہیں کہ اس حدیث کے مخصوص ہونے پر اجماع ہے۔ اس طرح کہ جو پانی نجاست کے مل جانے کی وجہ سے متغیر ہو گیا ہو وہ چاہے تھوڑا ہو یا بہت پاک ہو گیا۔ تو حدیث مذکور اور اجماع مختلف و تشدید پر محمول ہیں۔

وہ ہے جس واہم مسلمہ وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ

اثیسویں حدیث: "رسول خدا ﷺ نے منہ لے کر اپنے موزے کے سج کی مدت تین دن اور تین

راتیں قرار دی ہے اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات۔"

یہ حدیث مختلف طریقوں سے مروی ہے۔ حالانکہ بیہقی کی وہ حدیث جو انہوں نے حضرت خزیمہؓ سے روایت کی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ کہ انہوں نے کہا کہ ہمارے لئے رسول خدا ﷺ نے تین دن سج کے قرار دیئے اور اگر میں مدت سج میں کچھ اور زیادتی کا طالب ہوتا تو آپ اور بڑھادیتے۔ اسی طرح بیہقی کی دوسری بھی اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ کہ

"قسم ہے خدا کی اگر مسائل مدت سج کا سوال کر جائی رہتے تو آپ پانچ دن تک اجازت دے دیتے"

اور بیہقی کی ایک اور روایت بھی اس کے مخالف ہے جس کو انہوں نے ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں میں نے رسول خدا ﷺ سے عرض کیا کہ کیا میں موزہ دن پر سج کیا کروں۔ آپ نے فرمایا ہاں۔ میں نے عرض کیا کیا ایک دن تک۔ آپ نے فرمایا بلکہ دو دن تک۔ پھر میں عرض کیا کیا دو دن تک تو آپ نے فرمایا بلکہ تین دن تک۔ پھر میں نے عرض کیا کیا تین دن تک تو آپ نے فرمایا ہاں۔ اور جب تک تیراجی چاہے۔ اور ایک اور روایت میں بھی یہی ہے کہ جب تک تو چاہے۔ اور ایک اور روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا ہاں یہاں تک کہ سات دن تک شمار کرتے چلے گئے۔ اس کے بعد یہ فرمایا کہ ہاں اور جب تک تیری خواہش ہو۔ تو اب یہی کہا جائے گا کہ امام مسلم وغیرہ کی حدیث میں تشدید ہے اور بیہقی کی تمام حدیثوں میں تخفیف اور یہ ہو سکتا ہے کہ پہلی حدیث کے خمس اکابر اور انباء اللہؓ نے خبرائے جائیں۔ اور دوسری حدیث کے محل ان کے سوال اور لوگ۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا برعکس کیا جائے۔

وہ ہے کہ جس کو بیہقی نے حضرت معمرؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ

تیسویں حدیث: "جب موزہ پھٹ جاوے اور اس میں پانی گھس کر اس جگہ پہنچے گئے کہ

جس کو وضو میں دھونے ضروری ہے تو اس پر تو بڑ مسح نہ کر۔"

حالانکہ حضرت سفیان ثوریؒ کا قول اس کے برخلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ موزوں پر اس وقت تک مسح کر جب تک وہ پاؤں میں لگے رہیں چاہے پھٹ ہی کیوں نہ گئے ہوں۔ اس کے بعد امام سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ مہاجرین اور انصار کے موزے اسی طرح پھٹے چرے ہوئے کرتے تھے۔ تو بس مناسب یہ ہے کہ حضرت معمرؓ کے قول کو تشدید پر حمل کیا جاوے۔ اور امام ثوریؒ کے قول کو تخفیف پر اور میں نے مسح موزے کے بارے میں کوئی روایت نہیں پائی۔ جس سے معلوم ہوتا کہ کیسے پھٹے ہوئے پر مسح جائز ہے اور کیسے پر نہیں۔ سو اس حدیث کے جو اس محرم کے بارے میں وارد ہوئی ہے جس کے پاس جوتے نہ ہوں اور موزے ہوں۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ نے اس محرم کو حکم فرمایا کہ ان موزوں کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ دے۔ تو اس حدیث سے اس قدر ضرور سمجھ میں آتا ہے کہ جب موزہ تمام قدم ڈھانکنے ہوئے نہ ہو تو اس پر مسح جائز نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ مثل جوتے کی ہوتے ہیں۔ لہذا اس میں بھی میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔

وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر بالغ شخص پر جمعہ کے دن **اکتیسویں حدیث:** غسل واجب ہے۔ اسی طرح بخاری کی حدیث ہے کہ جب تم میں سے کسی پر جمعہ کا دن آوے تو اس کو چاہئے کہ غسل کرے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص دن جمعہ کے صرف وضو کرے تو وہ ادائے فریضہ کے لئے کافی ہے اور جو شخص غسل کرے تو یہ زیادہ اچھا ہے تو حدیث اولیٰ تشدید پر اور حدیث ثانی کو تخفیف پر حمل کیا جائے گا۔ اور بعض علماء نے ایسا کہا ہے کہ پہلی حدیث کو ان لوگوں پر محمول کیا ہے جن کی بد بولگوں کو تکلیف دیتی ہو اور دوسری حدیث کو ان لوگوں پر جن کے بدن میں ناگوار بد بوند پائی جاتی ہو تو اس کے اندر بھی میزان کے دونوں مرتبے موجود ہیں۔ اور بعض علماء نے رسول خدا ﷺ کے غسل کو بالخصوص بالغ پر واجب ٹھہرانے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بالغ ہی کی بغل سے بد بو آتی ہے۔ جس سے لوگوں کو تکلیف پہنچتی ہے۔ یا بالغ ہی ایسا شخص ہوتا ہے جس کا بدن ارتکاب معاصی کی وجہ سے ضعیف ہو جاتا ہے۔ اور غسل کرنا بدن کو اس کی میل کچیل دور کر کے صاف و شفاف کر دیتا ہے۔ اس لئے رسول خدا ﷺ نے بالغ کی قید لگائی ہے۔

وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے حاشہ عورت کے بارے میں روایت کیا ہے اور وہ یہ **بیسویں حدیث:** ہے کہ

”اس کے ساتھ جو کچھ جاہر و سوائے جماع یعنی ہمستری کے۔“

حالانکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ

”رسول خدا ﷺ نہیں مہاشرت کرتے تھے حیض والی عورت سے مگر کپڑے سے اوپر اوپر یا یہ کہا کہ پا جاے

سے اوپر اوپر۔“

اس کو بھی بیہقی نے روایت کیا ہے تو پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید اور بعض علماء نے

پہلی حدیث کو اس شخص پر حمل کیا ہے جو اپنے نفس کا مالک ہو اور اس کو اس پر خوب اطمینان ہو اور دوسری حدیث کو اس شخص پر جو اپنے نفس کا مالک نہ ہو۔ میزان کے دونوں مرتبے اس میں بھی ظاہر ہو گئے۔

وہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ وغیرہ کا اس عورت کے بارے میں جو استحاضہ میں گرفتار تھیں **تینتیسویں حدیث:** ہو یہ قول ہے کہ وہ صرف ظہر سے ظہر تک کیلئے غسل کرے یعنی اس کا غسل ایک وقت نماز کے لئے کام دے سکتا ہے۔ اسی طرح حضرت عائشہ صدیقہؓ کا یہ قول ہے کہ استحاضہ والی عورت ہر دن کیلئے ایک دفعہ غسل کر لیا کرے۔ حالانکہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ان دونوں قولوں کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ استحاضہ والی عورت ہر نماز کیلئے صرف وضو کر لیا کرے۔ اور حضرت ام حبیبہؓ جنت جنتؓ اپنی طرف سے ہر نماز کیلئے غسل کیا کرتی تھیں۔ رسول خدا ﷺ نے ان کو اس کا حکم نہیں فرمایا تھا۔ تو بس یہی کہا جائے گا کہ صحابہ میں سے بعض نے تشدید کی ہے اور بعض نے تخفیف۔ تو یہ اقوال مختلفہ بھی میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔



فصل اس کے اندر کتاب الصلوٰۃ سے کتاب الزکوٰۃ تک کی ان احادیث اور آثار کا بیان ہوگا جن میں میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں اس میں ۵۴ حدیثیں ہیں

اس کے اندر کتاب الصلوٰۃ سے کتاب الزکوٰۃ تک کی ان احادیث اور آثار کی مثالیں بیان کی جائیں گی
جن میں میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں۔ تو ان میں سے

پہلی حدیث: وہ ہے جس کو نبیؐ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے
عشاء کی نماز رسول خدا ﷺ کو اس وقت پڑھائی کہ جب شفق غائب ہوگئی۔ اور دوسری
مرتبہ اس وقت پڑھائی کہ جب ایک ٹمٹ شب گزر چکی تھی۔ پھر جبرائیل علیہ السلام نے کہا کہ وقت عشاء ان
دونوں وقتوں کے مابین ہے یعنی شفق کے غائب ہوجانے اور ٹمٹ شب گزرنے کے درمیان درمیان ہے۔
حالانکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کہ عشاء کا وقت فجر تک ہے اس کے خلاف ہے۔ تو پہلی حدیث کو تشدید پر محمول
کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس سے وہم ہوتا ہے۔ کہ اگر شب کا ٹمٹ اول گزر جائے تو اس کے بعد عشاء کا وقت
نہیں رہتا۔ اور دوسری حدیث میں تخفیف ہے۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عشاء کا وقت طلوع فجر تک رہتا ہے
تو مرجع میزان کے دونوں مرتبوں ہی کی طرف نکلا۔

یہی تقریر اس حدیث میں ہے جس کے اندر جبرائیل علیہ السلام کا رسول خدا ﷺ کو نماز عصر اور نماز فجر
پڑھانے کا ذکر ہے اور اس میں حضرت جبرائیل علیہ السلام کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان
عصر اور صبح کی نماز کا وقت ہے۔ حالانکہ نماز عصر کے وقت میں رسول خدا ﷺ کا ارشاد ہے کہ عصر کا وقت غروب
آفتاب تک رہتا ہے اور صبح کے وقت میں ارشاد ہے کہ وہ طلوع آفتاب تک رہتا ہے۔ پس میزان کے دونوں
مرتبے تخفیف و تشدید یہاں بھی پائے گئے۔

دوسری حدیث: یہ ہے کہ اذان نہ پڑھے مگر وہ شخص جو با وضو ہو اور بعض کا یہ بھی قول ہے کہ یہ رسول
ﷺ کا فرمان نہیں۔ بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا کلام ہے۔ حالانکہ حضرت عائشہؓ کی
حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر وقت خدا تعالیٰ کا ذکر کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت

ابراہیم نخعی کا قول بھی اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ صحابہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے تھے کہ بے وضو آدمی اذان پڑھ دے۔ تو پہلی حدیث کو تشدید پر محمول کیا جائے گا۔ اور دوسری حدیث اور حضرت ابراہیم کے قول کے مطابق صحابہ کے عمل درآمد کو تخفیف پر محمول کیا جائے گا۔ مرجع اس کا بھی میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف نکلا۔

وہ ہے جس کو بیہوشی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص اذان پڑھے وہی تکبیر پڑھے۔ حالانکہ بیہوشی کی نے مشروعیت اذان کے واقعہ میں یہ حدیث

تیسری حدیث:

بیان کی ہے کہ عبداللہ بن زید نے حضور کی خدمت میں عرض کیا کہ میں نے بھی یہی خواب میں دیکھا ہے۔ مطلب یہ تھا کہ اذان کے بارہ میں۔ اور اسی وقت حضرت بلال اذان پڑھ رہے تھے تو آپ نے عبداللہ بن زید کو جماعت کھڑی ہونے کے وقت حکم دیا کہ اقامت تو پڑھ۔ تو یوں کہنا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری حدیث میں تخفیف۔

وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے مزدلفہ میں رات کی تمام نمازیں ایک ہی اذان اور اقامت سے پڑھیں۔ حالانکہ

چوتھی حدیث:

امام مسلم کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ نے رات کی دونوں نمازوں کو ایک اذان اور دو تکبیروں سے پڑھا۔ اسی طرح ابوداؤد کی وہ حدیث بھی مخالف ہے جو یہ ہے کہ آپ نے مغرب اور عشاء کی نماز دو تکبیروں سے پڑھی۔ اور پہلی نماز میں اذان نہیں پڑھی۔ اور ایک روایت میں ہے کہ دونوں نمازوں میں سے کسی کیلئے اذان نہیں پڑھی۔ اور بیہوشی نے اسی روایت کو ان روایتوں میں سے جو حضرت ابن عمر سے مروی ہیں صحیح تر کہا ہے۔ تو اب پہلی حدیث اور اس کے موافق جس قدر احادیث ہیں وہ سب تشدید پر محمول ہیں اور ان کے مخالف جس قدر احادیث ہیں وہ سب تخفیف پر محمول ہیں۔

وہ ہے جس کو بیہوشی نے حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ عورتوں کے واسطے اذان بھی پڑھتی تھیں۔ اور تکبیر بھی۔ حالانکہ انہی سے یہ بھی

پانچویں حدیث:

روایت ہے کہ وہ بغیر اقامت کے نماز پڑھتی تھیں۔ تو پس پہلی روایت کو تشدید پر محمول کیا جائے گا۔ اور دوسری کو تخفیف پر۔

وہ ہے جس کو بیہوشی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور بعض کا مقولہ ہے کہ وہ حضرت ابن عمر کا قول ہے اور وہ یہ ہے کہ حالت سفر میں نماز صحیح کیلئے اذان پڑھی جاوے اور دوسری

چھٹی حدیث:

نمازوں کے واسطے صرف اقامت کافی ہے۔ حالانکہ ایک حدیث اس کے مخالف ثابت ہے اور وہ یہ کہ سفر میں نماز جماعت اور نماز منفرد دونوں کے واسطے اذان ہونی چاہئے۔ تو پہلی حدیث یا قول ابن عمر تخفیف پر محمول ہے اور دوسری حدیث تشدید پر۔ پس دونوں مرتبے میزان کے ظاہر ہیں۔

وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت
ساتویں حدیث: بلالؓ کو حکم کیا کہ وہ اذان میں دو مرتبہ کلمات کو پڑھیں اور اقامت میں ایک ایک
مرتبہ۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو تینبی نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ جس وقت رسول
خدا ﷺ نے حضرت ابو محمدؓ و ابو اذان اور اقامت کی تعلیم دی۔ تو ان سے فرمایا کہ اذان اور تکبیر دونوں میں دو دو
مرتبہ کلمات پڑھے جاتے ہیں۔ اور بعض نے آپ کے کلام سے یہ نکالا کہ صرف قدامت الصلوٰۃ دو مرتبہ ہونا
چاہئے۔ تو پہلی حدیث میں اقامت کے اعتبار سے تخفیف ہے۔ اور دوسری حدیث میں تشدید ہے۔ اور بعض کا قول
جو ابھی نقل کیا گیا ہے اس میں صرف قدامت الصلوٰۃ کے اعتبار سے تشدید ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے
یہاں بھی موجود ہوئے۔

وہ ہے جس کو تینبی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ جب رسول خدا ﷺ نماز کیلئے
آٹھویں حدیث: کھڑے ہوتے تھے تو تکبیر کہنے کے ساتھ دونوں ہاتھ اٹھاتے تھے اور پھر ان کو سینہ
پر اس طرح رکھتے تھے کہ بایں ہاتھ نیچے ہوتا تھا اور داہنا اوپر۔ حالانکہ حضرت علیؓ کا قول اس کے مخالف ہے۔ اور وہ
یہ ہے کہ پہلی کو پہلی پر ناف کے نیچے رکھنا سنت ہے۔ تو پہلی حدیث میں تشدید ہے اس اعتبار سے کہ سینہ پر ہاتھوں
کا محفوظ رکھنا بہ نسبت زیر ناف محفوظ رکھنے کے زیادہ دشوار ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہاتھ نقل ہونے کی وجہ سے
اوپر سے نیچے کو پھسل آتے ہیں۔ اور نیچے سے اوپر کو چڑھ نہیں سکتے۔ اور احتمال اس کا بھی ہے کہ حضرت علیؓ نے صحابہؓ
کے ہاتھوں کو اس وقت دیکھا ہو کہ جب اوپر سے نیچے کو پھسل آئے ہوں تو ان کو گمان ہوا ہو۔ کہ شاید انہوں نے پہلے
ی سے ہاتھ یہاں رکھے ہیں۔ حالانکہ انہوں نے شروع میں ہاتھ سینہ ہی پر رکھے تھے۔

وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے خالد بن
نویں حدیث: رافع زرقی کو جو نماز اچھی طرح نہیں جانتے تھے۔ فرمایا کہ جب تو نماز کیلئے کھڑا ہو تو
پہلے تکبیر پڑھ۔ اس کے بعد جو کچھ ہو سکے قرآن شریف پڑھ۔ حالانکہ دوسری حدیث جس کو تینبی وغیرہ نے روایت
کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ مجھ کو رسول خدا ﷺ نے حکم دیا کہ میں پکار کر
کہہ دوں کہ نماز نہیں ہوتی بغیر سورہ فاتحہ کے اور اس سے کچھ زائد کے۔ تو پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری
میں تشدید اور ان دونوں حدیثوں میں سے کسی کے منسوخ ہونے پر علماء کا اجماع نہیں۔ تو میزان کے دونوں مرتبے
یہاں بھی جاری ہیں۔

وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نماز نہیں ہوتی
دسویں حدیث: مگر ارم القرآن (سورہ فاتحہ) اور اس سے زائد کے ساتھ۔ حالانکہ دوسری روایت
میں ہے کہ صرف سورہ فاتحہ پڑھ۔ تو اب یوں ہی کہا جائے گا کہ اول حدیث میں تشدید ہے اور دوسری حدیث میں
تخفیف پائی جاتی ہے۔

وہ ہے جس کو شیخین نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے
گیارہویں حدیث: میں نے نبی ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ اسی طرح حضرت ابو بکرؓ اور
حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے بھی۔ تو میں نے ان سب کو دیکھا ہے کہ وہ الحمد للہ رب العالمین کو
شروع کر دیتے تھے اور نہ اس کے اول میں بسم اللہ پڑھتے تھے اور نہ اس کے ختم پر۔ اور نسائی اور ابن حبان کی
روایت میں ہے کہ میں نے کسی کو ان میں بسم اللہ کے ساتھ جہر کرتے نہیں سنا اور باقی احادیث جو اس کے موافق
ہیں۔ حالانکہ امام بخاری وغیرہ نے جو حدیث روایت کی ہے وہ اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ انسؓ کہتے ہیں کہ نبی
کریم ﷺ کی قرأت مد کے ساتھ ہوتی تھی۔ چنانچہ جب آپ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتے تھے تو ایک مد بسم اللہ پر
کرتے تھے اور دوسرا مد رحمن پر تیسرا رحیم پر۔ اور یہی قول حضرت ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ
کا ہے اور یہ حدیث حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن زبیر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے تو یہی کہا جائے گا
کہ پہلی حدیث اپنے تمام طرق روایت کے ساتھ تخفیف پر مبنی ہے اور دوسری حدیث اپنے تمام طریقوں کے
ساتھ تشدید پر مبنی ہے۔

وہ ہے جس امام مسلم اور بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب رسول
بارہویں حدیث: خدا ﷺ نماز کے واسطے کھڑے ہوتے تھے تو اپنے ہاتھوں کو دونوں مونڈھوں تک
اٹھاتے تھے اور پھر تکبیر یعنی اللہ اکبر کہتے تھے۔ اور ایسا ہی رکوع کی تکبیر کے وقت بھی کرتے تھے۔ حالانکہ وہ حدیث
جس کو بیہقی نے حضرت براء بن عازبؓ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں
نے رسول خدا ﷺ کو دیکھا ہے کہ جب آپ نماز شروع کرتے تھے تو صرف اس وقت رفع یدین کرتے تھے۔ پھر
تمام نماز میں کبھی رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ علیٰ ہذا القیاس حضرت ابن مسعودؓ کا وہ قول جو انہوں نے نماز پڑھانے
کے وقت کہا تھا اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ تم کو رسول خدا ﷺ کی نماز پڑھا کر دکھاؤں۔ اور پھر انہوں
نے صرف ایک ہی دفعہ رفع یدین کیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول مذکور حدیث مرفوع کے حکم
میں ہے۔ تو پہلی حدیث کو تشدید اور دوسری کو تخفیف پر محمول کیا جائے گا۔

وہ ہے جس کو امام بخاری نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ جب
تیرہویں حدیث: سمع اللہ لمن حمدہ کہہ کر رکوع سے اٹھتے تھے تو اللہم ربنا لک الحمد
پڑھتے تھے اور حدیث میں لفظ کان یعنی تھے مداومت اور استمرار کیلئے آتا ہے۔ یعنی ہمیشہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ اور
یہی مدہب حضرت علیؓ اور ابو ہریرہؓ اور ابن سیرینؓ اور عطاء رضی اللہ عنہم کا ہے۔ اسی طرح شیخین کی حدیث اور وہ یہ
ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس وقت امام سمع اللہ لمن حمدہ پڑھے تو تم اللہم ربنا لک
الحمد کہو۔ اسی طرح بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو مقتدی کو
چاہئے کہ ربنا لک الحمد کہے اور یہ تمام روایتیں بیہقی کی اس حدیث کے خلاف ہیں جس کو امام شافعی نے لیا

ہے اور مقتدیوں کیلئے دونوں ذکروں کو (یعنی سمع اللہ لمن حمدہ اور ربنا لک الحمد) مستحب ٹھہرایا ہے۔ تو پہلی حدیثیں تشدید پر محمول ہیں اور دوسری حدیث تخفیف پر محمول ہے۔ اس وجہ سے کہ نمازیوں کے مراتب مختلف ہیں۔ تو جس مقتدی کو اس کا یقین ہو کہ میرے اور خدا تعالیٰ کے مابین اس بات کی خبر دینے کا کہ باری تعالیٰ نے مقتدیوں کی حمد کو قبول فرمایا۔ امام واسطہ اور ذریعہ ہے تو وہ صرف یہی کہے کہ ربنا لک الحمد یعنی جب امام نے قبول حمد کی خبر دیدی تو اس مقتدی کو اس قبول حمد پر اس کی حمد کرنی چاہئے۔ اور جس مقتدی کو اس کا یقین نہ ہو بلکہ وہ اس مرتبہ سے بعید ہو تو اس کو سمع اللہ لمن حمدہ بھی کہنا چاہئے۔ قبول حمد کی نیک قالی کے واسطے۔ تو میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔

وہ ہے جس کو یقینی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب رسول خدا ﷺ چودھویں حدیث: سجدہ میں جاتے تھے تو آپ کے گھٹنے زمین پر ہاتھوں سے پہلے ٹک جاتے تھے اور جب سجدہ سے اٹھتے تھے تو پہلے ہاتھوں کو اٹھاتے تھے اور پھر گھٹنوں کو۔ اسی طرح ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ جب آپ سجدہ سے اٹھتے تھے تو گھٹنوں پر اٹھتے تھے اور راتوں پر ٹیک لگاتے تھے۔ حالانکہ ابو داؤد اور بیہقی کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی سجدہ میں جاوے تو اس طرح نہ کرے جس طرح اونٹ کرتا ہے (یعنی پہلے گھٹنوں کو زمین پر ٹیکے اور پھر ہاتھوں کو) بلکہ پہلے ہاتھوں کو رکھے پھر گھٹنوں کو۔ تو پہلی حدیث کو مشدد کہا جائے گا اور دوسری کو تخفیف۔ اس وجہ سے کہ جب سجدہ سے اٹھے گا تو دوسری حدیث کے موافق دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک سکے گا۔ اور اٹھنے میں آسانی ہوگی۔ برخلاف پہلی حدیث کے۔

وہ ہے جس کو یقینی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے حکم فرمایا پندرہویں حدیث: سجدہ میں ہتھیلیوں کے رکھنے کا یعنی کھلے ہوئے ہاتھ رکھنے کا۔ نہ ملٹی باندھ کر۔ اسی طرح بیہقی کی دوسری حدیث ہے کہ ہم نے شکایت کی رسول خدا ﷺ سے کہ ہماری پیشانیاں اور ہتھیلیاں گرم زمین پر چلتی ہیں۔ تو آپ نے ہماری شکایت کو رفع نہ کیا۔ حالانکہ دوسری حدیث بیہقی کی اس کے مخالف ہے۔ جس کو انہوں نے بعض صحابہ سے روایت کیا ہے کہ وہ پوچھتے ہیں کہ سجدہ کرتے تھے۔ جس کی آستینیں اس قدر دراز تھیں کہ ان میں ہاتھوں کا نکلنا بہت دشوار امر تھا۔ اور امام بخاری کا قول ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اپنے ہاتھوں اور جبوں اور چادروں میں بغیر ہاتھوں کے باہر نکالے نماز پڑھ لیتے تھے۔ اور بیہقی کی روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے نماز ادا کی اور آپ چادر میں لپٹے ہوئے تھے۔ سجدہ کی حالت میں اسی پر دست مبارک ٹپتے تھے مگر یزوں کی ٹھنڈک سے بچنے کی غرض سے۔ اور بیہقی کی دوسری روایت میں ہے کہ آپ اپنے ہاتھ اور پاؤں کو زمین کی ٹھنڈک سے بذریعہ چادر بچاتے تھے۔ تو اب فیصلہ اسی طرح کیا جائے گا کہ پہلی دو حدیثیں تشدید پر محمول ہیں۔ اور ان کی مخالف احادیث تخفیف پر۔ پس میزان کے دونوں مرتبے ظاہر ہو گئے۔

وہ ہے جس کو امام بخاری وغیرہ نے رسول خدا ﷺ کے نماز کے اندر بیٹھ کر کھڑے
سولہویں حدیث: ہونے کے بارے میں مالک بن حریث سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ
آنحضرت ﷺ جب لوگوں کو نماز پڑھاتے ہوئے تھے تو دوسرے سجدہ سے سر مبارک اٹھا کر تھوڑی سی دیر بیٹھ کر
زمین پر ٹیک لگا کر اٹھتے تھے۔ حالانکہ وہ حدیث جو نبیؐ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے اس کے
مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نماز میں جب دونوں سجدوں سے فارغ ہو جاتے تھے۔ تو پیروں کے
توڑوں پر سیدھے کھڑے ہو جاتے تھے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ پہلی حدیث کا یہ جواب دیتے تھے کہ رسول
خدا ﷺ کا سجدہ سے سہارا لے کر کھڑا ہونا جسمانی کمزوری کی وجہ سے تھا۔ تو بس یہی کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں
تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

وہ ہے جسے نبیؐ نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ جب نماز میں قعدہ کے اندر
ستر تھویں حدیث: بیٹھتے تھے تو اپنے دائیں ہاتھ کو کھینچ کر رکھتے تھے۔ اور انگوٹھے کے نزدیک انگشت
کو اٹھا کر بھر بھکا لیتے تھے۔ اور اس کے زریعہ سے وہ مارتے تھے لیکن اس انگشت کو حرکت نہیں دیتے تھے۔ حالانکہ
نبیؐ کی دوسری حدیث جس کو انہوں نے واکل ابن حجر سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں
نے رسول خدا ﷺ کو دیکھا کہ آپ اپنی انگشت کو اٹھائے ہوئے اس کو حرکت دے رہے ہیں اور اس کے ذریعہ کچھ
دعا کر رہے ہیں۔ اسی طرح ایک نبیؐ کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ کہ رسول خدا ﷺ فرماتے ہیں کہ
نماز کے اندر انگشت کو حرکت دینا شیطان کے بھانگنے کا سبب ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں
تشدید۔ اور ان دونوں حدیثوں کی توجیہ اس مقام پر آجائے گی جہاں ائمہ کے اقوال کو باہم جمع کیا جائے گا۔

وہ ہے جس کو شیخین نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے
اٹھارویں حدیث: کہ وہ کہتے ہیں تعلیم کی مجھ کو رسول خدا ﷺ نے تشہد کی اس اہتمام سے کہ میرا
ہاتھ آپ کی ہتھیلیوں کے درمیان تھا جس طرح قرآن شریف کی کوئی سورت تعلیم فرماتے تھے۔ اور وہ تشہد یہ ہے

التحيات لله والصلوة الخ

حالانکہ عمرو بن العاصؓ کی حدیث بشرطیکہ صحیح ہو اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے
فرمایا کہ جب امام اپنی نماز کی اخیر رکعت میں بیٹھے اور تشہد پڑھنے سے پہلے بے وضو ہو جائے تو اس کی نماز پوری
ہو چکی اور ایک روایت میں ہے کہ جو امام سلام پھیرنے سے پہلے بے وضو ہو جائے تو اس کی نماز جائز ہوگئی۔ پس
پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ تو دوسری حدیث کو ان لوگوں پر حمل کیا جائے گا جو ضرور تہمند ہیں
اور پہلی حدیث ان کے سوا دوسرے لوگوں پر۔ چنانچہ اکثر دوسری ہی قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔ پس میزان کے
دولوں مرتبے موجود ہو گئے۔

وہ ہے جس کو امام مسلم نے حضرت ابو موسیٰ اشعرئیؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے
انیسویں حدیث: کہ وہ کہتے ہیں کہ جب رسول خدا ﷺ تشہد کیلئے بیٹھتے تھے تو آپ کا سب سے پہلا کلام یہ ہوتا تھا کہ

التحيات لله والصلوة الخ

حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت جابرؓ سے اور حضرت عمرؓ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت بیان کی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں نے کہا کہ ہم کو رسول خدا ﷺ تشہد کی تعلیم اس طرح دیا کرتے تھے کہ

بسم الله وبالله التحيات لله والصلوة الخ

پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے۔ اس لئے کہ اس میں بسم اللہ کا لفظ نہیں ہے۔ اور دوسری حدیث میں چونکہ اس لئے وہ تشہد پر محمول ہے۔ تو یہاں بھی میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔ اور امام بخاریؒ کا قول ہے کہ جابرؓ کی حدیث غلط ہے تو اس قول کی بنا پر صرف ایک ہی مرتبہ میزان کا پایا جاوے گا۔ مانند اس حدیث کے جو تنہا واقع ہوئی ہو۔

وہ ہے جو پیسہ مذکور ہو چکی۔ اور اس کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ
بیسویں حدیث: نہیں نماز ہوتی بغیر سورت فاتحہ کے حالانکہ اسم اعظم ابو حنیفہؒ اور بیہقی کی دوسری

حدیث اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی امام کے پیچھے نماز پڑھتا ہو تو امام کا پڑھنا یعنی اس شخص کا پڑھنا ہے۔ (میں کہتا ہوں) اور یہ حدیث امام موصوف کی ان لوگوں پر محمول ہے جو اکابر میں شمار کئے جاتے ہیں۔ اور جب وہ اپنے امام کی قرأت سننے میں تو ان کے قلوب خدا تعالیٰ کی بارگاہ میں جمع ہو جاتے ہیں جس طرح باوجود امام کے پڑھ لینے کے مقتدی کا پیچھے سے پڑھنا ان لوگوں پر محمول ہے جن کے قلوب امام کی قرأت سننے سے درگاہ الہی میں جمع نہیں ہوتے ہیں۔ اور حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ اور سجادؓ رضی اللہ عنہم اور تابعینؓ کا ایک گروہ پہلی حدیث کا قائل ہے۔ اور بیہقی میں ایک اور حدیث مرفوعہ مروی ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک مرتبہ نماز سے فارغ ہو کر فرمایا کہ میں سمجھتا ہوں تم اپنے امام کے پیچھے کچھ پڑھتے ہو۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا یا رسول اللہ! تو آپ نے فرمایا کہ ایسا مت کرو۔ البتہ سورۃ فاتحہ ضرور پڑھو۔ کیونکہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی اور دوسری روایت میں ہے کہ جب تم آواز سے پڑھو تو کچھ مت پڑھو سوائے سورۃ فاتحہ کے۔ اور حضرت عطاء کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ مذہب تھا کہ جن نمازوں میں امام آہستہ قرأت پڑھتا ہے ان میں مقتدی پر قرأت واجب ہے۔ اور جن میں آواز سے پڑھتا ہے ان میں نہیں۔ پس رجوع میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف ہو گیا اور آئندہ انہ کے اقوال کی توجیہات میں یہ بات آجائے گی کہ امام ابو حنیفہؒ نماز کے اندر صرف خدا تعالیٰ کے نام لینے کو قرأت کیلئے کافی سمجھتے تھے۔ اور اس آیت کو پڑھا کرتے تھے

وذكر اسم ربه فصلى

اور نام لیا اپنے پروردگار کا پھر نماز پڑھی

اور یہ بھی اس شخص پر محمول ہے جس کو خدا تعالیٰ کے صرف نام لینے سے اطمینان قلب حاصل ہو جائے۔

وہ ہے جس کو امام بیہقی وغیرہ نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ
ایک سو یس حدیث: نبی ﷺ نے ایک ماہ تک دعائے قنوت ایک قوم پر بددعا کرنے کی غرض سے پڑھی۔

پھر اس کو ترک کر دیا۔ مگر صبح کی نماز میں ہمیشہ پڑھتے رہے۔ یہاں تک کہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اور امام بخاری کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز کی اخیر رکعت میں سمع اللہ لمن حمد کہہ کر دعائے قنوت پڑھی۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث جو انہوں نے عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی نماز میں دعائے قنوت نہیں پڑھی۔ اسی طرح وہ حدیث جس کو ابو قلزہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی۔ اور اس میں انہوں نے دعائے قنوت نہیں پڑھی تو میں نے ان سے کہا کہ میں تم کو دعائے قنوت پڑھتے نہیں دیکھتا۔ تو انہوں نے نے جواب دیا کہ میں اپنے اصحاب میں سے کسی کو یاد نہیں کرتا کہ وہ دعائے قنوت پڑھتا ہو۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے۔ اور دوسری حدیث میں اس شخص کے نزدیک جو اس کے منسوخ ہونے کا قائل نہیں ہے۔ تخفیف ہے تو میزان کے دونوں مرتبے موجود ہوئے۔

وہ ہے جس کو امام بخاری نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ران عورت میں
بایک سو یس حدیث: داخل ہے جس کا ستر فرض ہوتا ہے۔ حالانکہ تخمین کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی ران سے نہ بند کھل دیا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری حدیث میں تخفیف۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ پہلی حدیث میں مہذب لوگوں کو تعلیم ہو۔ اور دوسری حدیث میں کسی دوسرے شخص غیر مہذب کیلئے۔ پس اس میں بھی میزان کے دونوں مرتبے موجود ہیں۔

وہ ہے جس کو تخمین نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اس
تیسویں حدیث: شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس کو اپنی نماز میں بے وضو ہو جانے کا شبہ ہو جائے۔ تو آپ نے فرمایا کہ جب تک آواز نہ سن لے یا بونہ پائے اس وقت تک نماز سے نہ لوٹے۔ بلکہ مشغول رہے۔ حالانکہ بیہقی کی حدیث جو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب تم میں سے کسی کو نماز کے اندر قے ہو جائے یا بہکا کی سے دفعتاً کچھ منہ کے راستے سے نکل پڑے۔ تو اس کو چاہئے کہ نماز چھوڑ دے اور دوسرا وضو کر کے آوے۔ اور اس اثنا میں اگر کچھ غفلتوں کی ہو تو اپنی نماز پر بنا کر لے۔ پس پہلی حدیث تخفیف پر اور دوسری تشدید پر محمول ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔ اور حدیث کے اندر جو فلس کا لفظ ہے اس سے مراد قے کا غالب آ جانا ہے تو مطلب حدیث مذکور کا یہ ہوا کہ جو شخص تم سے قصداً قے کرے یا اس پر قے غالب آ جائے تو وہ ایسا کرے یعنی نماز سے لوٹ جائے اور نیا وضو کرے۔ تو یہاں لفظ

قلس ایسا ہے جیسا کہ باب صوم میں آتا ہے کہ جس شخص کو قے لاحق ہو جائے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ اگرچہ روزہ کے اندر قے آجائے اور نماز کے اندر قے آجائے میں حکم کے اعتبار سے بہت بڑا فرق ہے۔

وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت **چوبیسویں حدیث:** جابرؓ نے رسول اللہ ﷺ کو نماز کی حالت میں پایا اور بایں ہمہ سلام کر بیٹھے۔ تو

آنجناب نے اس کے جواب میں اپنے دست مبارک سے زمین کی طرف اشارہ کر دیا۔ حالانکہ یہ بھی وغیرہ نے جو حدیث روایت کی ہے۔ وہ اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نمازی سلام کا جواب نماز کے بعد دے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے۔ اور دوسری میں تشدید۔ تہذا میزان کے دونوں مرتبے صحیح ہو گئے۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ پہلی حدیث کو ان لوگوں پر محمول کیا جاوے جو دنیا میں بڑے کعبے جاتے ہیں جیسے بادشاہ اور امیر رئیس اور دوسری حدیث ان لوگوں پر جو ان کے سوا غریب کمزور اور معمولی سمجھے جاتی ہیں جن کے سلام کا جواب حالت نماز میں نہ دینے سے سلام کرنے والے پر کوئی برا اثر نہیں پڑ سکتا۔

وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نماز کی حالت میں **پچیسویں حدیث:** آگے سے عورت اور گدھے اور سیاح کتے کا گذر جانا نماز کو توڑ دیتا ہے۔ جب اس

کے سامنے کجاوہ کے چپکلے حصے کے برابر کوئی شے نہ ہو۔ حالانکہ وہ حدیث جو امام مسلم وغیرہ نے روایت کی ہے۔ اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول خدا ﷺ مسجد کی نماز پڑھتے ہوتے تھے۔ اور میں آپ کے اور قبلہ کے درمیان اس طرح حائل ہوتی تھی جس طرح جنازہ ہوتا ہے۔ اسی طرح امام بخاری کی یہ حدیث بھی مخالف ہے کہ رسول خدا ﷺ نماز پڑھتے ہوتے تھے۔ اور گدھا سامنے چرتا ہوتا تھا۔ یا کتا سامنے سے گذر جاتا تھا اور اس کو جھڑکتے نہ تھے۔ اسی طرح حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی حدیث بھی اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ مسلمان کی نماز کو کوئی چیز نہیں توڑتی۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ اس شخص کے نزدیک جو پہلی کے منسوخ ہونے کا قائل نہیں ہے۔ تو میزان کے دونوں مرتبے موجود ہو گئے۔

وہ ہے جس کو امام شافعی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے **چھبیسویں حدیث:** اس شخص کو جو اپنے گھر میں نماز ادا کر کے مسجد میں آیا تھا یہ فرمایا کہ جب تو مسجد

میں آوے تو جماعت میں شریک ہو جا۔ اگرچہ تو گھر میں ہی کیوں نہ پڑھ چکا ہو اور اس قسم کی اور باقی حدیثیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھ لی جاوے تو اس کو جماعت کے ساتھ لوٹنا چاہئے۔ حالانکہ یہ بھی وغیرہ کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ کوئی نماز ایک دن میں دوسرے دن پڑھو اور ایک حدیث میں ہے کہ کوئی نماز ایک دن میں دوسرے دن فرض نہیں۔ یہاں تک کہ حضرت ابن عمرؓ جب نماز سے فارغ ہو کر آتے۔ اور لوگوں کو فرض نماز ادا کرتے دیکھتے۔ تو آپ بیٹھ جاتے۔ اور ان کی نماز میں شریک نہ ہوتے۔ اور

امر محتمل یہ ہے کہ دوسری حدیث میں فرض نماز کی دو مرتبہ پڑھنے سے مرنے کا یہ مطلب ہو کہ فرض نماز کو ایک دن میں تہا دو مرتبہ نہ پڑھو یا ممانعت کی یہ وجہ ہو کہ دوسرے لوگ بعد میں آنے والے یہ نہ سمجھیں کہ یہ نماز ان پر فرض جدید ہوئی ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ اس عقیدہ سے دوبارہ نہ پڑھو کہ وہ نماز تم پر دوسری مرتبہ فرض ہوئی ہے۔ پس وہ حدیث جو نماز کے دوبارہ جماعت کے ساتھ لوٹانے کو واجب کرتی ہے۔ تشدید پر محمول ہے اور دوسری تخفیف پر۔ تو میزان کے دونوں مرتبے یہاں بھی ظاہر ہیں۔

وہ ہے جس کو امام بیہقی نے حضرت حسنؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ **ستائیسویں حدیث**: فرماتے ہیں جو شخص فجر یا وتر میں دعائے قنوت بھول جائے۔ وہ جہدہ سہو کرے اور وہ اس کو اس صورت پر قیاس کرتے ہیں۔ کہ جو شخص دو رکعتیں پڑھ کر بغیر بیٹھے تیسری رکعت کیلئے کھڑا ہو جائے۔ حالانکہ بیہقی کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے صبح کی نماز پڑھائی اور اس میں قنوت نہ پڑھا اسی طرح بیہقی کا یہ قول بھی خلاف ہے کہ کسی صحابی سے یہ ثابت نہیں کہ جب آپ نے قنوت ترک کر دیا ہو۔ تو اس کیلئے کبھی بھی جہدہ سہو کیا ہو۔ پس پہلا قول تشدید پر اور دوسرا تخفیف پر محمول ہے۔

وہ ہے جس کو امام بیہقی نے حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے **اٹھائیسویں حدیث**: ہے کہ رسول خدا ﷺ نے جہدہ سہو کرنے کے بعد تشہد پڑھا۔ اور پھر سلام پھیرا۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے جہدہ سہو کے بعد بغیر تشہد پڑھے سلام پھیر دیا۔ اسی طرح دوسری روایت کہ آنحضرت ﷺ نے تشہد دونوں جہدوں سے پہلے پڑھا۔ پس پہلی حدیث تخفیف پر اور دوسری تشہد پر محمول ہے اور ان دونوں قولوں کی توجیہ اس مقام پر آجائے گی۔ جہاں ائمہ کے اقوال کو باجماع کر کے دکھلایا جائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نہیں نماز ہوتی ہے بے **اٹھائیسویں حدیث**: وضو کی اور وضو بغیر بسم اللہ پڑھے نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو رسول خدا ﷺ پر درود شریف نہ پڑھے۔ اسی طرح شعی کا یہ قول ہے کہ جو شخص تشہد کے بعد رسول خدا ﷺ پر درود شریف نہ پڑھے تو وہ اپنی نماز کو لوٹا دے یا یہ فرمایا کہ وہ نماز اس کیلئے کافی نہیں ہوئی۔ حالانکہ حضرت ابو مسعود بدریؓ کا قول اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر میں کوئی نماز ادا کر دوں اور اس کے اندر محمد اور آل محمد ﷺ پر درود شریف نہ پڑھوں تو میں سمجھوں کہ میری نماز کامل نہیں ہوئی۔ تو پہلی حدیث اور اس کے موافق تمام احادیث و اقوال سے درود شریف کا وجوب اور نماز کیلئے شرط ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور حضرت ابو مسعود کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ درود شریف کے بغیر نماز صحیح تو ہو جاتی ہے۔ لیکن کچھ نقص رہتا ہے۔ تو پہلی حدیث میں تشہد ہے اور دوسرے قول ابو مسعود میں تخفیف۔ پس میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔

وہ ہے جس کو پہلی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ کئی نماز کی پاکی ہے اور تکبیر
تیسویں حدیث: تحریر سے نماز کے منافی افعال حرام ہو جاتے ہیں۔ اور سلام کرنے سے وہ سب
حلال ہو جاتے ہیں۔ یعنی جب نماز کی یہ کہہ دے کہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول اس کے خلاف
ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ تسلیم سے مراد تشہد ہے۔ اور یہی قول حضرت عبداللہ بن مسعود کا ہے۔ یہاں تک
کہ اگر کوئی نماز کی سلام تک کہنے سے پہلے بے وضو ہو جائے تو اس کی نماز صحیح ہوگئی تو وہ حدیث پہلی تفسیر کے مطابق
یعنی تسبیح سے السلام تک مراد ہو۔ تشدید پر محمول ہے اور بعد کے دونوں قولی تخفیف پر محمول ہیں۔

وہ ہے جس کو حضرت مالک اور امام شافعی نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت کیا
اکیسویں حدیث: ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ لوگوں کو مغرب کی نماز پڑھائی۔ اور
اس میں کچھ بھی قرأت نہ پڑھی۔ اور سلام پکھیر دیا۔ بعد میں لوگوں نے عرض کیا کہ آپ نے قرأت بالکل نہیں
پڑھی۔ تو آپ نے جواب دیا کہ میں اونٹوں پر ملک شام کو سامان لے جا رہا تھا۔ اور ایک ایک منزل پر اترتا ہوا جب
ملک شام میں پہنچ گیا تو ان اونٹوں کو اور ان کے پالانوں اور جھولوں اور جوہوں کو فروخت کر دیا۔ غرض کہ قول ہے کہ
پھر حضرت عمرؓ نے معتدیوں کے اس نماز کو ٹھایا۔ حالانکہ پہلی کی دوسری روایت جو حضرت عمرؓ سے ہے اس
کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب لوگوں نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ آپ نے نماز مغرب میں قرأت کچھ نہ
پڑھی۔ تو آپ نے ان سے دریافت کیا کہ پھر رکوع اور جہ سے بھی ٹھیک ادا ہوئے یا نہیں۔ معتدیوں نے عرض کیا
کہ وہ تو ٹھیک ادا ہوئے۔ تو آپ نے فرمایا کہ پھر کچھ ہرج نہیں۔ اسی طرح وہ حدیث بھی خلاف ہے جس کو پہلی
نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے حضرت علیؓ سے کہا کہ میں نے نماز ختم کر دی اور
قرأت پڑھی نہیں تو آپ نے اس سے دریافت فرمایا کہ بھلا رکوع اور جہ سے بھی ٹھیک ادا ہوئے اس نے کہاں ہاں
تو آپ نے فرمایا کہ پھر تیری نماز تمام ہوگئی۔ پس حضرت عمرؓ کا پہلا فعل تشدید پر محمول ہے اور حضرت علیؓ اور حضرت
عمرؓ کا دوسرا قول تخفیف پر محمول ہے۔ اور اس کی توجیہ اس جہ آجائے گی جہاں اقوال ائمہ کو باہم جمع کیا جائے گا۔
انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور احتمال اس کا بھی ہے کہ اقوال مذکورہ میں قرأت نہ پڑھنے سے مراد یہ ہو کہ سورت فاتحہ کے بعد
اور کوئی سورت نہ پڑھے۔ تو اب تمام حدیثیں جمع ہو جائیں گے اور حضرت عمرؓ کا مغرب کی نماز کو اعادہ کرنا ان کے
اجتہاد کا ثمرہ سمجھا جائے گا۔

وہ ہے جسے شیخین نے امامت جب کے باب میں روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ
تیسویں حدیث: ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ نے لوگوں کو نماز پڑھانی شروع کر دی۔ پھر یاد ہوا کہ
آپ کو غسل کی حاجت ہے۔ پس آپ لو نے اور طہارت کی پھر تشریف لائے اور آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپک
رہا تھا اور لوگوں کو ویسے ہی نماز پڑھانے لگے اور ان کو تکبیر تحریر کے اعادہ کا حکم نہیں فرمایا۔ حالانکہ پہلی کی روایت
اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔ حالانکہ آپ کو غسل کی

حاجت تھی۔ پھر اس نماز کو آپ نے بھی لوٹا یا اور مقتدیوں نے بھی۔ اور یہی قول حضرت علی بن طالبؓ کا ہے اور بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو جمع کی نماز حالت جنابت میں پڑھا دی۔ تو اس نماز کو آپ نے خود تو لوٹا یا۔ لیکن مقتدیوں کو اس کے لوٹانے کا حکم نہیں فرمایا اور بالکل ایسا ہی واقعہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی منقول ہے۔ لیکن غسل کی حاجت کے بارے میں نہیں بلکہ بے وضو ہونے کے بارے میں یعنی حدیث اصغر میں۔ پس حدیث اول اگر اس کے اندر یہ بات ثابت ہو جائے کہ مقتدیوں نے بھی بکسیر تحریمہ کہہ لی تھی اور نماز میں داخل ہو گئے اس کے بعد آپ کو یاد آیا تو وہ تخفیف پر محمول ہے۔ اور دوسری حدیث معہ فعل حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اور معہ لوٹانے حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نماز کو نہ باقی مقتدیوں کے تشدید پر محمول ہے۔

تینتیسویں حدیث: حضرت مسور بن مخرمہ کا وہ قول ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو نمازی حالت نماز میں اپنے کپڑے یا جوتے پر کچھ پلیدی دیکھے تو اس کو اس سے دور کرے۔ اور نماز نئے سرے سے شروع کرے۔ اور عبد اللہ بن عمرؓ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ شخص اپنی گذشتہ نماز پر بنا کر لے۔ یعنی جس قدر پہلے پڑھ چکا تھا وہ صحیح ہو چکی۔ باقی اب پڑھ لے۔ پس پہلا قول تشدید پر اور دوسرا تخفیف پر محمول ہے۔

چونتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ تم میں سے جب کوئی مسجد میں آ جاوے تو اپنے جوتوں کو الٹ کر دیکھ لے۔ کہ اس میں نجاست تو نہیں ہے۔ اگر ہو تو ان کو زمین سے رگڑ دے۔ پھر ان کے ساتھ نماز ادا کر لے۔ اسی طرح وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک دفعہ ان سے اس عورت کے بارے میں سوال کیا گیا جس کے کپڑے کا پلو زمین پر لگتا جاتا ہو اور زمین وہاں کی پلیدی ہو تو انہوں نے جواب میں کہا کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے کہ بعد کا چلنا اس کپڑے کو پاک کر دے گا۔ اسی طرح بیہقی کی وہ روایت جو انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے خدمت اقدس میں عرض کی کہ یا رسول اللہ ﷺ جب ہم مسجد کو جاتے ہیں تو پلیدہ راستہ طے کرنا پڑتا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ بعض راستہ کا اس کے بعض کو پاک کر دیتا ہے۔ اسی طرح وہ حدیث جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے جوتوں سمیت نجاست میں چلے تو مٹی اس کو پاک کر دے گی۔ حالانکہ وہ احادیث جن کو امام شافعیؒ نے لیا ہے اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ جو کپڑا یا جوتا زمین کی نجاست سے نخس ہو جائے تو اس کا دھونا واجب ہے۔ پس یوں کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری اس کے مخالف میں تشدید۔

پینتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم نے حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا کہ میں رسول خدا ﷺ کے

کپڑے سے منی کو نخل رگزد دیتی تھی۔ اور امام مسلم کی دوسری روایت میں ہے کہ اس کو کھرج دیتی تھی۔ اور تنہائی کی روایت میں ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا کہ میں رسول خدا ﷺ کے کپڑے سے منی کو دور کرنے کے لئے تر ہاتھ پھیر دیتی تھی۔ اور وہ جب خشک ہو جاتی تھی تو کھرج دیتی تھی۔ حالانکہ امام بخاری کی حدیث میں جو انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے یہ آیا ہے کہ جب رسول خدا ﷺ کے کپڑے کو منی لگ جاتی تھی تو اس کو پہلے دھوتے تھے۔ پھر نماز کو جاتے تھے لیکن ایسا دھوتے تھے کہ میں اس دھونے کی جگہ پر سفیدی کا بقیہ نشان دیکھ لیتی تھی۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اب آنحضرت ﷺ کا اس کپڑے کو دھونا خواہ منی کی نہاست کی وجہ سے ہو یا نظافت کے خیال سے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے یہاں بھی موجود نکلے۔

وہ ہے جس کو پہلی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد نبوی چھتیسویں حدیث: میں پیشاب کر دیا تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حکم فرمایا کہ اس مقام پر پانی کے ڈول ڈالے جاویں۔ حالانکہ ابوقلابہؓ کا قول جو کبار تابعین میں سے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زمین کی طہارت اس کا خشک ہو جانا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور ان دونوں قولوں میں تخفیف ہے۔ اور اگر امام ابوحنیفہؒ اور ابوقلابہؓ کو اس بارے میں رسول خدا ﷺ سے کوئی حدیث نہ پہنچی ہوتی تو وہ دونوں اس کے ہرگز قائل نہ ہوتے۔ اور بعض نے تو ان دونوں کے قول مذکور کو حدیث مرفوع بتلایا ہے اور اس کی تصریح کی ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔

وہ ہے جس کو حاکم نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور اس کے متعلق یہ بیان کیا ہے کہ یہ سینتیسویں حدیث: روایت شیخین کی شرط کے موافق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جو شخص مسجد کے مسایہ میں سے اذان کی پکار سنے اور وہ باوجود ہنا کٹا ہونے کے اس پکار کا جواب نہ دے یعنی مسجد میں نہ جاوے تو اس کی نماز نہیں ہوتی۔ اور حضرت علیؓ کا مقول ہے کہ مسجد کے مسایہ کی نماز نہیں ہوتی مگر مسجد میں۔ پھر ان سے دریافت کیا گیا کہ مسجد کا مسایہ کون ہے تو آپ نے فرمایا کہ جس کے کان میں سوذن اپنی اذان کی آواز پہنچاوے۔ یہ پہلی کا قول ہے کہ حضرت علیؓ کا قول مذکور بطور حدیث مرفوع کے بھی مروی ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جس سے رسول خدا ﷺ کی بعض صحابہ کو تنہا نماز پڑھنے کی اجازت ثابت ہوتی ہے وہ اس کے مخالف ہے۔ کیونکہ ان میں آپ نے تنہا نماز پڑھنے والے کو اعادۂ نماز کا بھی حکم نہیں فرمایا۔ پس پہلی حدیث کو تشدید پر اور ثانی حدیث کو تخفیف پر محمول کیا جائے گا۔

وہ ہے جس میں عمر بن عبد العزیزؒ نے ایسے شخص کے امام بنانے سے منع فرمایا ہے اڑتیسویں حدیث: جس کے باپ کا پتہ نہ ہو یعنی مشہور نہ ہو۔ حالانکہ شعبی اور نخعی اور زہری کا قول اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایسا شخص امام بن سکتا ہے۔ پس پہلا قول تشدید پر اور دوسرا قول تخفیف پر

محمول ہے۔

انتالیسویں حدیث: حضرت ابن عباسؓ کا وہ قول ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام بنایا جاوے گا جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث جس کو انہوں نے محمد بن سمہ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ اپنی قوم کو مسجد میں فرض نمازیں اور جنازہ کی نمازیں پڑھایا کرتے تھے۔ اور اس وقت سال یا چھ سال کے تھے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔

چالیسویں حدیث: ایک شخص کو دیکھا کہ وہ صف کے پیچھے ایسا نماز پڑھ رہا تھا۔ تو آپ نے اس کو نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا، حالانکہ وہ حدیث جس کو امام بخاری نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت ابو بکر صدیقؓ مسجد میں داخل ہوئے اور رسول خدا ﷺ رکوع میں تھے۔ تو آپ صف سے علیحدہ ہی رکوع میں شامل ہو گئے تو ان سے رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری حرص اور زیادہ کرے اور اس نماز کے لوٹانے کا خیال نہ کرنا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

اکتالیسویں حدیث: وہ ہے جس کو حضرت حذیفہؓ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ منع فرمایا رسول خدا ﷺ نے اس بات سے کہ امام اوپر ہو اور لوگ اس کے پیچھے باقی رہیں۔ اور حضرت حذیفہؓ کی دوسری روایت میں ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ نہ نماز پڑھے امام کسی ایسے مقام پر جو مقتدیوں کے مقام سے بلند ہو۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے مرفوعہ روایت کیا ہے کہ پچاس شخصوں سے کم پر جمعہ واجب نہیں ہے۔ حالانکہ بیہقی نے حضرت صالح سے جو قول کہے مولیٰ ہیں روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نماز پڑھ رہا تھا اور حضرت ابو ہریرہؓ مسجد کے اوپر تھے اور ہم سب وہی نماز پڑھ رہے تھے جو امام پڑھتا تھا اور نماز بھی فرض تھی۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلی حدیث کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ جب امام کا اونٹنی بگڑا کھڑا ہوتا تکبر سے ہو اور دوسری حدیث اس صورت پر کہ جب تکبر نہ ہو۔

بیاالیسویں حدیث: وہ ہے جسے امام بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ چالیس شخصوں کے ساتھ۔ اور اسی طرف صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت مکی ہے۔ اسی طرح بیہقی نے مرفوعہ روایت کیا ہے کہ پچاس شخصوں سے کم پر جمعہ واجب نہیں، حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث جس کو انہوں نے حضرت ام عبد اللہ دوسیر سے روایت کی ہے وہ اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا فرمایا رسول خدا ﷺ نے کہ جمعہ ہر قریہ پر واجب ہے اگرچہ اس میں چار ہی مسلمان ہوں۔ اسی طرح حضرت علیؓ کا یہ قول بھی کہ نہیں ہے جمعہ اور نہ تکبیرات تشریق مگر شہر میں۔ اور اسی طرح اور اقوال

صحابہؓ۔ پس پہلی حدیث اور اس کے معاون تمام اقوال تخفیف پر محمول ہیں کیونکہ ان سے چالیس سے کم لوگوں پر جمعہ کا عدم وجوب ثابت ہوتا ہے اور دوسری حدیث اور جو اقوال اس کے معاون ہیں وہ سب تشدید پر محمول ہیں چونکہ ان سے مقدار مذکور پر جمعہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے تو رجوع میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف ہو گیا۔

وہ ہے جس کو امام ترمذی اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی نماز میں اصل نماز کی تکبیروں کے علاوہ سات تکبیریں پہلی رکعت میں کہیں۔ اور پانچ دوسری میں۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے عید الاضحیٰ اور عید الفطر میں چار مرتبہ تکبیریں کہتے تھے جس طرح نماز جنازہ میں آپ کی عادت مبارک تھی۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ دونوں عیدوں کی نمازوں میں پانچ تکبیریں پہلی رکعت میں ہوتی ہیں اور چار دوسری رکعت میں۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں عدم کے اعتبار سے تخفیف ہے۔ غرض میزان کے دونوں مرتبے یہاں بھی موجود ہیں۔

وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے سورج گہن کی نماز پڑھی۔ اور اس کی ہر رکعت میں چار چار رکوع کئے اور ایک روایت میں پانچ پانچ رکوع بھی وارد ہیں۔ اور ایک روایت میں تین تین رکوع بھی ہیں۔ حالانکہ امام بخاریؒ کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے اس روز کہ جس دن آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیم نے وفات پائی تھی سورج گہن کی نماز پڑھی۔ اور اس کی ہر رکعت میں ایک ایک رکوع کیا اور اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کا مقولہ ہے کہ مطلب یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے سورج گہن کیلئے دو رکعتیں پڑھی تھیں اور ہر رکعت میں دو دو رکوع کئے تھے۔ پس پہلی حدیث تمام طریقوں روایت کے ساتھ تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر۔

وہ ہے جسے بیہقی نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نماز نہیں پڑھتے تھے ان زلزلوں کی وجہ سے جو وقوع میں آتے تھے۔ اور نہ دوسری عادت باتوں اور خدا تعالیٰ کی نشانیوں کی وجہ سے۔ جیسے عالم میں اندھیرا ہو جانا یا کسی کا مرجانا۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام شافعیؒ وغیرہ نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے زلزلہ کی وجہ سے چھ رکوع پانچ سجدہ میں ادا کئے اس طرح کہ پانچ رکوع اور دو سجدہ ایک ہی رکعت میں اور رکوع اور دو سجدہ ایک رکعت میں۔

اور اسی کی مثل حضرت ابن عباسؓ سے بھی ثابت ہے۔ چنانچہ ان سے روایت ہے کہ جب اس کو نبی کریم ﷺ کی کسی زوجہ مطہرہؓ کی وفات کی خبر پہنچی تو وہ سجدے میں گر پڑے اور جب ان سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ رسول خدا ﷺ کا فرمان ہے کہ جب تم خدا تعالیٰ کی کوئی نشانی دیکھو تو اس کی عالی درگاہ

میں سجدہ کرو۔ اور نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہ کی وفات سے زیادہ اور بڑی اور کیا نشانی ہوگی۔ اور یہ واقعہ طلوع شمس سے پہلے کا ہے۔ پس حضرت عمر کا قول تخفیف پر محمول ہے۔ اور حضرت علی کا قول اور اس کے مناسب تمام اقوال تشدید پر محمول ہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دوسرے قول کو جس کی نسبت حضرت علی کی طرف کی گئی ہے اس شخص پر حمل کیا جاوے جس کے قلب میں خدا تعالیٰ کی نشانیاں گہرا اثر پیدا کرتی ہوں۔ اور ان کے ظہور کے وقت خدا تعالیٰ سے خائف ہونے لگے۔ کیونکہ ایسے شخص کیلئے ایسے وقت میں سجدہ کرنا ایسا ہے جیسے آگ پر پانی گر کر اس کی گرمی کو دور کر دیتا ہے اور پہلے قول کو اس شخص پر حمل کیا جائے جس کے قلب پر اس قدر خوف نہ ہوتا ہو۔ پس میزان کے دونوں مرتبے یہاں بھی موجود ہوئے۔

وہ ہے جسے امام مسلم وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ شناخت چھیا لیسویں حدیث: در میان مسلمان مرد اور شرک و کفر کے ترک کرنا نماز کا ہے۔ بیہقی کی روایت میں اتنا لفظ اور زائد ہے کہ جس شخص نے اس نماز کو چھوڑ دیا وہ کافر ہو گیا۔ حالانکہ وہ احادیث جن سے ثابت ہوتا ہے کہ تارک نماز ایسا کافر نہیں ہوتا جو اسلام سے خارج ہو جاتا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

وہ ہے جس کو امام بخاری نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جنگ احد میں شہداء کو معدان کے خونوں کے فتن کیا اور ان کو ٹھنسن دیا گیا اور نہ ان پر نماز پڑھی گئی۔ حالانکہ بیہقی کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ آنحضرت ﷺ نے شہداء احد پر نماز پڑھی۔ پس اگر ان دونوں حدیثوں میں سے پہلی حدیث ثابت ہے تو اس کو تخفیف پر حمل کریں گے۔ اور اگر دوسری حدیث ثابت ہے تو اس کو تشدید پر۔ اور اگر دونوں ثابت ہوں تو نماز سے مراد یا تو یہ ہے کہ آپ نے ان شرکاء جنگ احد پر نماز پڑھی جن کا انتقال جنگ کے بعد ہوا اور یا نماز سے مراد صرف دعاء ہے۔ تو میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔ کیونکہ نماز سے وہ نماز مراد لینا جو معروف ہے اور معتاد ہے تشدید میں داخل ہے اور صرف دعا کے معنی میں لینا تخفیف میں داخل ہے۔

وہ ہے جس کو شیخین نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب تم جنازہ کو اڑتا لیسویں حدیث: دیکھو تو کھڑے ہو جاؤ۔ یہاں تک کہ بہت چمچے چھوڑ دے وہ تم کو یا زمین پر رکھ دیا جاوے۔ بیہقی کی روایت میں اتنا لفظ اور زائد ہے کہ اگرچہ تم میں سے کوئی شخص اس کے ہمراہ نہ جا رہا ہو۔ اسی طرح شیخین کی یہ بھی روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ کے پاس سے کوئی جنازہ گزرا تو آپ اس کے لئے کھڑے ہو گئے۔ جب آپ سے کسی نے یہ کہا کہ حضور یہ تو کسی یہودی کا جنازہ ہے تو آپ نے جواب دیا کیا وہ ایک جان نہیں ہے۔ اور بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ میں تو صرف فرشتوں کی خاطر کھڑا ہوا تھا۔ اسی طرح اور باقی وہ احادیث جن سے ثابت ہوتا ہے کہ جنازہ کیلئے قیام ضروری ہے۔ حالانکہ وہ

حدیث جس کو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اور امام مسلمؒ وغیرہ نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نبی ﷺ جنازہ کیلئے پہلے کھڑے ہوا کرتے تھے پھر کھڑے ہونے کو چھوڑ دیا تھا اور اس کو دیکھ بھی لیتے تھے تب بھی کھڑے نہیں ہوتے تھے۔ پس اگر اس آخری حدیث کو اولی حدیث کا ناخ نہ کہا جاوے تو یوں کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے شاہ **انچا سویں حدیث:** نباشی پر نماز پڑھی اور چار مرتبہ تکبیر پڑھی۔ اسی طرح بیہقی کی روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی قبر پر نماز پڑھی اور اس میں چار مرتبہ تکبیر کی۔ اسی طرح اس باب میں اور احادیث ہیں حالانکہ ان سب احادیث کے وہ حدیث مخالف ہے جس کو امام مسلمؒ وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب نبی کریم ﷺ نے اپنے کسی صحابی پر نماز پڑھی تو اس میں پانچ مرتبہ تکبیر کہیں اور حضرت علیؓ نے جب سہل بن حنیفؓ پر نماز پڑھی تو اس میں سات مرتبہ تکبیر کہیں اور پھر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا کہ بیشک یہ مرحوم اہل بدر میں سے ہے۔ اور بیہقی کی دوسری روایت میں ہے کہ جب حضرت علیؓ نے ابو بکرؓ پر نماز پڑھی تو اس میں سات مرتبہ تکبیر کہیں اور یہ بھی اہل بدر میں سے تھے۔ علماء کا بیان ہے کہ اکثر صحابہ کا یہ مذہب ہے کہ تکبیر چار مرتبہ ہونی چاہئے۔ پس اس سے زائد تکبیروں کی روایات منسوخ ہیں اور اگر ان کو منسوخ نہ کہا جاوے تو اول تخفیف پر محمول ہے اور باقی تشدید پر۔

وہ ہے جس کو امام مسلمؒ وغیرہ نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ تین وقت ہیں جن کے اندر نماز پڑھنے سے رسول خدا ﷺ نے ہم کو منع فرمایا ہے۔ اور اس سے بھی منع فرمایا ہے کہ ہم ان اوقات میں اپنے مردوں کو دفن کریں۔ اور جملہ ان تینوں وقتوں کے ایک وقت یہ بھی ذکر کیا کہ جس وقت آفتاب غروب ہو چکے۔ حالانکہ امام مسلمؒ کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے بہت سے صحابہ کو شب کے وقت دفن کیا اور ان کو اس کی آپ نے تقریری اجازت بھی دی۔ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے کہ جب حضرت عقبہ سے کہا گیا کہ کیا آپ مردوں کو بوقت شب بھی دفن کر دیتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ میں ہی کیا دفن کرتا ہوں حضرت ابو بکر صدیقؓ نے شب کے وقت دفن کیا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید اس کیلئے جس پر شب کے وقت مردہ کو دفن کرنا دشوار ہو۔

وہ ہے جسے بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ نے کسی جنازہ پر نماز **اکیانویں حدیث:** نہیں پڑھی اور صرف ایک ہی سلام پھیرا۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث میں ہے جو انہوں نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ سے روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ نے جنازہ کی نماز پڑھائی اور دائیں بائیں دونوں جانب سلام پھیرا۔ جس طرح رکوع اور جہدے والی نماز میں پھیرتے ہیں۔ پس پہلی حدیث تخفیف پر اور دوسری تشدید پر محمول ہے۔ یہی تقریر اس حدیث میں ہے جس کو بیہقی نے حضرت امام بن سہل

سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب وہ جنازہ کی نماز پڑھاتے تھے تو ہلکا سا ایک سلام کرتے تھے۔ حالانکہ بیعتی کی دوسری حدیث میں ہے کہ جب حضرت ابن عمرؓ جنازہ کی نماز پڑھاتے تھے تو اپنے نزدیک والے لوگوں کو سنا دیتے تھے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے پاسے گئے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آواز سے پڑھنے کی حدیثوں کو قوی لوگوں پر حمل کیا جاوے اور آہستہ سے پڑھنے کی حدیثوں کو ان لوگوں پر جن کے دلوں پر اس میت کے انتقال کا صدمہ ہو اور خشیت اور خوف غالب ہو۔ اور اس وجہ سے ان کی آواز زور سے نہ نکل سکے۔ جیسا کہ سلف صالح کا یہی دستور تھا۔ ان حضرات کی حالت کا اس سے اچھی طرح اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ جنازہ کے ساتھ چل نہیں سکتے تھے اس لئے واپس آ جاتے تھے۔

وہ ہے جس کو امام مسلم و غیرہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ **باونویس حدیث:** فرماتی ہیں کہ رسول خدا ﷺ نے سہل بن بیضاءؓ پر مسجد میں نماز پڑھی تھی اور جب کسی نے اس کا انکار کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ کتنی جلدی لوگ بھول گئے۔ اسی طرح بیعتی کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ پر مسجد میں نماز پڑھی گئی۔ حالانکہ حدیث تو عمرؓ کی جو انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص مسجد کے اندر جنازہ کی نماز پڑھے تو اس کو کچھ ثواب نہیں۔

حضرت صالحؓ کا قول ہے کہ جنازہ مسجد میں رکھے جاتے تھے اور میں نے دیکھا کہ حضرت ابو ہریرہؓ جب مسجد کے سوا اور کوئی جگہ نماز کیلئے نہیں پاتے تھے تو واپس چلے جاتے تھے اور اس پر نماز نہیں پڑھتے تھے۔ پس پہلی حدیث اور اس کے جس قدر معاون ہیں تخفیف پر محمول ہیں۔ اور دوسری حدیث تشدید پر۔ تو اگر ان دونوں مختلف حکموں میں سے کسی ایک کا منسوخ ہونا نہ ثابت ہو تو میزان کے دونوں مرتبے نکالنے پڑیں گے اور اس کی توجیہ اس جگہ آ جائے گی جہاں اقوال اسے جمع کر کے دکھلایا جائے گا۔

وہ ہے جس کو امام مسلم نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ **ترپنویس حدیث:** نے کہ جب واجب ہوگئی تو کوئی رونے والی نہ روئے۔ صحابہؓ نے عرض کیا کہ حضور واجب ہونے کا کیا مطلب ہے۔ آپؐ نے فرمایا کہ موت۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام بخاریؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت رسول خدا ﷺ نے حضرت جعفرؓ اور زید بن حارثہؓ اور عبداللہ بن رواحہؓ کے انتقال پر اس طرح رنج و ملال ظاہر فرمایا کہ آپؐ کی دونوں آنکھیں بہ رہی تھیں۔ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب رسول خدا ﷺ نے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کی تو آپؐ خود بھی روئے اور قرب و جوار کے لوگوں کو رو دلا یا۔ علیؓ ہذا القیاس وہ حدیث بھی مخالف ہے جس کو بیعتی نے روایت کیا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے ان عورتوں کو ڈانٹا جو جنازہ کے ساتھ رو رہی تھیں تو ان کو رسول خدا ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اے عمرؓ ان کو چھوڑ دو اس لئے کہ آخر آنکھیں آنسوؤں سے رو یا ہی کرتی ہیں۔

اور نفس کو مصیبت پہنچا ہی کرتی ہے اور وعدہ عقرب ہے۔ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جو آنحضرت ﷺ سے آیت ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف آنسو بہانے اور دل سے سوگ کرنے پر عذاب نہیں دے گا۔ بلکہ عذاب تو اس وجہ سے دے گا کہ زبان کی طرف اشارہ فرمایا اور یا رحم فرما دیتا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے کیونکہ اس سے صرف وقت مرگ تک رونے کی اباحت ثابت ہوتی ہے اور دوسری حدیث میں تخفیف ہے۔ کیونکہ اس سے قبل موت اور بعد موت دونوں وقت رونے کی اباحت ثابت ہے۔

وہ ہے جس کو مسلم وغیرہ نے حضرت ام عطیہؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ **چونویں حدیث:** انہوں نے کہا ہم جنازہ کے پیچھے جانے سے منع کی گئی ہیں۔ مگر اس ممانعت کا ہم پر زیادہ زور نہیں ڈالا گیا۔ یعنی نہیں تنزیہی ہے نہ تحریمی۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام بیہقی نے روایت کیا ہے وہ اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے چند عورتوں کو دیکھا کہ وہ جنازے کا انتظار کر رہی ہیں۔ آپ نے فرمایا کیا تم بھی اس میں اٹھائی جاؤ گی جس میں وہ مردہ اٹھایا جائے گا؟ انہوں نے عرض کیا نہیں۔ پھر آپ نے فرمایا کیا تم بھی اس میں داخل کی جاؤ گی جس میں وہ داخل کیا جائے گا؟ انہوں نے عرض کیا نہیں۔ پھر آپ نے فرمایا کیا تم بھی اس میں غسل دی جاؤ گی جس میں وہ غسل دیا جائے گا؟ انہوں نے عرض کیا نہیں۔ تب آپ نے فرمایا کہ تو پھر تم واپس ہو جاؤ اس حال میں کہ تم گناہگار ہو اس حال میں کہ تم اجر لینے والی ہو۔ اسی طرح وہ حدیث بھی اس کے خلاف ہے کہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ نے حضرت فاطمہؓ کو دیکھا کہ وہ میت والوں کی تعزیت کر کے واپس جا رہی تھیں تو آپ نے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ اگر تو ان کے ساتھ قبرستان تک چلی جاتی تو تو جنت کو نہیں دیکھ سکتی تھی تا وقتیکہ تیرے باپ کا وادہ اس کو نہ دیکھ لیتا۔ پس ام عطیہ کا یہ کہنا کہ اس ممانعت کا ہم پر زیادہ زور نہیں ڈالا گیا۔ تخفیف پر محمول ہے اور آنحضرت ﷺ کا دوسری حدیث میں یہ فرمانا کہ پھر تم واپس ہو جاؤ اس حال میں کہ تم گناہگار ہو اسی طرح اس کے بعد کے اقوال تشدید پر محمول ہیں یعنی نہیں کے اندر۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔



فصل اس کے اندر کتاب الزکوٰۃ سے کتاب الصوم تک کی ان حدیثوں کا بیان ہوگا جن میں میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں

پہلی حدیث: وہ ہے جس کو امام بیہقی نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ غلام اور مکاتب کے مال میں اس وقت تک زکوٰۃ نہیں ہے کہ جب تک دو آزاد نہ ہو، حالانکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا دوسرا قول جو اس سوال کا جواب ہے کہ کیا غلام کے مال میں زکوٰۃ ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر مسلمان کے مال میں زکوٰۃ ہے اس تفصیل سے کہ مبلغ دو سو درہم میں پانچ درہم اور جس قدر زائد ہوتے جائیں اسی کے حساب سے دیجئے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اس شخص پر حمل کیا جاوے جو کسی بخیل آدمی کا غلام ہو اور دوسرا قول چونکہ عام ہے اسلئے وہ اس شخص پر حمل کیا جاویگا جو بخیل آدمی کا غلام ہو کیونکہ زکوٰۃ کا تعلق بعینہ مال کے ساتھ ہوتا ہے نہ مکلف کے ساتھ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جس طرح مولیٰ خدا کا بندہ ہے اسی طرح غلام بھی اسی کا بندہ ہے۔ اور جس طرح مویٰ خدا کے مال میں خفیہ بنایا گیا ہے، اسی طرح غلام اپنے سے چھوٹے مولیٰ کے مال میں اس کا خفیہ ہے تو میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

دوسری حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی وغیرہ نے صدقات کے بارے میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان کو یمن کی طرف بھیجا تو ان کو یہ فرمایا کہ انہوں میں دانے لینا اور مکریوں کے گلہ میں سے بکری لینا اور اونٹوں میں سے اونٹ لینا اور گائیکوں کے گلہ میں سے گائے لینا۔ حالانکہ وہ حدیث جسکو بیہقی نے طاؤس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ طاؤس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے کہا کہ میرے پاس ٹھیل اور پرانے کپڑے، اوتھم سے بجائے صدقہ کے وہی لے لوں گا اور ایک روایت میں ہے کہ بجائے خراج کے وہی منظور کر لوں گا۔ کیونکہ اس کا وینہ تم پر پہل ہے اور مدینہ میں مہاجرین کے واسطے یہی بہتر ہے۔ پس پہلی حدیث چونکہ تصریحاً ہر جنس سے اسی جنس کا صدقہ لینے کو واجب کرتی ہے اس لئے تشدید پر محمول ہے

اور دوسری حدیث سے چونکہ دوسری جنس کا لے لینا بھی بشرطیکہ وہ جنس قیمت دار ہو جائز سمجھ میں آتا ہے اس لئے وہ تخفیف پر محمول ہے۔ اگر ان روایتوں میں سے کسی روایت کا منسوخ ہونا نہ ثابت ہو اور نہ طحاوی کی حدیث مذکور میں۔ دوسری روایت کا یہ لفظ کہ بجائے خراج کے منظور کر لوں گا بہ نسبت پہلی روایت کے کہ بجائے صدقہ کے زیادہ صحیح نہ ثابت ہو تو دونوں حدیثیں تخفیف و تشدید پر جو میزان کے دوسرے ہیں محمول ہو سکتی ہیں۔

اور پہلی نے جو یہ حدیث بیان کی ہے کہ رسول خدا ﷺ نے ایک دفعہ جب زکوٰۃ کے اونٹوں میں ایک بلند کوہان والی اونٹنی جو بیش قیمت ہوتی ہے دیکھی پھر تحصیلدار سے اس کے متعلق باز پرس کی تو اس نے جواب دیا کہ میں نے اس کو اونٹ کے بدلہ میں لیا ہے پھر آپ چپ ہو گئے۔ تو ان دونوں حدیثوں سے اسوالم زکوٰۃ میں قیمت کا لے لینا بھی جائز ثابت ہوتا ہے۔

وہ ہے جس کو پہلی وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نہیں ہے گھوڑوں اور غلاموں میں زکوٰۃ مگر ہاں صرف غلاموں میں صدقہ فطر ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ نہیں ہے کوئی سونے یا چاندی والا آدمی جو اس کا حق نہ ادا کرتا ہو یہاں تک کہ کسی نے سوال کیا کہ اور گھوڑوں میں یا حضرت؟ آپ نے گھوڑوں کی تین قسمیں بتلائیں۔ بعض گھوڑے وہ ہیں جو انسان کے بار ہیں اور بعض گھوڑے وہ ہیں جو انسان کے لئے اجر و ثواب کا باعث ہیں اور بعض گھوڑے ایسے ہیں جو انسان کے لئے پردہ اور روک ہیں۔ پس وہ گھوڑے جو مالک کے لئے روک ہیں۔ وہ اس شخص کے گھوڑے ہیں جس نے ان کو خدا کی راہ میں کام لانے کی غرض سے باندھا ہے۔ پھر وہ خدا تعالیٰ کے حقوق، جو ان کی پشتوں اور گردنوں میں ہیں، ان کو یاد رکھتا ہے اور ایک روایت میں یوں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حقوق، جو ان کی پشتوں اور پیٹوں میں ہے بہر حال چاہے تنگی ہو یا فراخی یاد رکھتا ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جسکو پہلی نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ان گھوڑوں میں جو جنگل میں جرتے ہیں زکوٰۃ ہے اس تفصیل سے کہ ہر گھوڑے میں ایک دینار۔ اسی طرح پہلی کی دوسری روایت بھی مخالف ہے جو انہوں نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے ہر گھوڑے پر ایک ایک دینار مقرر کیا تھا۔ پس پہلی حدیث اور جو اس کے معاون ہیں تخفیف پر مبنی ہیں اس لئے کہ اس کی زکوٰۃ کی معافی ثابت ہوتی ہے اور دوسری حدیث میں تشدید ہے۔

وہ ہے جس کو پہلی نے ابو موسیٰ اور معاذ رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یمن کی طرف بھیجا تو اس وقت یہ ہدایت فرمائی کہ سوائے ان چار صنفوں کے اور کسی چیز سے زکوٰۃ نہ لینا اور وہ چار یہ ہے۔ جو، مہموں، کشمش، خشک کھجور۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام شافعی اور امام مالک رضی اللہ عنہما نے ابن شہاب زہری سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہیں اور وہ یہ ہے کہ زیتون میں دسواں حصہ اس شخص سے لیا جائے جو اس کا تیل نکالے اور اس کی کاشت کو آسمان نے

سیراب کیا ہو اور نہروں کے پانی نے، یا وہ زمین ایسی ہو جو کسی اونچی جگہ واقعی ہوئی ہو اور سال میں صرف ایک مرتبہ وہاں بارش ہوتی ہو تو ان سب صورتوں میں پیداوار کا دسواں حصہ زکوٰۃ میں دینا واجب ہے۔ اور جس زمین کو بذریعہ کنوئیں یا حوض کے پانی دیا گیا ہو اس میں بیسواں حصہ واجب ہے۔ یہی قول حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ہے۔ بشرطیکہ زمینوں کی پیداوار اس قدر ہوئی ہو کہ اس کے دانے پانچ دسق وزن کے ہوں تو جب وہ دانے پیلے جاویں اور غنم زیتون برآمد ہو جاوے تو اس کا دسواں حصہ لیا جاوے۔ اور وقت ملک حجاز میں عین سوئس رطل کا ہوتا ہے اور عراق میں چار سو اسی رطل کا۔ لہذا پہلی تخفیف پر محمول ہے اور دوسری تشدید پر۔

پانچویں حدیث: وہ ہے جسکو بیہقی نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شہد کی ہر دس متکیزوں میں ایک متکیزہ زکوٰۃ واجب ہے اور بیہقی کی دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ میرے ہاں شہد کی مہال ہے تو آپ نے فرمایا کہ دسواں حصہ ادا کرو۔ پھر اس نے عرض کیا کہ اچھا میں اسکی اب حفاظت کروں گا۔ چنانچہ اس نے اس نے اس مہال کا احاطہ گھیر دیا۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس آ کر دریافت کرنے لگا کہ کیا شہد کی زکوٰۃ مجھ پر واجب ہے انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ گھوڑوں اور شہد میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور یہی مذہب حضرت علیؑ اور معاذ اور حسن رضی اللہ عنہم کا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں جو اس کے مخالف ہے اگر اس کا منسوخ ہوتا نہ ثابت ہو تخفیف ہے۔

چھٹی حدیث: وہ ہے جسکو بیہقی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بزیروں میں زکوٰۃ نہیں ہے اور انہی کی دوسری روایت میں ہے کہ بزیروں اور ساگوں میں زکوٰۃ نہیں ہے اور عطاء کا یہی مذہب ہے۔ اسی واسطے وہ کہتے ہیں کہ بزیروں میں زکوٰۃ نہیں ہے اور میوہ جات جس قدر ہے ان سب میں زکوٰۃ ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جسکو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام ان چیزوں میں جٹو آسمان اور چشموں کے پانی نے سیراب کیا ہو اور اس زمین میں جو صرف بارش ہی سے سیراب کی جاتی ہو زکوٰۃ ہے اور وہ دسواں حصہ پیداوار کا۔ تو اس قول میں تمام نباتات داخل ہو گئے۔ پس یوں کہیں گے کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

ساتویں حدیث: وہ ہے جسکو امام مالک اور امام شافعی اور امام بیہقی نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ زبیروں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ حالانکہ وہ روایت جسکو امام بیہقی نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو پر دانا کھاکہ اپنی طرف سے مسلمان عورتوں کو حکم کرو کہ وہ اپنے زبیور کی زکوٰۃ ادا کریں۔ عبداللہ ابن مسعود کا قول ہے کہ زبیور میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہے کہ جب وہ پہلے دو سو درہم کی قیمت کو پہنچ جاوے۔

پس یہی کہیں گے کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلی حدیث کو اس عورت کے زیور پر محمول کیا جاوے جو عرف میں فقیر شمار کی جاتی ہو اور دوسری حدیث مالدار عورتوں پر۔

وہ ہے جسکو تہمتی نے حضرت ابن عمر وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے اور وہ یہ **آٹھویں حدیث:** ہے کہ ان سب صحابہ کا قول ہے کہ جو شخص مال چھوڑ کر جائے تو اگر وہ کسی ایسے شخص کے قبضہ میں ہو جو قبیضہ میں اعتماد ہے تو اس میں بہ سال زکوٰۃ واجب ہے۔ اسی طرح ایک دوسری روایت حضرت ابن عمر اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے کہ جس کا قرض ایسے شخص پر لازم آتا ہو جو معتد اور موثق پہ ہے وہ ایسا ہی ہے کہ گویا تمبارے علی قبضہ میں ہے اور جو قرض ایسا ہو کہ جس کی وصولیت امر موبہم ہو اس کی اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں کہ جب تک وہ وصول نہ ہو جائے۔ حالانکہ حضرت عطاء وغیرہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ تیرا جو کسی پر قرض ہے اسکی تجھ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اگرچہ وہ ایسے شخص پر ہو جو نادبند نہیں ہے اور یہی مذہب حضرت عمر اور حضرت عائشہ اور عکرمہ رضی اللہ عنہم کا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

وہ ہے جسکو امام بخاری وغیرہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ **نویں حدیث:** یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کا صدقہ فرض کیا ہے اس تفصیل سے کہ گھجور کا ایک صاع اور جو کا ایک صاع اور ایک روایت میں ہے کہ تمہیں لگا ایک صاع اور جو کا ایک صاع اور گھجور کا ایک صاع اور بیکر کا ایک صاع اور کشمش کا ایک صاع۔ حالانکہ تہمتی اور ابو داؤد کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ یا ایک صاع آئے گا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے۔ کیونکہ اس سے آنے دین بھی جائز معلوم ہوا۔ وہ تخفیف پر محمول ہے۔

وہ ہے جسکو تہمتی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ **دسویں حدیث:** انہوں نے کہا فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جب عورت اپنے خاوند کے گھر میں سے فقیروں کو کھلاوے اور اسراف نہ کرے اور نہ حد سے بڑھ جاوے تو عورت اور مرد دونوں کو برابر ثواب ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ خزانچی کا بھی یہی حکم ہیں۔ مرد کو تو اس کے کمانے ہوئے مال کا ثواب ہے اور اس عورت کو اس کے خرچ کرنے کا اور ان میں سے کسی کے اجر میں بہ نسبت دوسرے کی کمی بیشی نہ ہوگی۔ حالانکہ وہ روایت جس کو تہمتی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب ان سے اس عورت کے متعلق استفسار کیا گیا جو اپنے خاوند کے گھر میں سے کچھ صدقہ میں دیدے تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ نہیں مگر ہاں اگر اپنے خرچ میں سے جو خاوند نے اس کو دیا ہے دیدے تو کچھ مضائقہ نہیں اور پھر بھی ثواب میں دونوں شریک ہیں اور عورت کو یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے خاوند کے مال میں سے اس کی اجازت کے بغیر کچھ خیرات کر دے۔ اور اس کے علاوہ اور بہت سے اقوال میں ہیں اختلاف ہیں۔ پس پہلی حدیث میں عورت

پر تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلی حدیث کا محمل وہ عورت ہو جس کا خاوند خفی ہے اور اس عورت سے اور صدقہ سے راضی ہے اور دوسری حدیث کا محمل وہ ہو جس کا خاوند بخیل ہے۔

وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ لوگوں سے کسی گیارہویں حدیث: چیز کا سوال نہ کرو۔ کیونکہ جو لوگوں سے ان کے مال میں سے طلب کرتا ہے وہ دراصل آپ کی چنگھاری مانگتا ہے۔ پس اس کو اختیار ہے چاہے اس میں کمی کرے یا زیادتی۔ حالانکہ بیعتی کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت فراسی نے رسول خدا ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ میں سوال کر سکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا نہیں اور اگر تجھ کو سوال کی سخت ضرورت بھی پڑی جائے تو نیک لوگوں سے سوال کرنا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ سوال کرنے والے کے چہرہ پر کھرونجیں ہوں گی۔ یا یہ فرمایا کہ اس کا چہرہ چھایا ہوا ہوگا قیامت کے روز تو جو اس کو پسند کر لے وہ کرے اور جو چاہے چھوڑ دے۔ ہاں اگر ایسے وقت سوال کرے کہ اس وقت سوائے سوال کے چارہ نہ ہو۔ یا ایسے شخص سے سوال کرے جو سربر آوردہ لوگوں میں شمار کیا جاتا ہو اور غلبہ والا آدمی ہو تو خیر۔ اسی طرح یہ حدیث بیعتی کی بھی مخالف ہے کہ بخشش کرنے والا اس کے لینے والے سے زیادہ بہتر نہیں ہے اس وقت کہ جب لینے والا سخت حاجت مند ہو۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور اس کے مقابل میں تخفیف جیسا کہ ظاہر ہے۔

☆.....☆.....☆

☆.....☆.....☆.....☆.....☆

فصل اس کے اندر کتاب الصوم سے کتاب الحج تک وہ حدیثیں ذکر کی جائیں گی جن میں میزان کے دونوں مرتبہ جاری ہوتے ہیں

پہلی حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ رسول خدا ﷺ ہمارے پاس تشریف لاکر دریافت فرماتے تھے کہ کیا تمہارے پاس دو پہر کا کھانا ہے؟ میں کہہ دیتی کہ نہیں تو آپ فرماتے کہ اچھا پھر میرا روزہ ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ فرمادیتے کہ تو میں روزہ رکھ لیتا ہوں۔ حالانکہ وہ روایت جس کو امام شافعی اور بیہقی نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ جب رسول خدا ﷺ کا خیال روزہ رکھنے کا ہوتا رکھ لیتے اگرچہ زوال شمس ہو چکا ہوتا۔ اسی طرح وہ قول بھی مخالف ہے جس کے قائل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہیں اور وہ یہ ہے کہ تم میں سے ہر ایک کو روزہ رکھنے کا اختیار ہے بشرطیکہ کچھ کھایا پیا نہ ہو۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے۔ کیونکہ اس سے قبل زوال نیت کرنا ضروری سمجھ میں آتا ہے، اور دوسری حدیث میں تخفیف ہے کیونکہ اس سے زوال کے بعد سے غروب تک نیت کا صحیح ہونا سمجھا جاتا ہے۔ اور جس امام نے نقلی روزہ میں رات سے نیت کرنا ضروری قرار دیا ہے اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص طلوع فجر سے قبل رات میں روزوں کی نیت نہ کرے اس کے روزے نہیں ہوتے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے ظاہر ہیں۔

دوسری حدیث: وہ ہے جس کو امام بیہقی نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان سے کسی نے اس دن روزہ رکھنے کے بارے میں دریافت کیا جس کے ماہ رمضان سے ہونے میں شبہ ہو آپ نے جواب دیا کہ میں ماہ شعبان کے اندر روزہ رکھنے کو رمضان کے کسی دن میں اظہار کرنے سے زیادہ اچھا سمجھتی ہوں۔ حالانکہ وہ حدیث جسکو بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ماہ شعبان کا آدھا مہینہ گزر جائے تو روزے رکھنے سے موقوف کرلو۔ جب تک ماہ رمضان نہ آجائے۔ اسی طرح دوسری روایت میں ہے کہ جب نصف شعبان گزر جائے تو روزہ نہ رکھو۔ اور بیہقی کی ایک روایت میں ہے جو انہوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ منع

فرمایا رسول اللہ ﷺ نے ماہ رمضان کے داخل ہونے سے ایک روز یا دو روز قبل روزہ رکھنے سے۔ ہاں اس شخص کے لئے جس کی انہی دنوں میں روزہ رکھنے کی عادت تھی اور اللہ تعالیٰ سے وہ دن ان تاریخوں میں پڑ گئے اس کے لئے اجازت دی ہے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ قول بھی مخالف ہے کہ جو شخص یوم شک میں روزہ رکھے وہ تا فرمان ہے ابو القاسم رضی اللہ عنہ کا۔ پس پہلی حدیث میں ماہ شعبان کے اندر روزہ رکھنے کی بابت تخفیف ہے اور دوسری حدیث میں چونکہ شعبان کی اخیر تاریخوں میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے اس لئے اس میں تشدید ہے اور اس مقام کے ائمہ اربعہ کے اقوال کی توجیہ اس جگہ آجائے گی جہاں ائمہ کے اقوال کو باہم جمع کر کے دکھلایا جائے گا۔

وہ ہے جس کو شیخین نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے اور وہ یہ تیسری حدیث: ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ماہ رمضان میں سہستر ہونے کی وجہ سے صبح کو حالت جنابت میں اٹھتے تھے اور طلوع فجر ہو جانے کے بعد غسل فرماتے تھے اور باہم روزہ رکھتے تھے۔ حالانکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا وہ قول جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ جس نے حالت جنابت میں روزہ رکھا اس نے اس روز افطار کر لیا۔ اول تو یہ قولی منسوخ ہے اور اگر اس کا نسخ ثابت نہ ہو تو میزان کے دونوں مرتبے جاری کر دیئے جائیں گے۔

وہ ہے جس کو ابوداؤد اور بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کو روزہ کی چوتھی حدیث: حالت میں قے آجائے تو اس پر اس روزہ کی قضاء لازم نہیں اور اگر قصد اقع کرے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ حالانکہ وہ روایت جس کو بیہقی نے ابودرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ روزہ میں رسول اللہ ﷺ کو قے ہو گئی آپ نے اس روزہ کو افطار کر لیا۔ حالانکہ ابودرداء کی ایک اور روایت جو مرفوع ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص روزے میں قے کر دے اس کا روزہ نہیں ٹوٹا اور نہ اس کا جس کو اختتام ہو جائے۔ پس ان میں سے بعض روایتوں میں تخفیف ہے اور بعض میں تشدید۔ اور بعض میں تفصیل تو میزان کے دونوں مرتبے ظاہر ہیں۔

وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا بھلائی پانچویں حدیث: کی بات نہیں ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سفر میں روزہ رکھا اور سخت گرمی میں بھی۔ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جس کو امام مسلم نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم ایک مرتبہ رمضان میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جہاد کر رہے تھے اور ہم میں سے بعضوں کا روزہ تھا اور بعضوں کا نہیں اور ہم میں سے کوئی دوسرے کو برا نہیں جانتا تھا۔ بلکہ یہ سمجھتے تھے کہ جس نے اپنے اندر قوت دیکھی اس نے روزہ رکھا کیونکہ اس کے لئے یہی بہتر ہے۔ اور جس نے طاقت نہیں دیکھی اس نے افطار کیا کیونکہ اس کے لئے یہی مناسب تھا۔ اور انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے اگر کوئی سفر کے اندر روزہ رکھنے کے بارے میں

سواں کرتا تھا آپ اس کو یہ جواب دیدیتے تھے کہ اگر تو افطار کرے اس میں کچھ برکت نہیں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ نے رخصت دی ہے۔ اور اگر روزہ رکھے تو یہ زیادہ بہتر ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اگرچہ ایک ہی شخص کے اعتبار سے ہے۔

وہ ہے جس کو بیہوشی نے حسین بن حارث جدلی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے **چھٹی حدیث:**

کہ انہوں نے کہا میں نے خطیب مکہ کو یہ کہتے سنا ہے کہ رسول خدا ﷺ نے ہم سے وعدہ لیا ہے کہ ہم پہلے چاند کو اپنے آپ دیکھنے کا اعتبار کریں اگر ہمیں خود نظر نہ آیا تو پھر دو عادل گواہوں کا اعتبار کریں گے۔ اس کے بعد کہنے لگے کہ اس جگہ ایک ایسا شخص موجود ہے جو اللہ اور رسول سے خوب واقف ہے۔ وہ میرے اس قول کی شہادت دے سکتا ہے اور پھر اپنے ہاتھ سے اس کی طرف اشارہ بھی کیا۔ بیہوشی کا بیان ہے کہ وہ حضرات ابن عمر رضی اللہ عنہ تھے۔ حالانکہ بیہوشی کی یہ حدیث کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ اور حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے بلال رمضان کے بارے میں صرف ایک شخص کی شہادت قبول کی اور لوگوں کو اسی روز سے روزے رکھنے کا حکم کیا۔ پس پہلی حدیث اس اعتبار سے کہ اس میں گواہوں کے لئے ایک عدد معین ہے مشدد ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ پہلی حدیث سے صرف ایک شخص کی شہادت پر روزہ واجب نہیں۔ تخفیف ہے اور دوسری اس کا برعکس۔

وہ ہے جس کو شیخین نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی روایت کیا ہے اور وہ **ساتویں حدیث:**

یہ ہے کہ جو شخص انتقال کر جائے اور اس پر فرض روزے باقی ہوں تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزے رکھے۔ حالانکہ بیہوشی کی وہ روایت جو انہوں نے حضرت عائشہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کی طرف سے روزہ نہیں رکھ سکتا۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک روایت ہے کہ مت روزے رکھو اپنی میت کی طرف سے۔ ہاں کھانا کھلا دو۔ پس پہلی حدیث سے چونکہ روزے رکھنے کا حکم ثابت ہوتا ہے اس لئے اس میں تخفیف ہے اور دوسری حدیث سے چونکہ کھانا کھلانے کا حکم ثابت ہوتا ہے اس لئے اس میں تشدید ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ مالدار شخص کے اعتبار سے امر برعکس ہو۔ کیونکہ ان کے لئے بہت روزہ رکھنے کے کھانا کھلا دیئے میں سہولت اور تخفیف ہے۔

وہ ہے جس کو بیہوشی نے حضرت عائشہ اور ابو جہیدہ ابن الجراح رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں صاحبوں کا قول ہے کہ جس شخص پر **آٹھویں حدیث:**

رمضان کی قضا لازم ہو تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے اس کی قضا تفریق سے کرے یا پے درپے روزے رکھے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہوشی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ جس شخص پر رمضان کے روزے لازم ہوں اس کو چاہئے کہ ان کو اس طرح پورے کرے کہ درمیان میں افطار نہ کرے۔ اور یہی قول حضرت ابن عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کا ہے۔ پس پہلی حدیث تخفیف پر اور دوسری تشدید پر محمول ہے۔

نویں حدیث: وہ ہے جس کو پہنچتی ہے عمر بن عبید اللہ بن ابی رافع سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ روزے کی حالت میں سرمہ لگایا کرتے تھے اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ لازم پکڑو سرمہ کے پتھر کو کیونکہ وہ پینائی میں ترقی کرتا ہے اور بالوں کو اگاتا ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام بخاری نے اپنی تاریخ میں اور امام بیہقی نے ابوالنعمان انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا بیان کیا مجھ سے میرے باپ نے اور ان سے میرے دادا نے کہ ان سے رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ روزے کی حالت میں دن کو سرمہ نہ لگا۔ ہاں رات کو لگا۔ کیونکہ پتھر کا سرمہ پینائی کو زیادہ کرتا ہے اور بالوں کو اگاتا ہے۔ پس پہلی حدیث سے چونکہ حالت صوم میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ثابت ہوتی ہے اس لئے وہ تخفیف پر محمول ہے اور دوسری حدیث تشدید پر۔

دسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بخاری نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے روزے کی حالت میں پچھنے لگوائے۔ حالانکہ دوسری حدیث مرفوع اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ پچھنے لگانے والے اور لگوانے والے دونوں کا روزہ اظہار ہو جاتا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری حدیث کا اگر منسوخ ہونا یا یہ ثبوت کو نہ پہنچے تو وہ تشدید پر محمول ہے اور اس کی توجیہ اس مقام پر آجائے گی۔ جہاں ائمہ کے اقوال کو باجماع جمع کر کے دکھلایا جائے گا۔

گیارہویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ کی خدمت میں وہ کھانا لے گئیں جو کھجور اور گھی اور پنیر سے بنایا جاتا ہے تو آپ نے اس کو کھالیا اور پھر فرمایا کہ صبح سے تو میرا روزہ کا ارادہ تھا۔ حالانکہ یہ حدیث بھی ہے کہ ایک مرتبہ رسول خدا ﷺ کے پاس اسی قسم مذکور کا کھانا ہدیہ کہیں سے آیا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روزے سے تھیں آپ نے ان سے فرمایا کہ اس کو اپنے پاس اٹھا لو اور اس کی بجائے ایک دن قضا کر لیتا۔ اس کے مخالف ہے۔ اگر آنحضرت ﷺ کا اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو قضا کا امر فرمانا ثابت ہو جائے۔ تو پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ ورنہ احتمال ہے کہ شاید ان کو قضا کے بارے میں حکم کرنا احتیاجی ہو نہ وجوبی۔

بارہویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے نہیں ہوتا۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اعتکاف کرنے والے پر روزے لازم نہیں ہیں مگر ہاں اگر وہ خود اپنے اوپر ان کو لازم کرے، اس کے خلاف ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

فصل کتاب الحج سے کتاب البیع تک کی حدیثیں

اس کے اندر کتاب الحج سے لے کر کتاب البیع تک کی وہ مسئلہ بیان کی جائیں گی جن میں میزان کے دونوں مرتبے پائے جاتے ہیں۔

وہ ہے جس کو امام مسلم نے حدیث اسلام میں روایت کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ پہلی حدیث: جبرائیل علیہ السلام نے خدمت میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ: اسلام کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اسلام یہ ہے کہ گواہی دے تو اس بات کی کہ سوائے اللہ کے اور کوئی معبود نہیں ہے اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، اور یہ کہ قائم کرے تو نماز کو، اور یہ کہ ادا کرے تو زکوٰۃ، اور یہ کہ حج کرے تو بیت اللہ کا اور عمرہ کرے تو، اور یہ کہ غسل کرے تو جنابت سے، اور یہ کہ کامل کرے تو وضو کو، اور یہ کہ روزے رکھے تو رمضان کے۔ اسی طرح وہ حدیث جس کو بیہقی نے ایک شخص سے روایت کیا جو قبیلہ بنی عامر کا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرا باپ بہت بوڑھا ہو رہا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے اندر حج اور عمرہ ادا کرنے کی بھی قوت نہیں اور اس قدر مال دار نہیں جو سواری رکھ سکے۔ آپ نے فرمایا کہ اس کی طرف سے حج اور عمرہ تو ہی ادا کر۔ اور عبد اللہ بن عون عمرہ کے وجوب میں یہ آیت پڑھا کرتے تھے کہ

وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ

یعنی اور پورا کرو حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے۔

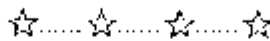
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عمرہ ایسا ہی واجب ہے جس طرح حج۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ حج جہاد ہے اور عمرہ مستحب ہے۔ اسی طرح ان کی دوسری حدیث میں ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کیا عمرہ واجب ہے اور اس کا فرض ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ حج کا؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ البتہ عمرہ کرنا بہتر اور افضل ہے۔ اور شععی آیت مذکورہ کا یہ جواب دیتے تھے کہ عبارت اس کی اس طرح ہے۔

وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ

یعنی لفظ عمرہ کو مرفوع پڑھتے تھے نہ منصوب۔ تاکہ حج پر عطف لازم آئے اور معطوف معطوف علیہ کا حکم ایک ہو جائے۔ اور کہتے تھے کہ عمرہ مستحب ہے۔ پس عمرہ کے اعتبار سے پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

وہ ہے جس کو امام مسلم نے حضرت اسحاق بن ابوبکر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور دوسری حدیث: وہ ہے کہ وہ کسوم سے گہری رنگت کا رنگا ہوا پہنا کرتی تھیں حالانکہ وہ احرام باندھے ہوئے تھیں۔ مگر اس میں زعفران نہیں ہوتی تھی۔ اور پہلی کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ایسے کپڑے پہنا کرتی تھیں جس میں کسوم کی رنگ سے پھول نکلے ہوئے ہوتے تھے حالانکہ وہ احرام میں تھیں۔ اور ابو درداءؓ کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک عورت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک کپڑا لائی جو کسوم کی رنگت سے بھرا ہوا تھا اور عرض کیا: کہ یا رسول اللہ! میرا رواج کا ہے۔ کیا میں اسی کپڑے سے احرام باندھ سکتی ہوں؟ آپ نے اس سے دریافت کیا کہ کیا تیرے پاس اس کے سوا دوسرا کپڑا بھی ہے؟ اس نے جواب دیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ تو پھر اسی میں باندھ سکتی ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں اس کی روشنیوں میں سے ایک کے اندر تشدید ہے۔

تیسری حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا اور وہ یہ ہے کہ جو نابالغ بچہ حج کر لے جب تک وہ بچہ رہے اس وقت تک تو اس کی طرف سے یہ حج کافی ہے اور جب بالغ ہو جائے اس پر دوسرا حج لازم ہے۔ حالانکہ بعض صحابہ کا قول بشرطیکہ وہ حدیث موقوف کے طور پر ہو اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کو بعد ہونے کے دوسرا حج لازم نہیں ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔



فصل کتاب البیع سے کتاب الجراح تک کی حدیثیں

اس کے اندر کتاب البیع سے لے کر کتاب الجراح تک کی وہ مسئلہ بیان کی جائیں گی جن کے اندر میزان کے دونوں مرتبے جاری ہیں۔

وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع سے منع فرمایا جس میں خریدار کے ساتھ دھوکہ کیا جائے۔ حالانکہ یہی وہ حدیث جس کو اس نے روایت کیا اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص کسی ایسی چیز کو خرید لے جس کو اس نے دیکھا نہ ہو وہ شخص با اختیار ہے کہ بعد دیکھ لینے کے چاہے اس کو باقی رکھے اور چاہے واپس کر دے۔ اور ابن سیرین کا قول ہے کہ اگر وہ چیز دیکھی گئی ہو تو اسے بائع نے بتلائی تھی خریدار کو اس کا باقی رکھنا لازم ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ اس چیز کی بیع جائز نہ ہو جس کو ہنوز مشتری نے نہ دیکھا نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں دھوکے کا اندیشہ ہے اور دوسری حدیث میں تخفیف ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

دوسری حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع وفروخت کرنے والوں میں سے ہر ایک کو دوسرے پر رد کرنے کا اختیار ہے۔ جب تک کہ وہ باہم جدا نہ ہوں۔ سوائے اس بیع کے جس میں کسی کو رد کرنے کا اختیار باقی رکھا ہو۔ اور مسلم کی ایک روایت میں اس طرح ہے کہ بائع اور مشتری کو اس وقت تک اختیار رہتا ہے جب تک ان دونوں میں جدائی نہ ہوئی ہو۔ ہاں جس بیع میں کسی نے اپنے لئے اختیار کا باقی رکھنا شرط کر لیا ہو اس میں بعد جدائی کے بھی اختیار باقی رہتا ہے۔ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع یا ایک دفعہ کسی کے ہاتھ پر ہاتھ مارنے کو کہتے ہیں۔ یا اس کو جس میں بائع یا مشتری اختیار باقی رکھنا شرط کر لے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے۔ کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بیع کا عقد کر لینے کے بعد بھی جدا ہونے سے پہلے اختیار رہتا ہے اور دوسری حدیث میں یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول میں تشدید ہے۔ بشرطیکہ اس قول کی صحت ثابت ہو جائے۔ کیونکہ اس میں عقد بیع کے بعد بالکل اختیار کا باطل ہونا سمجھا جاتا ہے۔

تیسری حدیث: وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے دھوکے کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو یہی نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان گنیہوں کی فروخت کرنے کی اجازت دی ہے جو

ہونے والوں کے اندر ہوں۔ بشرطیکہ بالیس سفید ہوگئی ہوں۔ کیونکہ یہ ان کے پختہ ہو جانے کی علامت ہے۔ پس پہلی حدیث سے چونکہ ہر اس بیع کا جائز ہونا ثابت ہوتا ہے جس میں دھوکا ہو اس لئے وہ تشدید پر محمول ہے۔ اور دوسری حدیث اگر صحیح ثابت ہو جائے تو وہ تخفیف پر محمول ہے اور اس خاص صورت میں بیع کا جائز ہونا اگرچہ اس میں بھی دھوکے کا اندیشہ ہے ایسا ہوگا کہ گویا یہ صورت پہلی حدیث کے عام قاعدہ سے مخصوص کر لی گئی ہے۔

وہ ہے جس کو تکفلی اور امام شافعیؒ نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کیا ہے اور وہ **چوتھی حدیث:** یہ ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ اپنا کوئی باغ فروخت کیا۔ اتفاق سے پھلوں کو کسی آفت کے پہنچنے کی وجہ سے مشتری کو بڑا خسارہ ہوا بایں ہمہ انہوں نے مشتری سے اس کی پوری قیمت وصول کر لی۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو شیخین نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو نہیں جانتا کہ جب اللہ تعالیٰ نے مجھوروں کو روک لیا تو پھر کس بات پر تم اپنے بھائی کا مال لیتے ہو۔ اسی طرح بیعتی کی دوسری حدیث بھی اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ اگر تو اپنے بھائی کے ہاتھ مجھوروں کا باغ فروخت کرے اور پھر ان کو کوئی آفت صدمہ پہنچ جائے تو تجھ کو حلال نہیں کہ اس مشتری سے کچھ بھی لے اور جب تیرا کچھ حق نہیں تو اپنے بھائی کا مال کس طرح لے سکتا ہے؟ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ آفتوں کی وجہ سے جس قدر مشتری کا نقصان ہو اس کو بھرا دیا جائے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے۔ بشرطیکہ حضرت سعد کو اس بارے میں کوئی حکم رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا پہونچا ہو اور دوسری میں تخفیف ہے۔

وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع سے منع فرمایا ہے جس میں کچھ شرط بھی کی گئی ہو۔ حالانکہ بخاری کی یہ حدیث اس کے مخالف ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اونٹ خریدا۔ پھر بائع نے یہ شرط کر لی کہ میں اس پر سوار ہو کر اپنے گھر تک جاؤں گا۔ چنانچہ جب وہ اپنے مکان تک پہنچ گیا۔ تب آپ کی خدمت میں آیا۔ جب حضرت نے اس کو نقد قیمت دیدی تو وہ واپس چلا گیا۔ پس بخاری کی اس حدیث کے بعض طرق ایسے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بائع نے بیع مذکور کے اندر اس پر سوار ہو کر گھر تک جانا شرط کیا تھا اور بعض ایسے ہیں جن سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ شخص رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے بائع پر اکرام اور احسان تھا اور نفس بیع میں کوئی شرط تھی۔ تو اگر ہم اول الذکر کا اعتبار کریں تو پہلی حدیث میں تشدید ہے اور اگر پہلی حدیث میں شرط سے وہ شرائط مراد لیں جو نفس عقد بیع میں ہوں تو اس کے اندر تخفیف ہے۔

وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے سکتے کی قیمت اور زنا کے مہر سے منع فرمایا ہے۔ حالانکہ بیعتی کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ **چھٹی حدیث:**

اور وہ یہ ہے کہ منع فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کہتے کی قیمت سے گراہاں جو کہ شکاری ہو (اس کی قیمت سے منع نہیں فرمایا) پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

وہ ہے جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم **ساتویں حدیث:** نے اپنی قیمت سے منع فرمایا ہے۔ حالانکہ عطاء کا قول بشرطیکہ اس بارے میں ان کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث پہنچی ہو اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اپنی قیمت میں کوئی مضائقہ نہیں۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ خواہ پہلی حدیث کو تحریم کے لئے تسلیم کیا جائے یا کراہت تنزیہی کے لئے۔

وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت ابن عباس وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے اور **آٹھویں حدیث:** وہ یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کی بیع کو برا جانتے تھے اور اس کی تجارت کو قبیح سمجھتے تھے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث جس کو انہوں نے حسن اور شعیب سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ دونوں صاحب قرآن مجید کی بیع میں کچھ ہرج نہیں سمجھتے تھے۔ پس پہلی روایت میں چونکہ کلام اللہ کی نفع رسانی کو عام کرنا منظور ہے اس لئے وہ تخفیف پر محمول ہے۔

وہ ہے جس کو ابو ذر اور بیہقی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ یا رسول اللہ نرغ میں ارزانی فرمادیجئے آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی گراتا ہے اور وہی بڑھاتا ہے اور میری یہ خواہش ہے کہ میں خدا تعالیٰ سے ایسی حالت میں ملاقات کروں کہ میری گردن کسی بندہ کے ظلم میں ناخوفا نہ ہو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے یہ فرمایا کہ نرغ محض خدا تعالیٰ کے قبضہ میں ہے۔ وہی تنگی کرتا ہے اور وہی فراخی اور وہی رزق دینے والا ہے۔ حالانکہ وہ روایت جو امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے نرغ میں فراخی کر دی تھی پس یوں کہا جائے گا کہ پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ لیکن شرط یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ کام محض اپنی طرف سے نہ کیا ہو اس لئے کہ ایک طریق سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ نے پھر اس سے رجوع کر لیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ یہ نرغ کا بڑھانا میں نے صرف مسلمانوں کی خیر خواہی کے لئے کیا تھا۔

وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ مرہون چیز رہن کر دینے کی وجہ سے **دسویں حدیث:** گروی رکھنے والے کے تعارف سے روکی نہ جائے گی۔ بلکہ جو کچھ منافع ہوں گے وہ گروی رکھنے والے کے ہیں اور جس قدر اس مرہون سے نقصانات ہوں گے ان کا بار بھی اسی پر ہوگا۔ اور مطلب اس کا یہ ہے کہ اگر گروی رکھنے والا اس شخص سے جس کے پاس گروی رکھی تھی ہے یوں کہہ دے کہ اگر میں نے اس شے کو فلاں فلاں وقت تک نہ چھوڑا یا وہ شے تمہاری ہی ہو جائے گی یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اس کہنے سے اس شے کا مالک

ہی ہو جائے اور اصلی مالک کو اس میں تصرف کی اجازت نہ رہے۔ اور منافع سے مراد اس شے کی بڑھوت ہے اور اس کے نقصانات سے مراد اس کا ہلاک ہو جانا یا اس میں کسی قسم کی کمی ہو جاتا ہے۔ حالانکہ پہنچنے کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ رُوی رکھنا محض اس کے ہوتا ہے جو اس کے اندر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص مثل گھوڑا رُوی رکھ دے۔ پھر وہ اس شخص کے پاس خرچ ہو جائے مرتبہ کا حق ساقط ہو جاتا ہے (مرتبہ وہ شخص ہے جس کے پاس کوئی چیز رُوی رکھی جاتی ہے) (اور اس کے حق کے ساقط ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کا جو کچھ قرض ہے وہ ادا ہو جاتا ہے) پس پہلی حدیث سے چونکہ مقروض کا قرضہ سے سبکدوش نہ ہونا ثابت ہے اس لئے اس میں تشدید ہے۔ اور دوسری حدیث سے چونکہ اس کا سبکدوش ہو جانا ثابت ہے اس لئے اس میں تخفیف ہے۔

وہ ہے جس کو پہنچنے کی روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گیارہویں حدیث: آزاد آدمی کو جو قرضہ میں گھر گیا تھا فروخت کیا (تا کہ اس سے قرضہ ادا کیا جائے) حالانکہ وہ حدیث جس کو امام مسلم رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں جس کو پھلوں کے فروخت کرنے میں بڑا خسارہ ہو گیا تھا یہاں تک کہ قرضہ کی اس پر کثرت ہو گئی تھی۔ یہ فرمایا کہ اے لوگو! اس شخص پر صدقہ اور خیرات کرو کہ اس کا قرضہ ادا کیا جائے۔ چنانچہ لوگوں نے کچھ رقم جمع کی۔ لیکن وہ قرضہ کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہوئی۔ آنحضرت ﷺ نے قرض خواہوں سے فرمایا کہ جو کچھ حاضر ہے۔ وہ لئے لو اور اس سے زیادہ تمہارے لئے اور کچھ نہیں ہے۔ پس اگر پہلی حدیث کے اجماع مخالف نہ ہو وہ تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر۔

وہ ہے جس کو شیخین نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے بارہویں حدیث: کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک دفعہ مجھ کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکہ جنگ میں پیش کرنا چاہا اور اس وقت میں چودہ سال کا تھا۔ پھر مجھے آپ نے اجازت نہیں دی اس کے بعد جب جنگ خندق کا دن آیا اور اس وقت میری عمر پندرہ سال کی تھی اس میں شریک ہونے کی اجازت دے دی۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو محمد ابن القاسم نے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تین شخصوں کے افعال و حرکات کرنا کا تین نہیں لکھتے ہیں۔ ایک تو وہ لڑکا جو اب تک بالغ نہ ہوا ہو اور بالغ ہونا خواہ بذریعہ خواب کے ہو یا انوارہ سال کی عمر ہو جانے سے ہو۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ بشرطیکہ اس کا صحیح ہونا ثابت ہو جائے۔ ورنہ اس حدیث کو موضوع بتلایا گیا ہے۔

وہ ہے جس کو پہنچنے نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی عورت کی حُرمت اور عصمت کا اس کا خاوند مالک ہو گیا تو اس عورت کو اپنے مال میں سے کسی کو عطیہ دینا جائز ہے۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ جب مرد اپنی عورت کا مالک ہو گیا اس کو اپنے خاوند کی اجازت کے بغیر عطیہ دینا جائز نہیں۔ اسی طرح ابو داؤد اور حاکم نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ کسی عورت کو اپنے خاوند کی

اجازت کے بغیر عطیہ جائز نہیں۔ حالانکہ اس کے برخلاف اس بات پر اجماع ہے کہ عورت کا اپنے مال میں بغیر خاندان کی اجازت کے تصرف کرنا جائز ہے۔ پس پہلی حدیث اگر صحیح ثابت ہو جائے۔ تشدید پر محمول ہے اور اجماع تخفیف پر۔

وہ ہے جس کو شیخین نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص مالدار ہو کر **چودھویں حدیث:** قرض ادا کرنے میں تاخیر اور مال منول کرے وہ ظالم ہے۔ اسی طرح یہ دوسری

حدیث ہے کہ جب کسی کو تم میں سے مالدار مستبر شخص پر حوالہ دیا جائے اس کو چاہئے کہ (حوالہ قبول کر لے) اور اس کے پیچھے لگ کر اپنا قرضہ اس سے وصول کر لے۔ حالانکہ وہ روایت جس کو بیہقی نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ کسی مسلمان مرد کے مال کا حوالہ درست نہیں۔ پس پہلی حدیث سے چونکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ حوالہ کر دینے کے بعد قرض خواہ اصلی مدیون سے (جس نے حوالہ کیا ہے) قرضہ نہیں طلب کر سکتا ہے اس لئے اس میں تخفیف ہے۔ اور بیہقی کی حدیث سے چونکہ اس کے برخلاف ثبوت ہوتا ہے اس لئے وہ تشدید پر محمول ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ بیہقی کی حدیث صحیح بھی ہو۔ ورنہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ محمد بن الحسن رضی اللہ عنہ نے اپنے مذہب پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے یا کفالہ کے بارے میں فرمایا یا حوالہ کے بارے میں کہ مسلمان آدمی کا مال ہلاک نہیں ہوتا۔ بلکہ حوالہ کر دینے کی صورت میں بھی قرض خواہ اپنے اصلی مدیون سے مانگ سکتا ہے۔ چونکہ اس کے اندر لفظ حوالہ متعین نہیں ہے۔ بلکہ کفالہ کا بھی احتمال ہے اس لئے کسی ایسی دلیل کی حاجت ہے جس سے ثابت ہو جائے کہ یہ قول انکا باب حوالہ ہی میں تھا۔

وہ ہے جس کو حاکم اور بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جس ہاتھ نے **پندرہویں حدیث:** جو چیز لی ہو وہ اس پر لازم رہتی ہے جب تک ادا نہ کرے اسی طرح بیہقی نے

روایت کیا ہے کہ ایک دفعہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان بن امیہ سے چند زرہیں عاریہ مانگیں۔ صفوان نے کہا: کیا غصب کرتے ہو؟ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ نے فرمایا نہیں بلکہ عاریہ بنا لیتا ہوں۔ جب تک میں انہیں تم کو ادا نہ کروں گا اس وقت تک میں ان کا ضامن ہوں۔ پھر جب آپ نے ان کو واپس دینے کا ارادہ کیا تو ان میں سے ایک زرہ گم ہو گئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے فرمایا کہ اگر تم کہو تو میں اس کا تاوان دیدوں تو انہوں نے جواب میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے دل میں جس قدر ایمان ہے اتنا اس روز نہ تھا جس روز زرہیں عاریہ دی تھیں (مقصود انکار تھا)۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ مانگی ہوئی چیز کا ضمان دلاتے تھے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اگر کوئی کسی سے اونٹ مانگ لیا تا اور پھر وہ اس کے پاس ہلاک ہو جاتا اس مانگ کر لے جانے والے سے تاوان دلایا کرتے تھے۔ ان کے علاوہ اور بھی اسی قسم کی روایات صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں۔ مگر بیہقی کی روایت ان سب کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ قاضی شریح کہا کرتے تھے کہ منگنی پر مانگ لے جانے والے کے ذمہ ضمان اور تاوان لازم نہیں بشرطیکہ اس نے خیانت نہ کی ہو۔ پس پہلی حدیث سے

چونکہ ضمان کا وجوب ثابت ہوتا ہے اس لئے اس میں تشدید ہے اور دوسرے قول میں تخفیف۔

وہ ہے جس کو امام بخاری نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ **سولہویں حدیث:** ہے کہ انہوں نے کہا۔ فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ تمام ان چیزوں میں جو تقسیم نہ کی گئی ہوں حق شفعہ لازم ہے اور جب تقسیم ہو کر حدود مقرر ہو جائیں اور راستے بھی بدل جائیں پھر کسی کے واسطے شفعہ کا حق نہیں۔ حالانکہ امام بخاری کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پڑوسی شفعہ کا نزدیک ہونے کی وجہ سے زیادہ حقدار ہے۔

اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکان کا پڑوسی دوسرے لوگوں سے زیادہ حقدار ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری حدیث سے چونکہ پڑوسی کا حق ثابت ہے اس لئے وہ تخفیف پر محمول ہے۔ اور اس کی توجیہ اس مقام پر آجائے گی جہاں علماء کے اقوال کو جمع کر کے دکھلایا جائے گا۔

وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اور اس کو منکر بھی بتلایا ہے اور وہ یہ ہے کہ **سترھویں حدیث:** یہودی اور نصرانی کو شفعہ کا حق نہیں۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری روایت اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسا بن معاویہ رضی اللہ عنہ نے ذی کو حق شفعہ دلویا تھا۔ پس اگر پہلی حدیث رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ثابت ہو جائے اس میں تشدید ہے اور ایسا بن معاویہ کا فعل تخفیف پر محمول ہے۔

وہ ہے جس کو بیہقی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے **اٹھارویں حدیث:** اور وہ یہ ہے کہ غائب شخص اور بالغ بچے کا شفعہ میں حق نہیں ہوتا۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری روایت جو انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ بالغ کا حق شفعہ اس کے بالغ ہونے تک باقی رہتا ہے۔ جب بالغ ہو جائے اس کو اختیار ہے چاہے لے یا چھوڑ دے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ بشرطیکہ اس کی صحت ثابت ہو جائے۔

وہ ہے جس کو امام مسلم نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ شفعہ ہر مشترک مال **انیسویں حدیث:** میں ہے۔ مکان ہو یا باغ ہو۔ کسی شریک کو درست نہیں کہ اپنا حصہ فروخت کرے جب تک دوسرے شریک سے نہ کہہ لے۔ پھر وہ لیوے یا چھوڑ دیوے۔ اگر بغیر کہے فروخت کر دے تو دوسرا شریک زیادہ حقدار ہے۔ جب تک اس کو خبر نہ ہو (اور وہ چھوڑ نہ دے)۔ حالانکہ بیہقی کی روایت اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ شریک شفعہ ہر چیز میں ہوتا ہے۔

اسی طرح بیہقی کی یہ مرفوع حدیث بھی مخالف ہے کہ شفعہ غلاموں میں بھی ہے اور ہر چیز میں۔ تو چونکہ پہلی حدیث سے سمجھا جاتا ہے کہ حیوانات میں شفعہ نہیں اس لئے وہ تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر محمول ہے۔ بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ حیوانات میں بھی شفعہ ہوتا ہے بلکہ ہر چیز میں۔

وہ ہے جس کو یہ بھی نے قاضی شریح سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا **بیسویں حدیث:** کہ شفعہ بقدر حق ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ بھی نے جو روایت ان فقہاء سے بیان کی

ہے جنکا فیصلہ فتوؤں میں مدینہ طیبہ کے اندر انتہائی سمجھا جاتا ہے، وہ اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس کے مکان کے اندر چند شریک ہوں اور تمام شریک اپنا چاقو شفعہ چھوڑ دیں۔ لیکن ایک شریک نہ چھوڑے اور اپنے حق کے موافق شفعہ لینے کا ارادہ رکھتے ہوں، یہ فیصلہ فرمایا کہ اس شریک کو یہ جائز نہیں اگر لینا چاہیں تو تمام شریک یوں اور نہ لینا چاہیں تو کوئی نہ لے۔ پس جبکہ حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ کیونکہ اس کے اندر ضروری ٹھہرایا گیا کہ یا سب لیں یا سب چھوڑ دیں۔

وہ ہے جس کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے قاضی شریح سے روایت کیا ہے اور وہ یہ **اکیسویں حدیث:** ہے کہ وہ مزدوروں سے تاوان دلوایا کرتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے ایک دھوبی

سے جس کا مکان جل گیا تھا کپڑوں کا تاوان لینا چاہا تو اس نے عرض کیا کہ جب میرا مکان نکل گیا تو آپ مجھ سے تاوان کیسے لیتے ہیں؟ تو قاضی صاحب نے اس کو جواب دیا کہ بھلا اگر کپڑے والا کا مکان جل جائے اور کچھ تیرا اس پر چاہتا ہو تو کیا تو اس کو چھوڑ دیتا؟ اسی طرح نکاحی نے حضرت علی اور حضرت عطاء رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ وہ دھوبی اور گرگیز سے تاوان لیتے تھے اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ لوگوں کی اصلاح اسی سے ہوگی۔ حالانکہ یہ بھی کی دوسری روایت جو انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بہ طریق دیگر بیان کی ہے اس کی مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت علی اور حضرت عطاء رضی اللہ عنہما نہ کسی حرفہ والے سے تاوان لیتے تھے نہ کسی مزدور سے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

وہ ہے جس کو یہ بھی نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور **باکیسویں حدیث:** وہ یہ ہے کہ آپ نے کسی کو ایک بیٹی عورت کے بدلے کے لئے جو کسی امر قبیح

سے متم ہو چکی تھی بھیجا۔ اس عورت نے جب اس کی خبر سنی وہ سخت ٹھہرائی۔ یہاں تک کہ اس ٹھہراہٹ میں اس کا حمل گر گیا۔ اس واقعہ میں بعض صحابہ نے یہ فتویٰ دیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حمل ضائع ہونے کا کچھ تاوان نہیں ہے، بلکہ انہوں نے حضرت عمر سے کہا کہ آپ تو ادب کی تعلیم دینے والے ہیں۔ اور بعض نے اس کے مخالف فتویٰ دیا۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر تاوان لازم قرار دیا۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔ کیونکہ اس میں لازم آتا ہے کہ امام حدود کے قائم کرنے میں اور معلم ادب دینے میں تاوان دیا جائے۔ اور بعض نے اس میں تفصیل کی ہے کہ اگر ادب دینے والا حد شرعی سے باہر نہ ہو تو اس صورت میں تو تاوان لازم نہیں اور اگر حد شرعی سے تجاوز کر جاوے چونکہ اس حالت میں وہ شخص حدود شرعیہ سے باہر ہو جائے گا اس لئے اس پر تاوان لازم ہے۔

تیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام بخاری نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سب سے زیادہ اجرت لینے کے قابل قرآن مجید ہے۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے

حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ایک شخص کو قرآن شریف کی تفسیر دی اس نے اس کے صلہ میں مجھے ایک کمان عطا کی۔ میں نے اس کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر تو اس کو پسند کرے کہ تیری گردن میں آگ کا طوق ڈالا جاوے تو اس کو لے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ رسول خدا ﷺ نے ان سے فرمایا کہ یہ ایک چنگاری ہے جس کو تو نے اپنے دونوں مونڈھوں کے درمیان ڈال لیا ہے۔ یا فرمایا کہ لٹکا لیا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی حدیث کا محمل وہ لوگ ٹھہرائے جائیں جو محتاج اور فقیر ہیں۔ اور دوسری حدیث کے محمل وہ لوگ جو غنی اور خوشحالی ہیں۔ تاکہ دنیاوی اجر پر عبادت کو ترجیح سمجھی جاوے اور عبادت کی نیت سے اس کے پڑھنے پڑھانے میں سعی ترقی پر رہے اور اس میں کمی نہ ہو جائے۔

چوبیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا ﷺ نے پچھنے لگانے والے اور قصائی اور سنار کی کمانی سے منع فرمایا (مترجم کہتا ہے کہ منع فرمانے کی وجہ یہ

ہے کہ پچھنے لگانا ایک ذلیل پیشہ ہے۔ ایسی کمانی سے اپنے فرج میں لانا بد نما ہے۔ گوارام نہیں ہے۔ جیسا کہ دوسری حدیث سے معلوم ہو جائے گا۔ اسی طرح قصائی کا پیشہ بھی اس وجہ سے مذہب ہے کہ وہ لوگ خون کی نجاست سے پرہیز نہیں کرتے اور سنار لوگ اکثر جھوٹے ہوتے ہیں) حالانکہ دوسری حدیث جس کو بیہقی ہی نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے لگوائے اور لگانے والے کو اس کی مزدوری بھی دی اور اگر آپ اس کو حرام جانے ہرگز نہ دیتے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ نبی تحریمی نہیں ہے۔ اگر ہے تو تنزیہی ہے۔

پچیسویں حدیث: وہ ہے جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص بیری کا درخت کاٹے گا۔ خدائے تعالیٰ اس کو سر کے بل دوزخ میں اوندھا کرے گا۔ (مترجم کہتا ہے کہ ابوداؤد نے کہا کہ مراد بیری کا وہ درخت ہے جو میدان میں ہو اور مسافر اس کے سایہ میں آرام پاتے ہوں) حالانکہ وہ حدیث جس کو بیہقی نے حضرت عروہ وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے اس کے

خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ بیری کا درخت کاٹنا کرتے تھے اور آنحضرت ﷺ ان کو روکتے نہ تھے۔ اسی طرح بیہقی وغیرہ نے میت کے بارے میں یہ حدیث روایت کی ہے کہ اس کو پانی اور بیری سے غسل دینا چاہئے اور اگر بیری کا کاٹنا حرام ہوتا تو آپ میت کو اس کے ساتھ غسل دینے کا ہرگز حکم نہ فرماتے۔ پس پہلی حدیث ثابت ہو جائے تو وہ تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر (مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی حدیث کو اس درخت پر حمل کیا جائے جس سے لوگوں کو فائدہ ہو اور اس کے

کانے میں تکلیف۔ اور دوسری حدیث اس درخت پر جس میں یہ بات نہ ہو۔)

وہ ہے جس کو نبیؐ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ چھبیسویں حدیث: والسلام نے فرمایا کہ اسلام میں اپنے بھائی کو نقصان پہونچانا نہیں ہے۔ نہ نقصان کے بدلہ میں نقصان دینا (مترجم کہتا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ نہ ابتداء کسی مسلمان کو نقصان پہونچانا چاہئے اور نہ نقصان کے بدلہ میں۔ بلکہ معاف کر دے اور درگزر کرے بعضوں نے کہا ہے کہ ضرر سے وہ کام مراد ہے جس سے دوسرے کو نقصان پہونچے۔ لیکن اس کو فائدہ ہو۔ اور ضرر یہ ہے کہ دوسرے کو نقصان ہو اور اپنے آپ کو کوئی فائدہ نہ ہو) حالانکہ نبیؐ کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص پڑوسی کی دیوار میں (اپنے آرام کی غرض سے) میخ گاڑنی چاہے۔ تو پڑوسی اس کو منع نہ کرے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری حدیث سے چونکہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ پڑوسی کو ضروری اور واجب ہے کہ اپنی دیوار میں میخ گاڑنے کی جگہ دے اس لئے وہ تشدید پر محمول ہے۔ کیونکہ جب شریعت کے قوانین اس بات کی شاہد ہیں کہ ہر مسلمان اپنے مال کا مختار ہے پھر اس کو اس کے مال میں مجبور کرنا سوائے تشدید سے اور کچھ نہیں۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرا گمان ہے کہ حضرت عمر رضی عنہ کا وہ فیصلہ جو انہوں نے اس عورت کے بارے میں کیا تھا جس کا خاوند مفقود الحضر تھا اس کی وجہ ایک یہ بھی تھی کہ اگر اس کو یہ حکم دیا جاتا کہ جب تک اس کے مر جانے کی خبر عورت نہ سن لے اس وقت تک مہر کرے اور دوسرا نکاح نہ کرے عورت کو بڑا ضرر لاحق ہوتا۔ جس کی حدیث مذکور میں ممانعت ہے اور جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا تھا کہ وہ عورت مصیبت میں مبتلا کی گئی ہے اس لئے اس کو چاہئے کہ اس وقت تک مہر کرے کہ جب تک اس کے خاوند کی موت کی یقینی خبر نہ مل جائے۔ یعنی اس وقت تک نکاح نہ کرے۔ پس اس مسئلہ میں بھی پہلا قول تخفیف پر محمول ہے۔ کیونکہ اس سے نکاح کر لینے کی اجازت ثابت ہوتی ہے، اور دوسرا قول تشدید پر۔ کیونکہ اس سے خبر موت آنے تک مہر کرنا ثابت ہوتا ہے۔

وہ ہے جس کو نبیؐ نے پڑی ہوئی چیز پالنے کے بیان میں ذکر کیا ہے۔ اور وہ یہ ستائیسویں حدیث: ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ ایسی چیز کا ایک سال اعلان کرنا چاہئے۔ حالانکہ دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسی چیز کا کسی وقت ایک دفعہ اعلان کر دے اس کے بعد پانے والا چاہے اس کو کھالے (اگر کھانے کی ہو) اور نہ اپنے استعمال میں لے آوے تو اگر پانے والا منظر نہ ہو تو پہلی حدیث تشدید پر اور دوسری تخفیف پر محمول ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک دینار پایا آپ اس کو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے۔ آپ نے اس کو رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیا آپ نے یہ فرمایا کہ یہ رزق ہے جو خدا نے تمہارے لئے غیب سے پہونچایا ہے۔ یہ سن کر حضرت علی رضی اللہ عنہ اس کا گوشت اور آٹا خرید لائے اور کھانا تیار کر کے کھالیا۔ پس اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس دینار کا تھوڑی دیر بھی اعلان نہیں کیا اور اپنے

خریج میں لے آئے اور اگر کیا تھا تو معلوم ہوا کہ بہت تھوڑی دیر شہرت کر دینا بھی کافی ہو جاتا ہے۔

وہ ہے جس کو بیعتی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ذوی الارحام اٹھائیسویں حدیث: وارث ہوتے ہیں۔ حالانکہ حاکم نے جو حدیث ان کے وارث نہ ہونے کی بیان کی ہے وہ اس کے مخالف ہے۔ پس پہلی حدیث میں ذوی الارحام پر تخفیف ہے اور ان کے ماسوا دوسرے وارثوں پر تشدید۔ اور دوسری حدیث پہلی کا برعکس ہے۔ اور ان دونوں حدیثوں کا قصہ طویل ہے جس کو ہم بغرض اختصار چھوڑتے ہیں۔

وہ ہے جس کو بیعتی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ جو چیز میں اپنے واسطے پسند کرتا ہوں۔ وہی تیرے لئے بھی۔ اے ابوذر! حتم کے مال کا ہرگز ولی نہ بننا۔ حالانکہ بخاری کی حدیث اس کے برخلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ میں اور حتم کا ذمہ دار جنت میں ایسے ہوں گے جیسے یہ دونوں انگلیاں اور شہادت کی انگلی اور اس کے پاس والی کی طرف اشارہ کیا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے کیونکہ اس کے اندر اس طرف اشارہ ہے کہ کزور آدمی کو یہی مناسب ہے کہ وہ ولایت سے اجتناب کرے اور دوسری حدیث میں تخفیف ہے۔

وہ ہے جس کو بیعتی نے خلیفہ اول حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص پر جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو کوئی تاوان لازم نہیں ہوتا۔ حالانکہ وہ حدیث جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے اس شخص سے تاوان دلویا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے۔ اور دوسری حدیث میں تشدید بشرطیکہ یہ حاجت ہو جائے کہ آپ نے تاوان دلانے میں مقدار کے اندر کچھ کمی تو نہیں کر دی تھی۔

وہ ہے جس کو شیخین نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ صدقہ مالداروں سے لے کر فقراء کو دینا چاہئے اور اس میں فقراء اور اغنیاء کی اضافت ضمیر ہم کی طرف کی گئی ہے۔ جو مسلمانوں کی طرف راجع ہے۔ یعنی مسلمان مالداروں سے صدقہ لے کر انہی میں سے فقراء کو دینا چاہئے۔ حالانکہ دوسری حدیث مرفوع اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ اہل ادیان پر صدقہ کر دو۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے۔ کیونکہ اس سے صرف مسلمان فقیروں ہی پر خرچ کرنا سمجھا جاتا ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر محمول ہے۔ بشرطیکہ اس کا مرفوع ہونا ثابت ہو جائے اور صدقہ سے مراد ظلی صدقہ نہ لیا جائے اور وجہ تخفیف کی ظاہر ہے۔

وہ ہے جس کو بیعتی وغیرہ نے مرفوع اور موقوف دونوں طریقوں سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بغیر والی کے نکاح نہیں ہوتا، حالانکہ بیعتی کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ بیعتی عورت بہ نسبت ولی کے اپنی ذات کی زیادہ مختار ہے۔ اور کنواری عورت اس بارے میں اجازت لینے کی محتاج ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ کیونکہ

آنحضرت ﷺ نے بیانی عورت کو اور اس کے ولی کو نکاح کرنے کے حق میں برابر ٹھہرایا ہے اور پھر اس عورت کو اپنے نفس کا بد نسبت ولی کے زیادہ حقدار قرار دیا ہے تو جب اس کا نکاح ولی کے کر دینے سے درست ہو سکتا ہے تو جب وہ خود اپنا نکاح اپنے آپ کر دے تو بدرجہ اولیٰ درست ہوگا۔

وہ ہے جس کو پہنچنے کے لیے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حلالہ کرنے والے اور اس شخص پر جس کی وجہ سے حلالہ کیا جائے لعنت فرمائی ہے، اسی طرح ایک دفعہ حضرت عمرؓ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو کسی عورت سے اس کے خاوند کے واسطے حلالہ کرے تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ زانی ہے۔ حالانکہ جمہور صحابہ کا مذہب اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ حلالہ اس وقت صحیح ہے۔ جب اس نکاح کے عقد میں طلاق دینے کی شرط نہ کی گئی ہو۔ اور دلیل اس کے صحیح ہونے کی یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا نام محلل رکھا ہے جس کے معنی حلال کرنے والے کے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اس دوسرے نکاح کرنے سے پہلے خاوند کے لئے وہ عورت حلال ہو جائے گی جب دوسرا شخص اس کو طلاق دے دیگا۔ تو اگر یہ حلالہ کا نکاح درست نہ ہوتا تو اس شخص کا نام جو حلالہ کا نکاح کرتا ہے محلل نہ رکھتے۔ پس حدیث میں تشدید ملحوظ ہے اور اجماع میں تخفیف۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ حدیث کو ان لوگوں پر محمول کیا جائے جو معتقد اور مبذلوں میں۔ مثلاً علماء وغیرہ۔ اور اجماع ان کے سوا دوسرے لوگوں کے واسطے ہے جو عوام کہلاتے ہیں۔

وہ ہے جس کو امام مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نہ بیماری کا اذکر چوتیسویں حدیث: لگنا کوئی چیز ہے اور نہ بد فانی اور نہ صفر اور نہ ہامہ (مترجم کہتا ہے کہ صفر سے مراد یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ ایک سانپ چیت میں رہتا ہے جو بھوک کے وقت آدمی کو ستاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خیال کو باطل کیا۔ بعض نے کہا ہے کہ صفر سے مراد یہاں یہ ہے کہ محرم کو پیچھے ڈال کر صفر کو محرم کر دینا جیسے زمانہ جاہلیت میں کیا کرتے تھے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ صفر کے مہینہ کو منہوں سمجھتے تھے۔ جیسے اب تک عورتیں حیرہ تیری کو نامہارک خیال کرتی ہیں اسلام نے اس خیال کو باطل کر دیا۔

اور ہامہ ان کو کہتے ہیں۔ عرب لوگ اس کو منہوں سمجھتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ جو شخص قتل کیا جائے اور اس کا قصاص نہ لیا جائے اس کی روح الوین کر جا بجا پکارتی پھرتی ہے کہ مجھ کو پانی پلاؤ۔ پانی پلاؤ۔ جب اس کا قصاص لے لیا جاتا ہے وہ اڑ جاتی ہے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نفی فرمادی (حالانکہ پہنچنے کی حدیث کہ بھاگ تو کوڑھی سے جس طرح شیر سے بھاگتا ہے اس کے خلاف ہے۔ پس اول تشدید پر محمول ہے اور ثانی تخفیف پر۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اول حدیث کو ان لوگوں پر محمول کیا جائے۔ جو ایمان اور یقین میں کمزور ہیں اور پہلی حدیث کو ان لوگوں پر جن کا ایمان اور یقین کامل ہے۔

سینتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو شیئین نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہم عزل کیا کرتے تھے اور قرآن شریف اترتا رہتا تھا اور اس میں اس کی ممانعت نہیں اتری۔ معلوم ہوا کہ یہ جائز ہے۔ عزل انزال کے قریب ذکر کو فروج سے باہر نکال لینے کو کہتے ہیں۔ اور یہی نے اس پر اور یہ زیادتی بیان کی ہے کہ جب ہمارے عزل کرنے کی خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے ہم کو اس سے منع نہیں فرمایا۔ حالانکہ یہی کی وہ روایت جو انہوں نے حضرت عمر اور حضرت علی وغیرہ رضی اللہ عنہم سے عزل کے ناجائز ہونے کی بیان کی ہے اس کے خلاف ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ یہی حال اس روایت کا ہے جس میں آزاد عورت اور لونڈی کے درمیان تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کو منع فرمایا ہے۔ لونڈی سے کرنے کو منع نہیں فرمایا۔ اس حدیث میں آزاد عورت کے اعتبار سے تشدید ہے اور لونڈی کے اعتبار سے تخفیف۔

چھتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو یحییٰ وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں جو ایک عورت سے نکاح کر کے مر گیا اور اب تک اس سے ہمبستر بھی نہیں ہوا تھا اور نکاح کے وقت عورت کے لئے کچھ مہر بھی مقرر نہیں کیا تھا یہ فیصلہ فرمایا کہ اس عورت کو پورا مہر دیا جاوے اور اس پر عدت لازم ہے اور وہ میراث کی بھی مستحق ہے۔ حالانکہ دوسری حدیث جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے ایسی عورت کو مہر نہیں دلایا۔ پس پہلی حدیث خاوند پر واجب کرنے کی وجہ سے تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر۔

سینتیسویں حدیث: علی رضی اللہ عنہ کو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ہمبستری کو منع کیا جب تک اس کے مہر میں سے کچھ ان کو دے نہ دیں۔ چنانچہ ان کو نکاح کرنے کے بعد ہمبستری سے پہلے اپنی وہ زرہ جو تلواروں کو توڑ دیتی تھی دینی پڑی۔ اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب مرد کسی عورت سے نکاح کرے اور اس کے بدلہ میں عورت کا کچھ مہر بھی مقرر کرے۔ پھر اس سے ہمبستر ہونا چاہے اگر اس کے پاس کوئی چادر یا انگلی ہو تو پہلے اس عورت کو دے۔ حالانکہ یہی کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا تو رسول خدا ﷺ نے اس عورت کا جہیز مرد کو دے دیا۔ حالانکہ اب تک مرد نے اس عورت کو کچھ نہیں دیا تھا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ شخص تنگ دست تھا۔ جب مالدار ہو گیا بعد میں عورت کو کچھ دے دیا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

اڑتیسویں حدیث: وہ ہے جس کو امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ خلیفہ ثانی حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے اس عورت کے بارے میں جس سے کسی مرد نے نکاح کر لیا تھا یہ حکم فرمایا تھا کہ جب تو اس عورت سے پردے کی آذر کرے (یعنی تنہائی

کر لے) تو پھر پورا مہر دیا پڑیگا۔ حالانکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ صرف تنہائی ہو جانے سے پورا مہر لازم نہیں۔ بلکہ نصف مہر واجب ہے۔ کیونکہ محض تنہائی سے یہ کیونکر لازم آ سکتا ہے کہ اس نے عورت کو ہاتھ بھی لگایا ہو (یعنی جماع بھی کیا ہو) اور اسی قول کے مطابق قاضی شریح نے بھی فیصلہ کیا ہے لیکن اس وقت کہ جب مرد نے قسم کھائی تھی کہ میں اس کے قریب نہیں گیا ہوں۔ چنانچہ اس سے نصف مہر دلویا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

وہ ہے جسکو امام بخاری نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اچکنے اور **انتالیسویں حدیث:** لوٹنے سے منع فرمایا ہے۔ اسی طرح بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ منع فرمایا رسول خدا ﷺ نے لڑکوں کی لوٹ سے۔ حالانکہ بیہقی کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہمہات المؤمنین رضی اللہ عنہم میں سے کسی کا جب حضور ﷺ سے نکاح ہوا تو آپ نے اپنے اوپر چھوڑے کبھیر کر فرمایا کہ جو چاہے لوٹ لے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری اگر صحیح ثابت ہو جائے تو اس میں تخفیف ہے۔

وہ ہے جسکو بیہقی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ کہ ہر **چالیسویں حدیث:** طلاق درست اور معتبر ہے سوائے اس شخص کی طلاق کے جو بے عقل ہو۔ اسی طرح حضرت سعید بن مسیب اور سلیمان بن ربیع رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے کہ جو شخص نشہ سے بے ہوش ہو جائے اس کی طلاق صحیح ہے اور وہ اگر کسی مسلمان کو قتل کر دے تو اس کے بدلہ میں اس شخص کو قتل کیا جائے۔ حالانکہ وہ روایت جسکو بیہقی نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ بے عقل آدمی اور نشہ سے بیہوش ہو جانے والے کی طلاق نہیں ہوتی۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

وہ ہے جسکو امام بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو وارث بنایا ہے جسکو اس کے خاوند نے اپنے مرض موت میں طلاق بائن دیدی تھی۔ حالانکہ وہ روایت جسکو بیہقی نے ابن زبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے اس عورت کے وارث نہ ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری روایت میں تشدید ہے۔

جس کو امام شافعی اور بیہقی رضی اللہ عنہما نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا **بیاالیسویں حدیث:** ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا۔ وہ عورت جس کا خاوند لا پت ہو گیا ہو دوسرے شخص سے نکاح نہیں کر سکتی اور اگر بالفرض اس نے نکاح کر لیا اور اتفاق سے اس کا پہلا خاوند آن پہنچا تو وہ عورت اسی پہلے خاوند کی ہے۔ اگر چاہے طلاق دیدے اور نہیں تو اپنے نکاح میں روکے رکھے۔ حالانکہ وہ روایت جس کو امام شافعی اور امام مالک اور بیہقی رضی اللہ عنہم نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس

کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ جس عورت کا خاوند لاپتہ ہو جائے اور اس کی موت و حیات کی کچھ خبر نہ ملے تو وہ چار برس تک انتظار کرے اس کے بعد پھر چار ماہ اور دس روز اور انتظار کر کے حلال ہو جائے (یعنی اگر چاہے تو دوسرے شخص سے نکاح کر لے) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعد جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ غلیفہ ہوئے انہوں نے بھی اسی طرح حکم دیا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

وہ ہے جس کو امام مالک اور امام شافعی اور امام مسلم رضی اللہ عنہم نے حضرت **تینتا لیسویں حدیث:** عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ پہلے قرآن شریف میں حکم تھا کہ دس مہرہ دودھ پینا حرمت رضاعت ثابت کر دیتا ہے۔ پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا اور دس عدد کی بجائے پانچ عدد قرار دیے گئے۔ یعنی اگر پانچ دفعہ بچہ کسی عورت کا دودھ پی لے تو اس سے اور اس کے عزیز و اقارب سے اس بچہ کا ایسا ہی ناتا ہو جاتا ہے جیسا کہ اپنے حقیقی ماں باپ اور ان کے رشتہ داروں سے۔ حالانکہ وہ قول جس کو یکتائی نے حضرت علی اور ابن زبیر اور ابن مسعود اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ ان سب کے نزدیک صرف دودھ پی لینے سے رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ خواہ تنہی ہی دفعہ بچہ لگیل اور کثیر کی کچھ تفصیل نہیں ہے۔



فصل کتاب الجراح سے فقہ کے اخیر باب تک کی حدیثیں

اس کے اندر کتاب الجراح سے لے کر فقہ کے آخری بابوں تک کی وہ مسئلہ بیان کی جائیں گی جن کے اندر میزان کے دونوں مرتبے تخفیف و تشدید جاری ہوتے ہیں۔

پہلی حدیث: وہ ہے جس کو بیہوشی وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مسلمان کافر کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ مشرک کے بدلے میں نہ قتل کیا جائے۔ حالانکہ بیہوشی کی حدیث اس کے خلاف ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کافر کے بدلے میں ایک مسلمان کو قتل کیا اور یہ فرمایا کہ میں اس شخص کا قہر دان ہوں جو اپنے عہد میں پورا اتر جائے۔ (اشارہ ہے ذی کفر کی رعایت کی طرف کیونکہ ذی دینی ہوتا ہے۔ جو عہد و بیان دے کر دارالاسلام میں رہتا ہے) پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں بشرطیکہ اس کا صحیح ہونا ثابت ہو جائے تشدید ہے۔

دوسری حدیث: وہ ہے جسکو بیہوشی نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جو شخص اپنے غلام کو قتل کر دے۔ ہم اس کو قتل کریں گے اور جو اس کو بوجھا کر دے۔ ہم اس کو بوجھا کر دیں گے اور جو اس کو خنسی کر دے ہم اس کو خنسی کر دیں گے۔ حالانکہ دوسری حدیث بیہوشی کی اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ بدلہ نہیں لیا جائے گا غلام کا اس کے مالک سے اور نہ لڑکے کا اس کے باپ سے۔ اسی طرح حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ مسلمان اپنے غلام کے عوض میں قتل نہ کیا جائے گا۔ لیکن سزا اس کو ضرور دی جائے گی اور زمانہ دراز تک قید کیا جائے گا اور اس کو اس کے حصہ سے محروم کیا جائے گا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسرے دونوں قول تخفیف پر محمول ہیں۔

تیسری حدیث: وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کے بارے میں جس کو ضرب پہنچنے کی وجہ سے ناتمام بچہ کا اسقاط ہو گیا تھا یہ حکم فرمایا کہ اس شخص پر جس سے فعل ضرب صادر ہوا تھا لازم ہے کہ اس کے عوض میں ایک پیشانی یعنی غلام یا لونڈی آزاد کرے۔ حالانکہ بیہوشی وغیرہ کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ گرا دینے والے پر ہے کہ وہ ایک غلام دے یا لونڈی یا گھوڑا یا بکرا۔ ایسے ہی یہ روایت ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ گرا دینے والے پر سو بکریوں کا جرمانہ واجب کیا ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک سو بیس بکریاں دے۔ پس پہلی حدیث اور تیسری کی دونوں روایتیں تشدید پر محمول ہیں۔ کیونکہ ان میں بکریوں کی قید ہے اور کبھی بکریوں کی قیمت ایک غلام یا

ایک لونڈی سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور دوسری حدیث بشرطیکہ اس کی صحت ثابت ہو جائے۔ تخفیف پر محمول ہے کیونکہ اس میں کئی چیزوں کا اختیار دیا گیا ہے جو چاہے دیدے۔

وہ ہے جس کو امام شافعی اور بیہقی نے حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا **چوتھی حدیث:** ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہر جادوگر مرد اور عورت کو قتل کرو۔ حالانکہ جو کچھ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے وہ اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے جادوگر کے قتل کرنے والے کو برا جانا اور بتلایا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔ دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کرنے کا امر کیا گیا ہوں۔ یہاں تک وہ حکمہ توحید

لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ

پڑھ لیں۔ کیونکہ جب وہ یہ کلمہ پڑھ لیں گے ان کے خون اور مالوں کی حفاظت میرے ذمہ لازم ہو جائے گی۔ مگر پھر بھی ان سے کوئی ایسی حرکت صادر ہو۔ جس سے اس کے خون کی ریت بھی اسلامی حق ہو جائے تو ان کو قتل کیا جائے گا اور خدا تعالیٰ جو کچھ ان سے حساب لگا وہ علیحدہ رہا۔

وہ ہے جسکو بیہقی وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے دین کو **پانچویں حدیث:** بدل دے اس کو قتل کرو۔ یعنی اسی وقت۔ حالانکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے جو روایت منقول ہے وہ اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا ایسے شخص سے تین مرتبہ توبہ کرائی جائیگی اگر نہ کی تو قتل کیا جائیگا۔ اسی طرح وہ حدیث بھی مخالف ہے جو امام مالک اور امام شافعی اور بیہقی رضی اللہ عنہم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ شخص تین دن قید میں رکھا جائیگا۔ پھر اس سے توبہ کو کہا جائیگا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف۔

وہ ہے جسکو امام بخاری اور بیہقی نے ایک طویل حدیث کے ضمن میں ذکر کیا ہے اور وہ **چھٹی حدیث:** یہ ہے کہ حد نہیں جاری کی جائیگی مگر اس تہمت میں جو صریح ہو اور ظاہر ہو۔ حالانکہ وہ روایت جسکو بیہقی وغیرہ نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کتا یہ اور اشارہ سے تہمت لگانے والے پر حد قذف جاری کرتے تھے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

وہ ہے جسکو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا۔ یا رسول خدا! آپ **ساتویں حدیث:** کی اس شخص کے بارے میں کیا رائے ہے جو ان چو پائیوں کو چرائے جو پہاڑ میں چر رہے ہوں۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس پر دو ہراتاوان ہے۔ یعنی ایک تو اس سے اس چوپائے کو لے لیا جائے گا۔ دوسرا اس کی مثل ایک اور چوپایہ اور پھر اس کو سزا بھی دی جائے گی۔ اس شخص نے دوسرا سوال کیا کہ آنجناب کا

اس شخص کے بارے میں کیا حکم ہے۔ جو اس پھل کو چرا لے جو درخت میں لٹک رہا ہو۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس میں بھی عینہ وہی حکم ہے جو چوپائے میں میں گذرا۔ حالانکہ وہ حدیث جس کو امام شافعی علیہ الرحمۃ نے روایت کیا ہے اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ دن کے وقت تو مال والوں کو اپنے مال کی حفاظت خود لازم ہے البتہ اگر رات کے وقت مویشی کسی کا نقصان کر دیں تو مویشیوں کے مالک سے مال والوں کا تاوان دلوایا جائے گا۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا مذہب ہے کہ اس شخص سے صرف اسی قدر قیمت کا تاوان دلوایا جائے گا جس قدر مال کا نقصان ہوا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کی ایک مثل اور دلوئی جائے۔ جیسا کہ پہلی حدیث میں گذرا۔ اور پھر نقصان کی قیمت کے اندازہ میں مدعی کا قول معتبر نہ ہوگا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مدعی پر گواہوں کا پیش کرنا لازم ہے اور مدعا علیہ پر قسم کھانا۔ پس چونکہ پہلی حدیث سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ مال کی جنایت میں دو گنا تاوان لازم ہے اس لئے وہ تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث سے دو گنا ہونا ضروری نہیں سمجھا جاتا اس لئے وہ تخفیف پر مبنی ہے۔

وہ ہے جس کو بیعتی نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا **آٹھویں حدیث:** کہ کفن چور اور اچکنے والے اور خیانت کرنے والے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

حالانکہ بیعتی کی دوسری روایت اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ مخزوم کی اس عورت کا ہاتھ کاٹا تھا جو لوگوں سے اسباب اور زیور عاریضہ مانگ لے جاتی تھی اور پھر اس سے منکر ہو بیٹھتی تھی۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس عورت کا ہاتھ خیانت کی وجہ سے کاٹا گیا تھا۔ ورنہ احتمال اس کا بھی ہے کہ کبھی اس نے چوری بھی کی ہو اس وجہ سے ہاتھ کاٹا گیا ہو۔

وہ ہے جس کو بیعتی وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ منع کرنا ہوں میں تم کو ہر اس چیز سے جو نشہ لانے والی ہو۔ خواہ وہ

نویں حدیث: قلیل ہو یا کثیر۔ اور ایک روایت میں ہے کہ نشہ لانے والی چیز تھوڑی سی بھی حرام ہے اور زیادہ بھی۔ حالانکہ بیعتی کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بیو لیکن نہ اتنی جس سے نشہ آجائے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف ہے بشرطیکہ وہ صحیح بھی ہو۔ کیونکہ اس شخص کے نزدیک جو اس حدیث کا قائل ہے شراب وغیرہ کے حرام ہونے کی علت نشہ لانا ہے تو جب اس کی مقدار اس قدر ہو جس سے نشہ آوے وہ حرام نہیں۔

وہ ہے جس کو بیعتی نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ **دسویں حدیث:** ہے کہ جب انہوں نے یزید ابن ابی سفیان کو غازیوں کا سردار بنا کر بھیجا تو ان سے

یہ فرمایا کہ تم کو ایسی قوم ملیں گی جن کا یہ خیال ہوگا کہ ہم تو اللہ تعالیٰ کے واسطے گر جاؤں وغیرہ میں گوشہ نشین ہو گئے ہیں ان کو اپنے اسی خیال میں چھوڑ دینا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان کو گوشہ نشینی ہی میں چھوڑے رکھنا۔

(مطلب یہ ہے کہ ان سے قتال نہ کرنا) حالانکہ بیہوشی کی دوسری روایت اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے ایک ایسے بوڑھے کو قتل کر دیا جو سن رسیدہ ہونے کی وجہ سے قتل نہیں کر سکتا تھا۔ اس کی خبر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی آپ نے کچھ انکار ظاہر نہ فرمایا۔ پس پہلی حدیث میں راہبوں کے لئے تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

وہ ہے جس کو بیہوشی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور **گیارہویں حدیث:** وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ قربانی کے تین دن ہیں۔ ایک عید النضیٰ کا دن اور دو دن اس کے بعد کے۔ حالانکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ عید النضیٰ کے تین روز بعد تک قربانی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح بیہوشی کی یہ روایت بھی مخالف ہے کہ جس شخص کا خیال قربانی کرنے کا ہو وہ مہینہ کے آخر تک کر سکتا ہے۔ پس پہلا قول تشدید پر مبنی ہے اور اس کا مخالف تخفیف پر۔

وہ ہے جس کو بیہوشی نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ (عقیقہ میں) لڑکے کی **بارہویں حدیث:** طرف سے اس کے بدلہ میں پوری دو بکریاں ذبح کی جائیں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری۔ چاہے بکریاں نہ ہوں یا مادہ اس کا کچھ نقصان نہیں۔ حالانکہ بیہوشی کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی طرف سے ایک مینڈھے کا عقیقہ کیا تھا اسی طرح حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی طرف سے۔ پس پہلی حدیث لڑکے کے عقیقہ میں تشدید پر محمول ہے اور دوسری حدیث تخفیف پر۔

وہ ہے جس کو بیہوشی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے **تیرہویں حدیث:** خرگوش کا گوشت کھایا ہے۔ حالانکہ بیہوشی کی دوسری حدیث اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ نے اس کے بارے میں یہ فرمایا کہ میں اس کو نہیں کھاتا ہوں اور حرام بھی نہیں جانتا ہوں۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں ایک قسم کی تشدید ہے۔

یہی تقریر ان احادیث میں ہے۔ جو بچہ اور لومڑی اور سبکی اور گھوڑوں اور ان چوپایوں کے بارے میں وارد ہیں جو غلیظ کھاتے ہیں۔

وہ ہے جس کو بیہوشی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے **چودھویں حدیث:** دسترخوان پر گواہ کھائی گئی اور آپ ان کو کھاتے ہوئے دیکھ رہے تھے۔ حالانکہ بیہوشی کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ کے کھانے سے منع فرمایا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ منع فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھنچنے لگانے والے کی مزدوری سے۔ اور ایک روایت میں ہے **پندرہویں حدیث:**

کہ منع فرمایا آپ نے خون کی قیمت سے۔ حالانکہ شیخین کی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے لگوائے اور لگنے والے کو اس کی اجرت میں تیسوں کے دو صاع دینے کا حکم فرمایا۔

وہ ہے جس کو امام بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے سولہویں حدیث: فرمایا کہ اگر تمہاری دو اڑوں میں کچھ بہتری ہے یا تو پچھنے لگنے والے کے

نشر لگنے میں ہے اور یا آگ سے خلیفہ طور پر چھنکا دینے میں جو مرض کے مناسب ہو۔ اور اس کو میں پسند نہیں کرتا کہ بدن کو داغ دوں۔ حالانکہ تہتی کی حدیث اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اسعد بن زرارہ رضی اللہ عنہ کے سرخ بادہ بیماری کی وجہ سے داغ دیا تھا۔ پس پہلی حدیث قریب قریب مشدد کے ہے اور دوسری مخفف ہے۔

وہ ہے جس کو حاکم اور تہتی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سچی کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا گیا جس کے اندر پتہ پا چکا گیا

ہو۔ آپ نے جواب دیا کہ اس کو جہاں وہ گرا ہے اور اس کے ارد گرد کے گھی کو پھینک دو اور باقی کھاؤ۔ پھر سوال کیا گیا کہ یا رسول خدا! اگر وہ گھی جما ہوا نہ ہو بلکہ پتلا پانی سا ہو تو آپ نے جواب دیا کہ اس کو اور کاموں میں لے آؤ۔ مگر کھاؤ مت۔ حالانکہ حاکم اور امام بخاری کی حدیث اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے شراب اور مردار اور خنزیر کی بیع کو حرام ٹھہرایا ہے۔ پھر آپ سے عرض کیا گیا کہ حضرت مردار کی چربی کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں۔ کیونکہ اس سے کشتیوں کو مزین کیا جاتا ہے اور چیزوں کو اس سے چکنا یا جاتا ہے اور لوگ اس سے روشنی کرتے ہیں (اس کی شمع بناتے ہیں جو رات کو جلتی ہے) آپ نے فرمایا نہیں وہ حرام ہی ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی حدیث فقیر اور محتاج لوگوں پر محمول کی جائے اور دوسری غنی اور مالدار لوگوں پر۔

وہ ہے جسکو شیخین نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا تعالیٰ اٹھا رویں حدیث: کے سوا دوسری اشیاء کے ساتھ قسم کھانے کو منع فرمایا ہے۔ چنانچہ آپ

فرماتے ہیں کہ مت قسم کھاؤ اپنے ماں باپوں کی۔ حالانکہ وہ حدیث جو حاکم وغیرہ نے روایت کی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے متعلق جس نے آپ سے نماز وغیرہ پر بیعت کی تھی۔ یہ فرمایا کہ اگر یہ شخص سچا ہے تو اس کے باپ کی قسم کہ یہ فلاحیت پا جائیگا۔ پس پہلی حدیث میں تشدید اور دوسری میں تخفیف ہے۔

وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ انیسویں حدیث: اس شخص کی شہادت قبول فرماتے تھے جو کسی کو تہمت لگا کر تائب ہو جاتا تھا۔ حالانکہ

تہتی کی دوسری روایت جو انہوں نے قاضی شریح وغیرہ سے بیان کی ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ سب

فرمایا کرتے تھے کہ بہت لگانے والے کی گواہی کبھی قبول نہیں ہوتی اور اگر وہ توبہ کر لے تو یہ معاملہ صرف اس کے اور خدا کے تعالیٰ کے درمیان ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔

وہ ہے جس کو یقینی نے مجاہد رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ غلاموں کی بیسویں حدیث:

کی شہادت جائز نہیں۔ کیونکہ باری تعالیٰ فرماتا ہے:

و استشهدوا شہیدین من رجالکم

یعنی گواہ بناؤ وہ شخص اپنے مردوں میں سے

(مطلب یہ کہ گواہ بھی آزاد ہوں جس طرح تم آزاد ہو۔ غلام نہ ہوں) حالانکہ وہ حدیث جس کو یقینی نے حضرت انس اور ابن مسرین اور قاضی شریح وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے کہ غلاموں کی گواہی جائز ہے اور انہوں نے کہا کہ تم سب کے سب غلام اور باندیاں ہو۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری میں تخفیف اور یہی تقریر بچوں کی شہادت کے بارے میں ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کو ناجائز کہا ہے اور حضرت ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے جائز کہا ہے۔

وہ ہے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم گواہوں کے ایک سو بیسویں حدیث: ہوتے ہوئے قسم نہیں دیتے تھے۔ اور مدعی سے یہ فرمایا کرتے تھے کہ تیرے لئے دو ہی باتیں ہیں۔ یا تو دو گواہ لا اور یا مدعا علیہ سے قسم لے (اگر گواہ نہ ہوں) حالانکہ وہ روایت جس کو شافعی اور یقینی نے روایت کیا ہے اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ باوجود گواہوں کے قسم دلاتے تھے اور یہی قول قاضی شریح وغیرہ کا ہے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے اور دوسری میں تشدید۔ بالخصوص اس وقت کہ جب گواہ میت یا غائب یا نابالغ یا مجنون کی طرف سے گواہی دیں۔ (کیونکہ یہ لوگ قسم نہیں کھا سکتے اور بعض کی قسم معتبر نہیں ہوتی)

وہ ہے جس کو شیخین وغیرہ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ دلاء اس شخص یا کسی حدیث: کے لئے ہے جو آزاد کرے۔ (دلاء اس حق کو کہتے ہیں۔ جو آزاد کرنے والے کو اپنے آزاد کئے ہوئے غلام یا لونڈی پر حاصل ہوتا ہے یعنی اگر وہ مر جائے تو آزاد کرنے والا بھی اس کا ایک وارث ہوتا ہے۔ عرب لوگ اس کو بیچ ڈالتے اور بیہ کر دیتے تھے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا) حسن رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جو شخص کسی گروے بچے کو اٹھالائے تو اس کی دلاء اس شخص کے واسطے نہ ہوگی بلکہ اس بچے کی میراث (جب وہ مر جائے) تمام مسلمانوں کا حق ہوگا اور انہی پر اس کی طرف سے تاوان بھرتا ہوگا (جب وہ کوئی قصور کرے) اور اٹھانے والا سوائے اجر و ثواب کے اور کسی شی کا استحقاق نہیں رکھتا۔ حالانکہ یقینی کی وہ حدیث جو انہوں نے حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ وہ اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے حضرت سعید بن منیب کے حق میں جب انہوں نے ایک پھیکا ہوا بچہ اٹھالیا تھا یہ فرمایا کہ اس کی

و!۔ انہی کے لئے ہے اور وہ نیک آزاد ہے۔ اور عمر (یعنی مجھ) پر اس کی شیر خوارگی کا انتظام ہے۔ پس پہلی حدیث میں تشدید ہے اور دوسری حدیث یعنی حضرت عمر کا فیصلہ اگر صحیح ثابت ہو جائے تو وہ تخفیف پر محمول ہے۔

وہ ہے جس کو تنہا نے روایت کیا ہے کہ ایک انصاری شخص نے اپنے غلام کو تیسویں حدیث: مدبر کر دیا (مدبر اس غلام کو کہتے ہیں جس کا مولیٰ اس سے یہ کہہ دے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) اور اس کی ساری پونجی۔ یہی ایک غلام تھا۔ اس کی ہمتا جی کا خیال کر کے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غلام کو فروخت کر دیا۔ حالانکہ حاکم نے جو مرفوع روایت کی ہے وہ اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے۔ پس پہلی حدیث میں تخفیف ہے۔ کیونکہ اس سے مالک کو فروخت کرنے کا اختیار ثابت ہوتا ہے اور دوسری حدیث اگر صحیح ثابت ہو جائے تو وہ تشدید پر محمول ہے۔ کیونکہ اس سے مدبر کی بیع اور ہبہ کا ناجائز ہونا ثابت ہوتا ہے۔

وہ ہے جس کو پہلی نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور چوبیسویں حدیث: وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں اپنی اپنی ام ولدوں کو فروخت کیا۔ (ام ولد اس لونڈی کو کہتے ہیں جس کے کوئی بچہ اس کے مالک کے نطفہ سے پیدا ہو جائے اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مالک کے مرنے کے بعد آزاد ہو جاتی ہے اور اس کی بیع وغیرہ جائز نہیں ہوتی) اور جب حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی خلافت کا زمانہ آیا انہوں نے ہم کو اس سے منع کر دیا۔ چنانچہ ہم نے فروخت کرنا موقوف کر دیا۔ پس اثر صحابی میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی طرف گئے ہیں کہ ام ولد کی بیع حرام ہے اور وہ مالک کے مرجانے کے بعد آزاد ہے گویا ثانی اثر مجمع علیہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

یہاں تک ان احادیث کے باہم جمع کرنے کا بیان ختم ہوا۔ جن میں بعض علماء سے ناقض ظاہری منقول ہے اور ان کے جمع کرنے کی شکل یہی تھی کہ ان میں سے ہر ایک کو میزان کے ایک ایک مرتبے پر محمول کر دکھایا۔ اور بقیہ احادیث تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق قابل اخذ ہیں چونکہ ان میں کسی مکلف پر مشقت نہیں ڈالی گئی ہے اس لئے ان کے اندر میزان کا صرف ایک ہی مرتبہ اٹکے گا۔ اس کو خوب سمجھ لو۔ اور تمام تعریضیں اسی ذات کے لئے ہیں جو تمام عالم کی پرورش کرتی ہے۔



ایک بات جس کا جاننا ضروری ہے

یہ بات جانتی ضروری ہے کہ میں نے قرآن مجید کی ان آیات کو جن کو ائمہ نے اپنا اپنا معمول بہا ٹھہرایا ہے اور ان کے معانی میں باہم مختلف ہیں یکجا جمع کرنے سے یہ ایسی وجہ نہیں چھوڑا ہے کہ میں ان سے ناواقف ہوں بلکہ وہ ان کے چھوڑ دینے کی یہ ہے کہ جو مضامین ان کے اندر سمجھتے ہیں لاتے ہیں۔ وہ بہت غلطی ہیں۔ برخلاف احادیث شریعت کے کیونکہ ان میں قرآن شریف کے اجملات کی وضاحت اور تفصیل ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کے اندر کی وہ انواع تشدید جن کے ذریعہ سے کامل لوگ اپنے نفوس پر ان کی اصلاح کے لئے سختی ڈالتے ہیں اس زمانہ میں کوئی عالم نہیں سمجھ سکتا چہ جائیکہ جاہل اور کم علم لوگ۔

اور میں نے اس مضمون کی ایک کتاب بنام (الجواهر المصنوعہ فی علوم کتاب اللہ المکنون) تالیف کی ہے جس میں تقریباً تین ہزار علوم بیان کئے ہیں اور بڑے بڑے مشائخ اسلام سے میں نے اس کتاب پر محض اس خیال سے کہ میں اللہ والوں کو مانتا ہوں تقاریف لکھوائی ہیں۔ چنانچہ ان میں سے ایک شیخ ناصر الدین لقانی دہلوی بھی ہیں۔ جن کی تقریف کی بعض عبارت یہاں درج کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے:

”حمد و صلوة کے بعد میں نے اس کتاب کو جو پسندیدہ طرز پر نادر الوجود واقع ہوئی ہے دیکھا اس کو بیش بہا موتیوں اور حقائق ربانی سے بڑے پایا۔ اور اس کو دیکھ کر یقین ہو گیا کہ یہ کتاب بڑے بڑے مجرموں کو لا جواب کرنے والی ہے اس کی کماحقہ تعریف سے گویائی کا پلکہ تنگ ہے اور فکر اس کی حقیقت اور بلاغت کے اور اک سے تھک گئی ہے۔“

اور میں نے اس کتاب کے اندر بیان کے ایسے طرز کو اختیار کیا ہے جس سے کچھ پتہ نہیں چلتا کہ یہ علم اور مضمون کوئی آیت سے بہت ہوتا ہے اور یہ کوئی ہے۔ اور قاعدہ اس میں یہ سوچا ہے کہ اہل علم اللہ کے علوم ان عام لوگوں میں شائع نہ ہو جائیں جو باری تعالیٰ کے معارف و حقائق سے حجاب میں پڑے ہیں۔ ایک دفعہ اس کتاب کو شیخ شہاب الدین بن شیخ عبدالحق جو اس زمانہ میں عالم جید ہیں۔ اپنے ہاں لے گئے اور ایک ماہ تک اس کے علوم میں غور کرتے رہے۔ بالآخر ایک علم کا بھی کسی آیت سے استخراج نہ کر سکے۔ جب مجبور ہو گئے مجھ سے کہا کہ یہ کتاب اس زمانہ میں تو نے کس غرض سے تالیف کی ہے۔ میں نے جواب دیا کہ اہل اللہ کی نصرت کی غرض سے۔ کیونکہ آجکل لوگ ان کو قرآن و حدیث سے ناواقف بتلاتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ میں اپنے آپ کو کہتا ہوں کہ میں مصر اور شام اور حجاز اور ملک روم اور ملک عجم میں بڑا عالم مشہور ہوں اور اس کتاب کے کسی علم کو قرآن شریف کی کسی

آیت سے استخراج نہیں کر سکتا اور نہ اس میں مجھے کچھ سمجھ پڑتا ہے اور طرفہ یہ ہے کہ میں پورے طور سے اس کی تردید بھی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس میں جو کلامی حملہ ہے وہ ایسا نہیں ہے جیسا کسی گمراہ شخص یا عامی آدمی کا ہوتا ہے۔ (انجی) اور میرے بھائی شیخ افضل الدین نے سورۃ فاتحہ سے دو لاکھ علم ایک نکالے ہیں اور سینتالیس ہزار ایک اور نو سو نانویں ایک۔ اور پھر کہا ہے کہ یہ تو وہ علوم ہیں جو علوم قرآن کے اصول ہیں۔ پھر ان تمام علوم کو صرف اسم اللہ سے نکال کر دکھلایا ہے۔ پھر کہا ہے کہ یہ تمام علوم صرف اس نقطہ میں موجود ہیں جو اسم اللہ کی باء کے نیچے لکھا ہوا ہے۔ اور شیخ موصوف کہا کرتے تھے کہ ہمارے نزدیک انسان قرآن شریف کی معرفت میں کامل نہیں ہوتا جب تک اس میں یہ ملکہ نہ ہو جائے کہ قرآن مجید کے تمام علوم اور مجتہدین کے تمام مذاہب حروف ہجاء کے جس حرف پر چاہے نکال کر دکھلاوے۔ اور اس کی تائید حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول سے خوب ہوتی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر میں چاہوں تو صرف باء کے نقطہ سے اس قدر علوم نکال دوں جن کے لادنے کیلئے اسی اونٹ درکار ہوں۔ یہی وجہ ہے جو میں نے قرآن مجید کی ان آیات کو جن کے معانی میں مجتہدین کا باہمی اختلاف ہے یکجا جمع کر کے نہیں دکھلایا۔ کیونکہ اگر میں دکھاتا تو اس کی صورت یہی تھی کہ بعض معنی کو تخفیف پر اور بعض کو تشدید پر محمول کرتا اور مرتبہ تشدید کے ذکر کرنے میں یہ خطرہ تھا کہ کہیں (اس کے بالا از فہم ہونے کی وجہ سے) لوگ ان حضرات کا انکار نہ کر بیٹھیں جو خدا تعالیٰ اور اس کے احکام کے جاننے والے ہیں۔ اور اس کتاب کی تالیف محض اسی غرض سے ہوئی ہے کہ دنیا میں ائمہ کا منکر کوئی نہ رہے اس کو خوب سمجھ لو۔

دینی یہ بات کہ میں نے اس کتاب میں ان احادیث کا ذکر کیوں کیا ہے جو بعض مقلدوں کے نزدیک ضعیف ہیں سو اسی کی وجہ ان پر عمل کرنے کی طرف ترغیب دینا ہے اس لئے کہ احتمال ہے۔ شاید وہ احادیث واقع میں صحیح ہی ہوں۔ پس احتیاط اسی میں ہے کہ ان کو عملاً متروک نہ کیا جائے اور بعض جگہ میں ایسا بھی کیا ہے کہ اس ضعیف حدیث کے مقابلہ میں جسکو دوسرے مجتہد نے تسلیم کیا ہو حدیث صحیح لایا ہوں اس سے بھی ائمہ مجتہدین کے ادب کا پاس اور لحاظ مقصود ہے

علاوہ بریں یہ بات ہے کہ جو شخص نظر انصاف سے کام لے گا۔ وہ قرآن سے جان لیگا کہ اگر یہ حدیث اس مجتہد کے نزدیک صحیح ثابت نہ ہوئی۔ وہ اس سے استدلال کا کام ہرگز نہ لیتا اور ہمارے لئے اس کی صحت کی دلیل یہی بہت ہے کہ اس کو ایک مجتہد اپنی دلیل میں لایا ہے۔ اور جو شخص اس کتاب میزان میں مگرہی نظر کرے گا تو وہ ائمہ مجتہدین کی دلیلوں اور ان کے اقوال میں سے کوئی دلیل یا قول ایسا نہ پائے گا جو شریعت کے دونوں مرتبوں میں سے کسی مرتبہ میں بھی نہ داخل ہو۔ اور اس کے بتلانے کی ضرورت نہیں کہ عمل کے وقت ہر مرتبہ کیلئے عامل علیحدہ موضوع ہے۔ کیونکہ جو شخص قوی ہے اس سے تشدید پر عمل کرنے کا مطالبہ ہے اور جو ضعیف ہے وہ صرف رخصت پر عمل کرنے کا مخاطب ہے۔ چنانچہ اس کی با وضاحت تقریر پہلی فصلوں میں گذر گئی ہے۔ اور سب تقریریں اسی خدا کے لئے ہیں۔ جو تمام عالم کا پروردگار ہے (یہاں تک احادیث کو باہم جمع کرنے کا مضمون ختم ہوا۔) اور سب تقریریں عالم پروردگار کے لئے ہیں۔

یہاں سے مجتہدین کے اقوال مختلفہ کو باہم جمع کرنے اور ان کو میزان کے دونوں مرتبوں تخفیف و تشدید کی طرف رجوع کرنے کا طور شروع کیا جاتا ہے اور اس کی ترتیب اس طرح ہوگی کہ پہلے ہر باب کے اندر کتاب بطہارت سے لے کر آخر ابواب فقہ تک وہ مسائل بیان ہوں گے۔ جن پر اجماع ہونے کی وجہ سے بالاتفاق مسلم ہیں۔ (پھر وہ مسائل ذکر ہوں گے جن میں علماء کا اختلاف ہے۔)

اسی مضمون میں یہ بھی ساتھ ساتھ ذکر چلا جائے گا کہ شریعت کی اہل حقیقت۔۔۔ توجیہ ہوتی ہے اور حقیقت کی اہل شریعت سے۔ اور یہ بھی کہ ائمہ مجتہدین رضوان اللہ علیہم اجمعین جس طرح شریعت کے عالم ہیں اسی طرح حقیقت کے جاننے والے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ان سب نے اپنے قواعد کو شریعت اور حقیقت دونوں پر مبنی کیا ہے۔ مجھے بعض نے یہاں تک خبر دی ہے کہ یہ حضرات جنات کے بھی امام ہیں اور ان میں ہر مذہب کے طالب موجود ہیں۔ جس کے وہ پابند ہیں اور انسانوں کی طرح اپنے اپنے مذہب پر اڑے ہوئے ہیں۔

اس کے بعد یہ بھی جان لینا چاہئے کہ جس امر کا میں نے اس کتاب میں التزام کیا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ کوئی شخص مجھ سے اس امر کے التزام میں سبقت لے گیا ہو۔ اور یہ بات پہلے گزر رہی تھی ہے کہ حقیقت کبھی شریعت کے مخالف نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ شریعت باتوں کے اس طرح بتلانے کو کہتے ہیں جس طرح وہ واقع میں ہیں اور علم حقیقت بھی بعینہ اسی کا نام ہے تو پھر شریعت کی حقیقت سے مخالفت کیسے ہو سکتی ہے۔ بلکہ وہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کو اس طرح لازم ہے۔ جس طرح جسم کو سایہ اور برعکس۔ بشرطیکہ آفتاب روشن ہو رہا ہو۔ البتہ ان کی باہمی مخالفت کی ایک شکل یہ ہے کہ مثلاً کوئی شرعی حاکم ان گواہوں کی گواہی پر کوئی حکم صادر کر دے جو نفس الامر میں جھوٹے ہوں اور حاکم کو ان کے صدق کے سوا دروغ کوئی کاشبہ بھی نہ ہو۔ اس صورت میں حقیقت کچھ اور ہوئی اور شریعت کا حکم اور ہوا۔ اور جب گواہ باطن میں بھی ظاہر کی طرح سچے ہوتے تو اس وقت حاکم کے حکم کا ظاہر اور باطن دنیا اور آخرت دونوں میں نافذ ہونا امر ظاہر ہے۔

یہیں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کہ حاکم کا حکم جس طرح ظاہر میں نافذ ہو جاتا ہے اسی طرح باطن میں بھی۔ محققین کے نزدیک اسی صورت پر محمول ہے کہ جب گواہ ظاہر عادل معلوم ہوتے ہوں۔ کیونکہ اگر ظاہر عادل ہونے کے ساتھ باطن میں بھی عادل ہوئے تب تو حکم کا ظاہر اور باطن نافذ ہونا یقینی امر ہے اور اگر واقع میں عادل نہ ہوں تو ہم کو خدا تعالیٰ سے حسن ظن ہے کہ قیامت کے دن اپنی شرع کے حاکم کی نصرت فرمائے گا اور گواہوں کے دروغ کے گناہ سے درگزر فرما کر اس حاکم سے بھی خلاف حقیقت حکم دینے پر مواخذہ نہ کرے گا۔ بلکہ اس کے حکم کو آخرت میں بھی اسی طرح جاری فرمائے گا۔ جس طرح دنیا میں شائع کیا تھا۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ حاکم نے حتی الوسع گواہوں کی پرکھ کر لی ہو۔ (اگر باوجود سچی بیعت کے پھر بھی گواہوں کا غیر عادل ہونا ظاہر نہ ہو تب یہ حکم ہے) اور بعض نے جو یہ کہہ دیا ہے کہ حاکم کا حکم دنیا اور آخرت دونوں میں اس وقت بھی نافذ ہو جاتا ہے کہ جب گواہوں کا کاذب ہو یا معلوم ہو جائے۔ اس نے قواعد شریعت کا خلاف کیا ہے۔ اگر چہ اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے کر بیضتا ہے۔ جب ہم یہ جان چکے تو میں خدا کی توفیق سے کہتا ہوں۔

کتاب طہارت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اس بارے میں چاروں امام متفق ہیں کہ نماز کے لئے پانی سے طہارت حاصل کرنا واجب ہے بشرطیکہ نمازی شرعاً اور حساً دونوں طرح پانی کے استعمال کرنے پر قہر رکھتا ہو۔ جیسا کہ اس میں بھی سب کا اتفاق ہے کہ اگر کسی وجہ سے پانی کا استعمال نہ کر سکتا ہو تو اس وقت تیمم کرنا واجب ہے۔ اور اس میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ گلاب اور بید کے درخت کے پانی سے بے وضو کا وضو درست نہ ہوگا۔ اور اگر پانی کسی جگہ زیادہ دیر ٹھہرے رہنے کی وجہ سے رنگت یا حرے وغیرہ کے اعتبار سے بدل جائے۔ اس سے وضو وغیرہ درست ہے۔ اور مسواک کا رسول اللہ ﷺ نے حکم فرمایا ہے۔ یہ سب اس باب کے وہ مسائل ہیں جن میں آئمہ اربعہ متفق ہیں اور وہ مسائل جن کے اندر اماموں کا اختلاف ہے وہ اس باب میں بہت ہیں۔

مسائل اختلافیہ

پہلا قول: پہلا ان میں سے شہروں کے باشندوں فقہاء کا یہ قول ہے کہ تمام دریاؤں کا پانی خواہ وہ شیریں ہو، یا شور خود پاک ہونے اور پلید کو پاک کرنے میں ایک ہی حکم رکھتا ہے۔ بر خلاف اس قول کے جو ایک قوم سے منقول ہے کہ انہوں نے سمندر کے پانی سے وضو کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اسی طرح بعض نے صرف ضرورت کے وقت جائز کہا ہے اور بعض نے اس پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کو درست کہا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے۔ اور اس کے بعد کے سب قولوں میں تشدید۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کے اس قول میں کہ

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ

ترجمہ: اور ہر زندہ چیز کو ہم نے پانی سے بنایا ہے۔

پانی کا لفظ بے قید ہے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ طہارت کی وضع شرعی سے اصل غرض یہ ہے کہ وہ بندہ کے جسم کو اس کمزوری سے پاک صاف کر دیتی ہے۔ جو گناہوں کے ارتکاب اور لذتیں چیزوں کے کھانے اور غفلتوں میں پڑ جانے کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے۔ تاکہ جس وقت بندہ اپنے پروردگار سے سرگوشی کرنے لگڑا ہو تو اس وقت

اس کا بدن زندہ اور گناہوں کی کمزوریوں سے پاک ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قائل کو یہ حدیث نہیں پہونچی کہ (دریا کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ دریا کے شور کا پانی روئیدگی کا مادہ نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے جو وہ کاشت کو مفید نہیں ہوتا اور جس میں روئیدگی کا مادہ نہ ہو۔ اس میں روحانیت نہیں ہوتی۔ تاکہ بدن میں زندگی پیدا کر سکے۔ یا عصیان کی کمزوری کو رفع کر سکے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ حدیث سے ثابت ہے کہ دریا کے نیچے آگ ہے اور آگ خدا تعالیٰ کے غضب و غضب کا مظہر ہے تو بندہ کے لئے یہ ہرگز مناسب نہیں کہ وہ ایسی چیز کا استعمال کرے جو مظہر غضب الہی سے نزدیک ہو اور پھر پروردگار سے سرکشی کرنے کا موجب بن جائے۔ پس یہ پانی قریب قریب قوم لوط کے پانیوں کے حکم میں ہے اور اس سے وضو کرنے کو شارع نے منع کیا ہے۔ اسی وجہ سے بعض نے دریائے شور کے پانی سے وضو کرنے پر تحیم کو ترجیح دی ہے۔ جیسا کہ مذکور۔ اور ترجیح کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ مٹی میں روحانیت ہے۔ کیونکہ اس کا پانی سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ جیسا کہ اس کا مفصل بیان باب تیغ میں آچے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

دوسرا قول: وہ ہے جس کے علماء بالاتفاق قائل ہیں اور وہ یہ ہے کہ طہارت بغیر پانی کے صحیح نہیں ہوتی۔ حالانکہ ابن ابی نعلیٰ اور اہم کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر قسم کے پانی سے طہارت جائز ہے۔ یہاں تک کہ ان پانیوں سے بھی جو درختوں وغیرہ سے نچڑے گئے ہوں۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔ اور قول اول کی وجہ یہ ہے کہ ذہن اسی طرف جاتا ہے کہ پانی سے مراد خدا تعالیٰ کے اس قول میں کہ:

وینزل علیکم من السماء ماء لیطہرکم

ترجمہ: اور اتار تا ہے تم پر پانی آسمان سے۔ تاکہ اس سے تم کو پاک کرے

وہ پانی ہے جس میں کوئی قید نہ ہو۔ (تو اس سے درختوں اور پھلوں کا پانی نکل گیا۔ کیونکہ وہ بے قید نہیں ہے) اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس قدر خالص پانی کے سوا اور پانی ہیں ان سب کی اصل وہی خالص پانی ہے۔ مثلاً درختوں اور ترکاریوں اور شاخوں کا پانی اسی پانی سے بنا ہے۔ جو اس درخت کی جڑوں نے زمین سے پیا تھا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ ان پانیوں میں روحانیت کمزور ہے۔ اس لئے نہ وہ اعضاء میں زندگی پیدا کر سکتے ہیں اور نہ ان میں قوت دے سکتے ہیں۔ اور جمہور علماء کے اس پانی سے طہارت کرنے کو منع کرنے کی بھی وجہ ہے۔

تیسرا قول: وہ ہے جس کے متین امام قائل ہیں کہ ازالہ نجاست کا بغیر پانی کے نہیں ہو سکتا حالانکہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ نجاست ہر چہ بننے والی چیز سے زائل ہو سکتی ہے۔ سوائے روغنوں اور پکنی چیزوں کے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور قول اول کی وجہ یہ ہے کہ طہارت کی مشروعیت اس لئے ہوئی ہے۔ تاکہ بدن اور کپڑے میں زندگی آ جاوے اور بدن میں تو زندگی کا آنا اصل ہے اور اس کے واسطے سے کپڑے میں بھی آ جاتی ہے۔ اور یہ ظاہر بات ہے کہ پانی کے سوا اور بہنے والی اشیاء کی روحانیت کمزور ہے۔ ان کا بدن میں زندگی پیدا کرنا اور کپڑے کو پاک کرنا بعید ہے۔ کیونکہ اس میں جو قوت تھی اس کو جڑوں نے پی لیا اور اس سے ٹھنڈیاں اور پیتاں اور کلیاں اور پھل وغیرہ پیدا ہو گئے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ درختوں وغیرہ سے نچوڑے ہوئے پانی میں کچھ روحانیت ہمیشہ رہتی ہے اور نیز نجاست بہ نسبت حدث کے کمزور اور ہلکی ہوتی ہے۔ اس لئے اگر بعض پانیوں سے ازالہ حدث نہ ہو سکے تو یہ ضرور نہیں کہ ان سے نجاست کا ازالہ بھی نہ ہو سکے۔ نجاست کے کمزور ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کا یہ طریقہ تھا کہ جب ان کے کپڑے کو حیض کا خون لگ جاتا تھا تو اس پر تھوک دیتی تھیں اور پھر لکڑی سے کھرچ دیتی تھیں۔ تاکہ اس کا نشان جاتا رہے اور جسمیت دور ہو جائے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے صرف کلوغ سے استنجا کیا ہو۔ اس کی نماز درست ہوتی ہے۔ اگرچہ کچھ اثر نجاست کا باقی رہا ہو۔ برخلاف اس طہارت کے جو ہے وضوئی کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے کہ اس میں اگر بدن پر ایک بال کے برابر بھی خشک رہ جائے تو طہارت درست نہیں ہوتی۔ جب تک اس پر پانی نہ پہنچایا جاوے۔

چوتھا قول وہ ہے جس کے تینوں امام قائل ہیں کہ اس پانی سے جو آفتاب سے گرم ہو گیا ہو طہارت مکروہ نہیں ہے۔ حالانکہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا صحیح مذہب اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس پانی کا استعمال مکروہ ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس پانی کے استعمال کی کراہت پر کوئی صحیح دلیل موجود نہیں۔ کیونکہ یہ پانی امت کے لئے مضر ہوتا تو اس کو رسول اللہ ﷺ ضرور فرما دیتے۔ اگرچہ وہ حدیث واحد ہی کیوں نہ ہوتی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو اس بارے میں اثر منقول ہے۔ وہ بہت ضعیف ہے۔ لہذا اس کے استعمال کی اباہت ثابت ہوئی۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو اس امر کو لینا بہتر ہے جس میں احتیاط زیادہ ہے۔

وہ ہے جس کے علماء بالاتفاق قائل ہیں اور وہ یہ ہے کہ آگ سے گرم کئے ہوئے پانی کا استعمال مکروہ نہیں ہے۔ حالانکہ مجاہد اس کے خلاف اس کی کراہت کے قائل ہیں۔ اسی طرح امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اس پانی کا استعمال مکروہ ہے۔ جو نجاست جلا کر گرم کیا گیا ہو۔ پس پہلا قول تخفیف پر محمول ہے اور دوسرا قول تشدید پر اور تیسرے میں تفصیل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع سے کوئی نص اس کی کراہت کے بارے میں وارد نہیں۔ دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ آگ خدا تعالیٰ کے غضب کا مظہر ہے۔

چنانچہ اس سے خدا تعالیٰ گنہگاروں کو عذاب دے گا تو بندہ کے لئے یہ مناسب نہیں کہ وہ اسی شے کا استعمال کرے جس میں آگ کا اثر ہو نچا ہو۔ بالخصوص اس وقت کہ جب اس کو نجاست سے گرم کیا ہو۔

چھٹا قول:

وہ ہے جو امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ اور احمد رضی اللہ عنہ کا مشہور مذہب ہے اور وہ یہ ہے کہ فرض طہارت کا مستعمل پانی خود تو پاک ہے لیکن پلید چیز کو پاک نہیں کر سکتا۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے کہ وہ پانی تا پاک ہے۔ اور امام صاحب کے شاگرد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا بھی مذہب ہے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح وہ پانی خود پاک ہے، اسی طرح دوسری چیز کو بھی پاک کر سکتا ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول میں تخفیف۔

جو شخص فرض طہارت کے مستعمل پانی سے طہارت حاصل کرنے کو منع کہتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس پانی میں اس شخص کے گناہ گھس گھے ہیں اور اس کی خطاؤں سے طوٹ ہو گیا ہے۔ جیسا کہ حدیث صحیح سے ثابت ہے۔ تو اس پانی میں شرعاً غلاظت آگئی ہے۔ لیکن اس کو وہی سمجھ سکتا ہے جو مقام ایمان میں کمانی پہنچ گیا ہے یا وہ صاحب کشف ہے۔ پس اس شخص کے لئے جو مقام میں کمال ہو یہ ہرگز مناسب نہیں کہ وہ اس پانی سے طہارت حاصل کرے، جس طرح یہ کسی مسلمان کو مناسب نہیں کہ وہ تھوک یا ناک کی ریزش یا بغل کے بدبودار پسینہ میں لتھڑا ہوا ہو اور پھر کھڑا ہو کر خدا تعالیٰ سے مناجات کرے۔ اور معافی اور درگزر اس چیز سے ہوا کرتا ہے۔ جس کے رفع کرنے میں مشقت اور کلفت سخت ہو۔ جیسا کہ فقہاء کا قول ہے کہ اگر پتوں کا خون تمام کپڑے کو لگ جائے۔ یا گوبر سے رلے ملے خاک کے ذرات کپڑے پر لگ جائیں۔ یا نجس چیز کا دھواں کپڑے کو اچھی صرح لگ جائے اور مقدار میں کثیر ہو تو اس سے معافی نہ دی جائے گی۔

اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ فرض طہارت کے مستعمل پانی سے طہارت حاصل کرنا درست ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ گناہوں اور خطاؤں کی نجاست جو اس مستعمل پانی میں گر گئی ہے ایک ایسی چیز ہے جو اکثر لوگوں کو محسوس نہیں ہوتی اور کسی شخص سے اس چیز کا مطالبہ ہوگا جس کا مشاہدہ نہ ہو سکتا ہو تو جس شخص نے اس پانی سے مومن کو طہارت حاصل کرنے کی مخالفت کی ہے وہ تشدید کو کام میں لایا ہے۔ اور جس نے اجازت دی ہے وہ تخفیف کو۔ پس پہلا قول ان علماء اور صلحاء کے ساتھ مخصوص ہے۔ جو اہل کشف ہیں اور دوسرا عام مسلمانوں کے ساتھ۔

اور جس شخص نے اس مستعمل پانی کو نجس کہا ہے (نجاست چاہے غلط ہو یا مغلطہ) اس نے طہارت حاصل کرنے والے کے لئے احتیاط کا لحاظ کیا ہے۔ کیونکہ بالفرض اگر اس کو کشف ہونے لگا تو وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ لے گا کہ وہ مستعمل پانی جس سے عوام لوگ طہارت دوبارہ حاصل کر لیتے ہیں یا کر سکتے ہیں۔ ایسا ہے جس طرح وہ پانی جس میں مردار کتایا کوئی اور جاندار کر بڑی سخت سڑی ہوئی بد بو آئے گی ہو۔

خداوند تعالیٰ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے راضی رہے اور ان کے شاگردوں سے کیونکہ انہوں نے نجاست کی دو قسمیں ٹھہرائی ہیں ایک خفیفہ۔ دوسری غلیظہ۔ اس لئے کہ گناہ بھی دو ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک کبیرہ دوسرے صغیرہ۔ تو کبیرہ گناہوں کے دھونے والے پانی کی مثال ایسی ہے جیسے وہ پانی جس میں مردار کتا سڑ گیا ہو یا

اس نے پیشاب کر دیا ہو۔ اور اس مستعمل پانی کی مثال جس سے صغیرہ گناہوں کو دھویا گیا ہو ایسی ہے جیسے وہ پانی جس میں کوئی اور جانور مر جائے کتے کے سوا خواہ وہ ان جانوروں میں سے ہو جو کھائے جاتے ہیں یا ان میں سے جو نہیں کھائے جاتے۔ پس اس مستعمل پانی کے مغلف نہاست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں وضو کرنا والے کے لئے پوری احتیاط ہے۔ کیونکہ احتمال اس بات کا باقی ہے کہ شاید وہ پانی کسی کبیرہ گناہ کا دھوؤں ہو۔ اور اس مستعمل پانی کے جوست متوسط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وضو کرنے والے کی طرف گمان نیک ہونا چاہئے۔ یعنی یہ کہ اس نے کوئی کبیرہ گناہ نہ کیا ہی نہ تھا صرف صغیرہ ہی کا مرتکب ہوا تھا۔

اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ اس مستعمل پانی سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے اگرچہ مکروہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وضو کرنے والے کے ساتھ پہلے سے بھی زیادہ نیک گمان کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس نے کوئی گناہ نہیں کیا۔ نہ صغیرہ اور نہ کبیرہ۔ البتہ اولیٰ کے خلاف کیا ہے اور کسی امر مکروہ کا ارتکاب ضرور کر چکا ہے۔ پس پہلے قول کی مثال ایسی ہے جیسے پانی میں مچھر مر جائے اور خلاف اولیٰ کی مثال ایسی ہے جیسے پسو وغیرہ جانور پانی میں مر جائے۔ کیونکہ اس قسم کے جانور اکثر پانی میں گر جاتے ہیں تو ہم کو عادت اس میں کچھ تغیر ظاہر نہیں ہوتا۔

(مترجم کہتا ہے کہ مستعمل پانی میں علماء کے تین قسم کے اختلاف ہیں۔ پہلا اختلاف یہ ہے کہ کس چیز سے پانی مستعمل ہو جاتا ہے۔ شیخین کا مسلک یہ ہے کہ پانی سے اگر رفع حدث یا قربت اور عبادت کی نیت کی جائے تو وہ پانی مستعمل ہو جاتا ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فقط نیت عبادت ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فقط رفع حدث ہے۔ اور دوسرا اختلاف یہ ہے کہ پانی کس وقت مستعمل کہلاتا ہے۔ ہدایہ میں لکھا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ جس وقت عضو سے گرا مستعمل ہو گیا اور جامع صغیر میں ہے کہ جب گر کر کسی مقام پر رک جائے اس وقت مستعمل ہوتا ہے۔ تیسرا اختلاف یہ ہے کہ مستعمل پانی کا حکم کیا ہے۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نجس غلیظ ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نجس خفیف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پاک ہے مگر دوسری نجس شے کو پاک نہیں کر سکتا۔ درمختار میں اسی کو اختیار کیا ہے اور مشائخ عراق کا یہی مسلک رہا ہے۔ اور حید میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہی مشہور ہے۔ مؤلف میزان نے ان تینوں قولوں کی علت حقیقت کے طرز پر بیان فرمادی۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہ)

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ دراصل طہارت کی مشروعیت بندہ کے اعضاء میں نظافت ظاہری اور باطنی کی زیادتی کے لئے ہوئی ہے اور وہ پانی جس کے اندر خطاؤں کا گر جانا بطور حس یا کشف کے معلوم ہے۔ سوا اس کے کہ وہ اعضاء میں نجاست اور غلاصت پیدا کر دے اور کیا کام دے سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں ایسی چیز پڑ گئی ہے۔ جو خوض و غلیظ ہے۔ یعنی خطائیں۔ پس اگر بندہ مستعمل پانی کا استعمال کرنے لگے اور خدا تعالیٰ اس کو باطنی آنکھیں بھی عطا فرما دے تو اس کی طبیعت ہرگز اس کے استعمال سے خوش نہ ہوگی۔ بلکہ اس کو اسی طرح تکدر پیدا ہوگا جس طرح اس پانی کے استعمال سے جو باوجود قلیل ہونے کے اس میں کوئی

جانور مثل کتابائی یا پوسے وغیرہ کی تر کر مر جائے۔

میں نے یہ ستر شیخ موصوف سے عرض کیا کہ تو معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ صاحب کشف تھے۔ تب ہی تو اس پانی کی نجاست کے قائل ہوئے۔ اسی طرح ان کو شاگرد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بھی۔ کیونکہ وہ بھی اس کے نجس ہونے کے قائل ہیں۔

شیخ نے جواب دیا کہ ہاں امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ان کے شاگرد موصوف بڑے صاحب کشف تھے اور بڑی دلیل ان کے صاحب کشف ہونے کی یہی ہے کہ جب وہ اس پانی پر نظر ڈالتے تھے جس سے لوگوں نے وضو کیا ہوتا تھا تو بعینہ ان خطاؤں کو دیکھ لیتے تھے جو اس پانی میں جھڑ جاتی تھیں۔ اور پھر اس میں یہ بھی تمیز کر لیتے تھے کہ یہ پانی کبیرہ گناہوں کا دھوون ہے۔ او یہ صغیرہ گناہوں کا اور یہ مکروہات اور خلافِ اولیٰ کا۔ گویا کہ ان کو یہ سب اشیاء اس طرح نظر آتی تھیں جس طرح ہم کو یہ اجسام محسوسہ نظر آ رہے ہیں۔ پھر شیخ موصوف نے امام صاحب کا یہ قصہ بیان فرمایا کہ مجھ کو صحیح ذریعہ سے یہ خبر پہنچی ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ ایک دفعہ کونڈ کی جامع مسجد میں تشریف لے گئے اور ایک جوان آدمی کو وضو کرتے دیکھا۔ جب اس پانی پر نظر ڈالی جو اس کے اعضاء سے ٹپک رہا تھا تو فوراً اس جوان سے فرمایا کہ اسے لڑکے ماں باپ کی نافرمانی کے گناہ سے توبہ کر۔ اس نے کہا میں توبہ کرتا ہوں خدا تعالیٰ سے۔ پھر ایک اور شخص کے مستعمل پانی پر نظر ڈالی تو فرمایا۔ اے بھائی! زنا سے توبہ کرو۔ اس نے کہا کہ میں توبہ کرتا ہوں۔ پھر تیسرے شخص کے مستعمل پانی پر نظر ڈالی تو فرمایا کہ اے بھائی! اتم شراب خوری اور باجے گا جے کے سننے سے توبہ کرو۔ اس نے کہا میں توبہ کرتا ہوں پروردگارِ عالم سے۔ غرض یہ تمام مخفی امور ان کے نزدیک ایسے ہی تھے جیسے امور محسوسہ ہوتے ہیں۔ پھر ہم نے یہ بھی سنا ہے کہ امام موصوف نے پروردگارِ عالم سے دعا کی تھی کہ میری آنکھوں سے ان تمام اشیاء کو محبوب کر دے کیونکہ انہیں لوگوں کے محبوب کی پردہ دری اور ان کی برائیوں پر اطلاع ہوتی ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے ان کی دعا کو قبول فرمایا۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ حالت کشف میں مستعمل پانی میں جیسی خطاؤں کا ملاحظہ فرماتے تھے۔ کہ نہ کایا مغائر کا۔ یا مکروہات یا خلافِ اولیٰ کا۔ اسی کی مناسب حکم بھی دیتے تھے۔ یہ نہیں کہ ہر قسم کے مستعمل پانی کی نجاست کا عام حکم دیدیتے ہوں۔ جیسا کہ بعض مقلدوں کا خیال ہے۔ ورنہ لازم آئے گا کہ زنا اور لواطت اور شراب خوری اور نافرمانی والدین اور رشوت خوری اور چغٹل خوری وغیرہ کا مستعمل پانی اجنبی عورت کو دیکھنے یا اس کا بوسہ لینے یا اس کو حرام پر آمادہ کرنے وغیرہ گناہوں کے مستعمل پانی کے برابر ہو جائے گا۔ اسی طرح دوسرے قسم کے گناہوں کا دھوون مکروہات کے ارتکاب (مثلاً دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنا اور عذر رکھنا نہ ہوا اور بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ سے پہلے دھونا) کے دھوون سے برابر ہو جائے۔ علیٰ ہذا القیاس خلافِ اولیٰ افعال کا مرتکب ہونا مثلاً (آستین اس قدر فراغ رکھنا جس قدر فراخی کی حاجت نہ ہو اور عمامہ بڑا رکھنا اور کھانے پینے میں خوب فراغبالی سے کام لینا اور بڑی بڑی عمارتیں رہائشی مکانات کی بنانا) امور مکروہہ اور ممنوعہ کے ارتکاب کے برابر

ہو جائے۔ حالانکہ ان سب چیزوں میں جس قدر میں فرق ہے۔ اس کو سب جانتے ہیں۔

میں نے شیخ موصوف سے عرض کیا کہ یہ باتیں تو اہل کشف اور کامل مومنوں کی ہیں۔ ضعیف ایمان والوں کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ جب ان گناہوں کا مشاہدہ ثابت ہو گیا جو مستعمل پانی میں گر گئے ہیں تو وہ بھی انہی لوگوں کے حکم میں ہیں جو کامل ایمان والے ہیں اور ان لوگوں کے لئے بھی احتیاط اسی میں ہے کہ وہ اعضاء کے دھوون سے اجتناب کریں اور یہ خیال کریں کہ وہ کبیرہ گناہوں کا دھوون ہے یا صغیرہ کا۔ لیکن اس شخص کے ساتھ بدظنی نہ کرنی چاہئے جس کا وہ پانی استعمال کیا ہوا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس مستعمل پانی کو ایسا ہی سمجھیں۔ جیسا کہ اس شخص کا جو کبیرہ یا صغیرہ گناہ کا مرتکب ہوتا ہو۔ مگر یہ اعتقاد نہ کیا جائے کہ اس بعینہ شخص نے بھی وہ گناہ کئے ہیں۔

اور ایک مرتبہ میں نے شیخ موصوف کو یہ فرماتے بھی سنا ہے کہ ہر مقلد کو اولیٰ یہی ہے کہ وہ مستعمل پانی کو استعمال میں نہ لائے اور احتیاطاً اس کو نجاست غلیظہ خیال کرے اور اگر یہ نہ ہو سکے تو کم از کم درمیانی نجاست مانند چوپایوں کے پیشاب کی خیال کرے۔ کیونکہ احتمال ہے شاید وہ شخص کسی صغیرہ گناہ کا مرتکب ہوا ہو۔ جیسا کہ عموماً لوگ ایسے ہی پائے جاتے ہیں اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کو نجاست خفیفہ تو خیال کرے۔ یہی سمجھ کر کہ وہ شخص جس نے اس پانی سے طہارت حاصل کی ہے۔ اگر صغیرہ یا کبیرہ گناہ کا مرتکب نہیں ہوا تو کسی امر مکروہ کا تو ضرور ہی مرتکب ہوا ہو گا اور اگر اتنا بھی نہ ہو سکے تو اس کے استعمال سے یونہی پرہیز کرے جیسے تربوز اور ساگ کے پانی سے۔ اجتناب کیا جاتا ہے یا اور ان چیزوں کے پانیوں سے جو خود تو پاک ہیں۔ لیکن پلید شئی کو پاک نہیں کر سکتے۔ کیونکہ احتمال ہے کہ شاید اس شخص نے کسی خلاف اولیٰ امر کا ارتکاب کیا ہو۔ مگر ہاں اس صورت میں اس پانی کو نجاست خفیفہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ بھلا نجاست متوسطہ اور غلیظہ تو کیا کہہ سکتے ہیں۔

اور ایک مرتبہ شیخ مذکور کو یہ بھی کہتے سنا ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ بڑے صاحب کشف تھے۔ چنانچہ جب بھی مستعمل پانی میں کوئی کبیرہ گناہ دیکھتے تھے تو اپنے اجتہاد یا کشف سے اس پانی کے نجاست غلیظہ ہونے کا حکم فرماتے تھے۔ اور جب بھی پانی میں صغیرہ گناہ دیکھتے تھے تو اس کے نجاست متوسطہ ہونے کا حکم دیتے تھے۔ کیونکہ جس قدر صغیرہ گناہ ہیں وہ سب کبیرہ گناہ اور امور مکروہ کے درمیان میں ہیں۔ پس یہ ایک اور درمیانی مرتبہ نکلا۔ غلیظہ اور خفیفہ نجاست کے مابین۔ غرض اس تقریر سے یہ نکلی کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مستعمل پانی کے متعلق جو تین قول ہیں وہ ایک ہی قسم کے مستعمل پانی میں نہیں ہیں۔ جیسا کہ بعض مقلدوں کا خیال ہے۔ بلکہ وہ تینوں قول پانی کی مختلف قسموں کے لحاظ سے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ چاروں امام مستعمل پانی میں احتیاط اور تقویٰ کی وجہ سے تخفیف اور تشدید کے درمیان اور تخفیف اور متوسط کے درمیان ہیں اور مستعمل پانی کی مذکورہ بالا تقسیم کی تائید حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے خوب ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ایک مرتبہ میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول خدا! آپ کو تو وہ چھوٹی سی صفیہ ملی بس ہے۔ (تو ہیں مقصود

تھی صنفی) اس کے جواب میں آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اے عائشہ تو نے اس وقت ایسا کلمہ کہا ہے کہ اگر وہ دریا اور سمندر کے پانی سے ملایا جائے تو وہ اس تمام میں مخلوط ہو جائے یا اس کی مثل الفاظ فرمائے۔ رسول خدا ﷺ کے فرمان کا یہ مطلب تھا کہ اگر اس کلمہ کو جسم دار بنا کر بحر محیط میں ڈال دیا جائے تو اس کے پانی کا حرہ اور رنگت اور بوبدل جائے اور یا اس میں تو قہن پیدا ہو جائے۔ تو جب اتنا سا کلمہ اس قدر بڑے دریائے تا پیدا کنار میں اس قدر تغیر عظیم پیدا کر دیتا ہے تو ان گناہوں کا کیا مال ہوگا۔ جو وضو کرنے والوں کے جسم سے جھڑ کر مسجد کی نالیوں میں گر جاتے ہیں۔ پس میں تو یہی کہوں گا کہ خدا تعالیٰ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مقلدوں پر رحم فرمائے۔ کیونکہ انہوں نے طہارت حاصل کئے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنے کو منع فرمادیا۔ محض اس وجہ سے کہ اس میں وضو کرنے والے کی خطائیں اور معاصی گر گئے ہیں اور اپنے قہن کو ختم کر دیا کہ وہ نہروں اور کنوؤں اور تالابوں اور ان ڈھکے ہوئے حوضوں کے پانی سے وضو کریں۔ جن میں مستعمل پانی لوٹ کر نہ جاتا ہو۔ کیونکہ اس قسم کے پانی اعضاء کے صاف کرنے میں اعلیٰ درجہ کا کام دیتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پانی بذات خود بھی لطیف اور بے کثافت ہیں اور ان کے اندر مادہ حیات کا زیادہ ہے۔ بالخصوص ہم جیسے لوگوں کے اعضاء کے لئے جو کثرت مخالفت کی وجہ سے قریب مرگ ہو چکے ہیں۔ پس بعد از غسل ہے کہ ان اعضاء کو وہ پانی صاف کر دے جواب تک استعمال میں نہیں آیا بھلا اس پانی کا تو ذکر ہی کیا جو مستعمل ہو چکا ہو۔ اگرچہ کثیر ہی کیوں نہ ہو۔ اور میں پروردگار عالم کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگردوں نے جو کچھ کیا ہے۔ وہ ہر حال میں اچھا ہے۔ کیونکہ جو جسم ضعیف ہے اور اس میں مردگی ہی پیدا ہو گئی ہے وہ غیر مستعمل پانی کے استعمال سے قوی اور اور زندہ ہو جائے گا اور جو جسم ضعیف نہیں ہے اس کے اندر خوبصورتی اور چمک زیادہ ہو جائے گی۔

اور سید علی خواص رضی اللہ عنہ باوجودیکہ شافعی المذہب تھے لیکن وہ مسجد کی طہارت کا ہوں سے (حوض وغیرہ) وضو نہیں کرتے تھے۔ بلکہ یہ فرمایا کرتے تھے کہ اس قسم کا پانی ہم جیسے لوگوں کے بدن کو صاف نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ پانی معاصی اور خطاؤں کے گر جانے سے نجس ہو گیا اور کبھی وضو کر لیتے تھے۔ اور چونکہ صاحب کشف تھے اس لئے فرماتے تھے کہ اس پانی سے جن لوگوں نے طہارت حاصل کی ہے۔ وہ کسی گناہ کے مرتکب نہیں ہوئے ہیں۔ لہذا ہم و ان کے طہارت حاصل کر دے پانی سے برکت ملنی چاہئے۔ جس طرح صحابہ رضی اللہ عنہم کا باہمی یہی دستور تھا۔ اور یہی قول امام مالک رضی اللہ عنہ کا ہے اور کبھی بذریعہ کشف پانی کے اندر گناہوں کو محسوس کر لیتے تھے تو اس لئے اس پانی سے اجتناب فرماتے تھے اور خدا تعالیٰ نے ان کو یہ قوت عطا کی تھی کہ وہ حراموں کے مستعمل پانی کو مکروہات کے مستعمل پانی اور خلاف اولیٰ کے استعمال شدہ پانی سے تمیز کر لیتے تھے۔ اور میں ایک روز شیخ موصوف کے ہمراہ درسا زہری کی وضو گاہ پر گیا تو شیخ نے ایک بڑے برتن سے استنجہ کرنا چاہا۔ جس میں اسی لئے پانی رکھا گیا تھا تو آپ اس کو دیکھ کر لوٹ آئے۔ میں نے عرض کیا کہ آپ نے طہارت کیوں نہ حاصل کی تو جواب دیا کہ میں نے اس پانی میں ایک بہت بڑے گناہ کا دھون دیکھا اور اس کو دیکھ کر مجھے غیرت آئی اور میں اس شخص کو دیکھ چکا تھا

جو شیخ موصوف سے قبل استنجا کرنے کے لئے اس جگہ آ کر چلا گیا تھا۔ پس میں اس شخص کے پیچھے پیچھے گیا اور شیخ موصوف کے فرمان سے اس کو مطلع کیا تو اس نے کہا کہ شیخ کج کہتے ہیں۔ جنگ میں نے زنا کا گناہ کیا تھا۔ پھر وہ شخص شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا اور توبہ کی۔ یہ وہ بات ہے جس کا میں نے شیخ سے خود مشاہدہ کیا ہے (اگر کوئی سوال کرے) کہ یہ تو اس پانی کا ذکر تھا جس کو گناہگار آدمی نے استعمال کیا ہو۔ پس اگر کسی پانی سے کوئی بے گناہ آدمی وضو کر لے تو اس میں کیا حکم ہے۔ (جواب یہ ہے) بہتر یہی ہے کہ اس پانی کو بھی قائم مقام اسی پانی کے ٹھہرایا جائے جو خود پاک ہو اور دوسری پلیدی شی کو پاک نہ کر سکے۔ کیونکہ آخراں پانی میں بھی تو روحانیت کمزور ہو گئی۔ جبکہ اس شخص کے بدن سے اس امر کو زائل کیا ہو جو اس کی نماز کی صحت کے لئے مانع تھا۔ جس طرح تاباخ بچے کے مستعمل پانی میں فقہاء یہی کہتے ہیں۔

(اگر کوئی سوال کرے) تو پھر کیا وجہ ہے جو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس پانی میں تشدید اختیار کی ہے جس سے حدیث کی نجاست حکمیہ کو دور کیا جائے۔ اور اس پانی میں تخفیف کی ہے جس سے نجاست حقیقیہ کو دور کیا جائے؟ کیونکہ اس میں ان کا یہ قول ہے کہ وہ ہر پہننے والی چیز سے بشرطیکہ اس سے وصال ہو سکے دور ہو جاتی ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ نجاست حکمیہ یعنی حدیث کا دروازہ بہت تنگ ہے اور نجاست حقیقیہ کا دروازہ بہت فراخ ہے اور دلیل یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جوتے کے نعل کے بارے میں جب وہ نجس ہو جائے۔ یہ فرمایا ہے کہ جب وہ مٹی میں رگڑنے سے صاف ہو جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے۔ یا اس طرح کہ اس کو پکھن کر مٹی پر چلے تب بھی پاک ہو جاتا ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ بعد میں دوسرا قدم اس کو پاک کر دیتا ہے۔ بشرطیکہ نجاست کا جسم دور ہو گیا ہو۔

(اگر کوئی سوال کرے) کہ اس کی کیا وجہ ہے جس نے کہا ہے کہ نجاست آگ میں جلا دینے سے پاک ہو جاتی ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس کی وجہ ایک اور مسئلہ پر قیاس کرنا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ گناہگار مومنین کے گناہ پہلے آگ سے دور کر دیئے جائیں گے۔ پھر ان کو جنت میں داخل کیا جائے گا۔ جس طرح آگ معنوی گناہوں سے پاک کر سکتی ہے۔ اسی طرح نجاست محسوسہ کو پاک کر سکتی ہے۔ پس سمجھ لو۔

اور میں نے اپنے شیخ حضرت علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ جس شخص کو اس میں کچھ شک ہو کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مذہب بہ نسبت دوسرے اماموں کے مذہب کے مستعمل پانی سے طہارت حاصل کرنے کے بارے میں از روئے اجتہاد کے زیادہ بہتر ہے تو اس کو مناسب ہے کہ وہ نہروں اور کنوؤں کے پانی اور غیر مستعمل پانیوں سے وضو کر کے دیکھ لے کہ اس سے اعضاء میں کس قدر صفائی پیدا ہوئی۔ مجھے یقین ہے کہ وہ اس پانی کے استعمال سے اس قدر اپنے اعضاء میں نکافات اور صفائی نہ پائے گا جس میں مختلف لوگوں کے ہاتھ پڑتے ہوں۔

اور یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس میں کیا نکتہ ہے جو پہلے پانی سے طہارت حاصل کرنے کا حکم ہے

اور جب پانی موجود نہ ہو تو مٹی سے طہارت حاصل کی جائے۔ یا موجود ہو لیکن اس کے استعمال کی قدرت نہ ہو۔ اور اس کی وجہ یہ تھی کہ پانی سے طہارت حاصل کرنے کی علت یہ ہے کہ اس سے ہمارے ان اعضاء میں جو کثرت معاصی اور غفلتوں کی وجہ سے مردہ ہو چکے ہیں زندگی پیدا ہو جائے چنانچہ قرآن شریف میں بھی ارشاد ہے کہ

و جعلنا من الماء کل شیء حی افلا یؤمنون

ترجمہ: اور ہم نے ہر زندہ چیز کو پانی سے بنایا ہے۔ کیا وہ لوگ ایمان نہیں لاتے

اور بعض لوگ اس علت سے ناواقف رہے۔ اسی لئے انہوں نے یہ کہہ دیا کہ طہارت میں پانی کا استعمال کرنا محض ایک ایسا امر ہے جس کے ارتکاب سے عبادت کا ثواب ملتا ہے۔ مگر اس کی علت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔ (اگر تم کہو) کہ کیا جس طرح پانی سے طہارت حاصل کرتے وقت اس میں خطائیں اور معاصی گر جاتے ہیں۔ اسی طرح مٹی سے تیمم کرتے وقت اس میں گناہ جھڑتے ہیں یا نہیں۔

(جواب یہ ہے) کہ ہم نے اس کے متعلق کوئی قائل اعقاد امر دیکھا نہیں اور شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ مٹی کی روحانیت ضعیف ہے۔ اور جو شخص علماء کے کسی کلام میں مستعمل مٹی کے اندر بھی مستعمل پانی کی طرح گناہوں وغیرہ کے گر جانے کا قول دیکھے تو اس کو میری اس کتاب کے اسی موقع سے لاحق کر دے۔ (یہ طریقہ ہے مجتہدین کے باہمی نزاعوں کی معرفت کا۔ والحمد للہ رب العالمین۔)

وہ ہے جس کے تینوں امام قائل ہیں کہ اس پانی سے طہارت حاصل کرنا منع ہے۔ جس میں کسی پاک شی (مثلاً زعفران وغیرہ) کے گر جانے کی وجہ سے بہت تغیر آ گیا ہو۔

حالانکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ اس قسم کے پانی سے طہارت حاصل کرنا صحیح ہے۔ بشرطیکہ وہ پاک چیز اس پانی میں پکائی نہ گئی ہو اور نہ وہ پانی کے اجزاء پر غالب ہو۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف تو میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ اس قسم کے پانی کی روحانیت کمزور ہے۔ اس لئے وہ اعضاء میں زندگی یا نظافت پیدا نہیں کر سکتا۔ لہذا جو شخص ایسے پانی سے طہارت حاصل کرے وہ ایسا ہے جیسے طہارت حاصل نہیں کی۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ مطلق پانی کی روحانیت قوی ہے۔ مگر ہاں جب پانی کی طبیعت اس میں رہے۔ مثلاً کوئی پاک چیز پانی میں پکائی جائے یا اس میں اس قدر تغیر ہو جائے کہ پانی کے اجزاء مغلوب اور دوسری چیز غالب ہو جائے تو اس وقت روحانیت ضعیف ہو جائے گی۔ لہذا اس سے تطہیر بھی درست نہ ہوگی۔

اور یہ حدیث کہ پانی پاک ہے۔ اس کو کوئی شی پلید نہیں کر سکتی۔ مگر وہ شی جو پانی کے مزے یا رنگ یا بو پر غالب آ جائے۔ پہلے قول کی تائید کرتی ہے۔

اور اہل کشف نے حدیث کو مطلق رکھا ہے۔ یعنی پانی ہمیشہ پاک ہی رہتا ہے چاہے اس میں کوئی پاک شی مل کر تغیر پیدا کرے یا نہ کرے اور انہوں نے یہ کہا ہے کہ مطلق کو مقید بنانے کی حاجت نہیں اور وجہ یہ ہے کہ

پانی ایک ایسی چیز ہے۔ جس کی ذات میں کوئی شے داخل نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ جب پانی میں کوئی چیز ڈالی جاتی ہے تو ان دونوں کے درمیان ہزرگ کی طرح ایک شے ہوتی ہے۔ جو ایک کو دوسرے کے اندر داخل ہونے سے روکتی ہے اور اگر یہ بات نہ ہو تو وہ دو چیزیں نہ بنی چاہئیں۔ مگر چونکہ جب ہم اس پاک پانی کو چلو میں لیتے ہیں تو اس کے ساتھ ہی وہ دوسری چیز بھی چلی آتی ہے۔ اس لئے اس کے استعمال سے ہمہرکتے ہیں اور اسی لئے اس پر نجس ہونے کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اور درحقیقت اہل کشف اور غیر اہل کشف میں اختلاف صرف علت کا ہے۔ اہل کشف تو کہتے ہیں کہ اس پانی کے استعمال سے اس سے منع کیا گیا ہے کہ جب ہم اس پانی کو چلو میں لے گئے تو اس کے ساتھ وہ شے بھی چلی آئے گی جو نجس ہے۔ اگرچہ وہ پانی بذات خود نجس نہیں۔ اور غیر اہل کشف اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ پانی بذات خود نجس ہے۔

وہ ہے جس پر تمام اماموں کا اتفاق ہے کہ پانی اگر زیادہ زمانہ تک کسی جگہ ٹھہرے رہے کی وجہ سے متغیر ہو گیا ہو تو اس سے طہارت حاصل کرنے میں کچھ نقصان نہیں۔

آٹھواں قول: حاکم محمد بن سیرین کا قول اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس سے طہارت حاصل نہیں کر سکتے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔ اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ اس پانی میں کوئی ایسی شے پیدا نہیں ہوئی جس سے اس کی روحانیت کی کمزوری پیدا ہو گئی ہو اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ نفس تغیر تو پیدا ہو گیا۔ لہذا وہ پانی ایسا ہے۔ جیسا کہ کھانا زیادہ دیر رکھے رہنے کی وجہ سے بفس جاتا ہے۔ اور اس کو شرع اور عرف دونوں میں مکروہ سمجھا جاتا ہے۔ پس جس طرح اس کھانے کا کھانا درست نہیں۔ اسی طرح اس پانی سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں۔

وہ ہے جو تینوں اماموں کے نزدیک مسلم ہے اور وہ یہ ہے کہ آفتاب اور آگ میں نجاست کے پاک کرنے کی تاثیر نہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ کہ آفتاب اور آگ دونوں چیزیں بعض وقت بعض اشیاء کو پاک کر سکتی ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک مردار کی کھال خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس کو مصالح وغیرہ لگا کر آگ سے پکا یا نہ گیا ہو۔ اسی طرح جب نجس زمین آفتاب سے خشک ہو جاتی ہے تو وہ پاک ہو جاتی ہے اور اس پر نماز درست ہوتی ہے۔ لیکن تیمم اس سے صحیح نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی شے کے فی نفسہ پاک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دوسری چیز کو بھی پاک کر سکے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ طہارت میں اصل یہ ہے کہ چاہے حدیث سے ہو یا نجاست سے بہر حال اس کا آلہ پانی ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود اس نجاست کے جسم کا زائل ہونا ہے اور وہ جس طرح پانی سے زائل ہونے میں حاصل ہے اسی طرح زمانہ کے طویل ہو جانے میں۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو فرمایا جس کا کپڑا لیا ہونے کی وجہ

سے نیچے زمین پر گھسنا تھا کہ جب اس کو نجاست لگ جائے تو اس کو دوسری مٹی جس پر وہ کھٹے گا پاک کر دے گی۔
پس سمجھ لو۔

وہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے
نزدیک وہ پانی قلیل جو جاری نہ ہو نجس ہے جب کہ قلعین کی مقدار کو نہ پہنچا ہو اور اس
میں کوئی نجاست گر جائے۔ اگرچہ پانی میں کچھ تغیر نہ ہوا ہو۔ حالانکہ امام مالک کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ
کہ وہ پاک ہے بشرطیکہ پانی میں کچھ تغیر نہ ہوا ہو اور اگر کچھ تغیر آگیا ہو تو وہ نجس ہے۔ اگرچہ قلعین کی مقدار کو پہنچ گیا
ہو۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور جاری پانی میں بھی یہی اختلاف ہے۔ کیونکہ وہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے
نزدیک اس پانی کی مثل ہے جو بند اور رکا ہوا ہو۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب میں بھی یہ دوسرا قول ہے اور
امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ جاری پانی بدو ن تغیر کے نجس نہیں ہوتا۔ اب وہ تغیر خواہ لکلیل ہو یا کثیر۔ اور
مذہب شافعیہ کے ایک گروہ نے اسی کو پسند کیا ہے۔ جیسے امام بغوی اور امام الحرمین اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہم۔ پس
پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور اس مسئلہ میں قول مشدد کی علت یہ ہے کہ کچھ تو نجاست موجود ہے ہی لہذا ہم کو اس سے بچنا چاہئے۔
اگرچہ نظر نہ آئے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کا ادب اسی کو متقاضی ہے کہ ہم اس کی رو بروا کسی ایسی حالت میں کھڑے نہ
ہوں کہ میلے کپلے پانی سے طہارت حاصل کی ہو۔ کیونکہ پوشیدہ مٹی اس کو اس طرح معلوم ہے جس طرح ہم کو غاہری
شے اور یہی علت اس قول کی ہے جو اس سے پہلے ہے۔ پس جس شخص نے تشدید کی ہے۔ اس نے خدا تعالیٰ کے علم
کا لحاظ کیا ہے اور جس نے تخفیف کی ہے۔ اس نے بندوں کے علم کی رعایت کی ہے۔ پس سمجھ لو۔

وہ ہے جس کے چاروں امام قائل ہیں اور وہ یہ کہ سونے چاندی کے برتنوں کا
استعمال کھانے پینے کے علاوہ اور کاموں میں بھی مردوں اور عورتوں پر حرام ہے۔
مگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول اور امام داؤد کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کا استعمال صرف
کھانے اور پینے میں حرام ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ
دین میں امت کے لئے اس امر کو لینا جس میں احتیاط زیادہ ہو امت پر شفقت کا باعث ہے۔ کیونکہ جو شخص ان
برتنوں سے وضو کرے اور دل میں اس کے تکبر ہو۔ وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ان برتنوں میں کھانے والا۔

(یعنی جس طرح ان برتنوں کے کھانے پینے کے استعمال میں لانے سے تکبر پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح
دوسرے استعمالوں میں لانے سے بھی۔ مثلاً ان برتنوں سے وضو کرنے میں۔

اور ایک اس شخص کو جو اپنے بدن کو پاک کرتا ہو یہ ہرگز مناسب نہیں کہ وہ تکبر اور خود پسند ہو۔ کیونکہ
طہارت نماز کی کنجی ہے اور نماز خدائے عزوجل کی حضوری میں ہوتی ہے اور اہل کشف کا اس پر اتفاق ہے کہ اس

شخص کو خدا تعالیٰ کے حضور میں داخل ہونا درست نہیں جس کے قلب میں کچھ بھی تکبر ہو۔ بلکہ وہ شخص اس کے قرب سے اس طرح راندہ ہے جس طرح الجھین لھین۔ پس سمجھ لو۔

رہا ان برتنوں کا استعمال وضو کے علاوہ اور کاموں میں تو وہ بدرجہ اولیٰ درست نہ ہوگا۔ کیونکہ جب عبادت کے موقعوں پر ان کا استعمال احتیاطاً ترک کیا گیا تو غیر عبادت میں بدرجہ اولیٰ متروک ہونا چاہئے۔ پس سمجھ نو۔

وہ ہے جس کے قبضوں، ام قائل ہیں اور وہ یہ ہے کہ اس برتن کا استعمال جس کے کناروں پر خوب چاندی زینت کے لئے لگائی گئی ہو۔ حرام ہے اور امام ابوحنیفہ کا قول اس کے مطابق جواز کا اس کے مخالف ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور پہلے قول کی وجہ وہی ہے۔ جو اوپر گزری یعنی امت پر دین میں کامل شفقت کرنا۔ اس طرح کہ جو شخص ایسے برتن کا استعمال کرے گا۔ جس کے کناروں پر چاندی یا سونا ہو۔ اس پر یہ صادق آئے گا کہ اس نے ایسے برتن کا استعمال کیا۔ جس کے بعض اجزاء چاندی کے ہیں اور تقویٰ کا مقتضاء یہی ہے کہ ایسے برتن سے اسی طرح اجتناب کیا جائے۔ جس طرح کامل چاندی کے برتن سے۔ اور دوسرے قول کی وجہ اتنی سے بات سے درگزر کرنا ہے۔

یہ ہے جس پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے کہ مسواک کرنا مستحب ہے۔ لیکن امام داؤد رحمۃ اللہ علیہ اسکے وجوب کے قائل ہیں اور امام اسحاق ابن راہویہ تو اس سے بھی پڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ جس نے قصد مسواک کو ترک کر دیا اس کی نماز باطل ہے بالخصوص اس وقت کہ جب منہ کی بدبو سے پاس کے لوگوں کو تکلیف ہوتی ہو۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔

اور دونوں قولوں کی دلیل رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ میں اپنی امت پر مشقت کا ڈالنے والا ہو جاتا تو ان کو مسواک کرنے کا حکم دیتا۔ حکم سے مراد وجوبی حکم ہے۔ کیونکہ اس وقت حکم کے وجوب کے لئے ہونے کا احتمال ضرور ہوتا۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امت پر رحمت کی جو اس حکم کو ترک فرمادیا تو گویا آپ نے فرمان مذکور سے اس طرف اشارہ کر دیا کہ مسواک کرنا اس شخص پر واجب ہے جس کو اس کے کرنے میں کچھ مشقت نہ ہو۔ اسی بناء پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس کو اس کے کرنے میں کچھ مشقت نہ ہو اس پر مسواک کرنا واجب ہے اور جس پر مشقت ہو اس پر واجب نہیں ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مناجات کرتے وقت کمالی تعظیم اور ادب ملحوظ رہنا چاہئے اور وہ خاص ہے ان بڑے بڑے علماء اور صالحین کے ساتھ جن پر مسواک کرنا شاق نہیں۔ جبکہ وہ خدا تعالیٰ کی عظمت اور اپنے مقام خدمت کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ بلکہ بعض دفعہ ان پر مسواک ترک کر دینا بارگزر رہا ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ ان لوگوں کے مقام کی رعایت رکھنا ہے جو جاہل ہیں اور خدا تعالیٰ کی اس عظمت کے مشاہدہ سے محجوب ہیں اور وہ نہیں جانتے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے مقام حضرت اور اس کی مناجات کا وقت کس کس ادب کا مستحق ہے۔ کیونکہ ایسے لوگوں پر مسواک کا واجب کر دینا مشقت سے خالی نہیں۔ کیونکہ یہ لوگ اس مقام

سے ناواقف ہیں اور ان کے قلب پر اس عظمت خداوندی کی تجلی نہیں ہوتی جو علماء اور صلحاء پر روز روشن کی طرح ظاہر رہتی ہے اور یہ بات ایسی ہے جیسے ”ما کا یہ قول کہ

حسنات الاموار مینات المعقرین

عام مخلوق کی نیکیاں مقبولات الہی کی برائیاں ہیں۔

یہ ہے کہ روزہ دار کے لئے زوال کے بعد مسواک کرنا مکروہ نہیں۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت عدم کراہت ہی کی ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری روایت میں مکروہ ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔ اور پہلے قول کی وجہ ایک مسلمان کی رعایت کرنے ہے کہ وہ اپنے ہمنشین سے تکلیف اور کوئی شخص اس کے منہ کی بدبو سے اذیت نہ پائے اور یہ امر ظاہر ہے کہ انسان کو فضائل کے حاصل کرنے سے پہلے اس چیز کا زائل کرنا ضروری ہے جس سے پاس کے بیٹھنے والے کو اذیت ہو چکے۔ نیز روزے دار کو بعد زوال خدا تعالیٰ کی ملاقات کے لئے آمادہ ہو جانا ضروری ہے۔ اسی کا نام ملاقات اصغر ہے۔ پس لابدی ہے کہ پہلے پاک و صاف لطیف و تکلیف بن جائے۔ چنانچہ حدیث شریف میں وارد ہے کہ روزے دار کے لئے دو فرحتیں ہیں (ایک وہ خوشی جو انتظار کے وقت ہوتی ہے۔ دوسری وہ جو خدا تعالیٰ سے ملاقات کے وقت ہوگی) اگر چہ حق تعالیٰ ہر حقیقت اس سے کچھ تکلیف نہیں پاتا ہے۔ کیونکہ یہ اسی کی پیدا کردہ ہے۔ لیکن اکثر شرع کو عرف کے تابع کر دیا جاتا ہے۔ اور چند احادیث بھی ایسی مروی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ کو تکلیف پانے کی صفت سے موصوف کرنا جائز ہے جس طرح بخاری کی حدیث میں ہے کہ (خدا تعالیٰ سے زیادہ اذیت پر صبر کرنے والا کوئی نہیں۔ اسی طرح دوسری حدیث قدسی میں ہے کہ جس نے میرے دوست کو تکلیف دی گویا اس نے مجھ ہی کو تکلیف دی۔

اور ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی طرف اس قسم کی صفات کے نسبت کرنے سے مراد ان کے انجام اور غایات ہیں۔ چنانچہ ابواب فقہ میں جو اس کا موقع ہے۔ پوری تفصیل موجود ہے۔ سمجھ لو۔

اور دوسرے قول کی وجہ روزے کے اندر رغبت دلانا ہے اور اس بات کا تامل کہ اس قسم کی بو طریق عبادت میں پسندیدہ ہے۔ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض شہیدوں پر اس غرض سے نماز ترک کر دیتے تھے۔ تاکہ بزدلوں کو جہاد کی رغبت ہو۔ کیونکہ وہ خیال کریں گے کہ جب شہید کو شہادت بذات خود عمدہ مقام کی طرف لے جاتی ہے تو وہ اس کا محتاج نہیں کہ اس کے لئے کوئی شخص مغفرت اور رحمت کی دعا کرے۔ پس جہاد جیسی عمدہ شے کو ہم کیونکر ترک کر دیں۔ لہذا جہاد کرنے کے لئے اس کے قلب میں تحریک پیدا ہوگی اور وہ بزدلی کا فور ہو جائے گی۔ پس اس کو خوب جان لو اور اللہ تعالیٰ سب سے زیادہ جاننے والا ہے۔

باب نجاست کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا شراب کے نجس ہونے میں اتفاق ہے۔ صرف امام داؤد سے روایت ہے کہ وہ حرام تو ہے لیکن نجس نہیں بلکہ پاک ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ شراب اگر خود بخود سرکہ ہو جائے تو وہ پاک ہو جائے گی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نڈی اور مچھلی کا مردار پاک ہے اور جینی اور حیض والی عورت اور مشرک اگر اپنا ہاتھ تھوڑے سے پانی میں ڈبوئے تو پانی پاک ہی رہتا ہے۔ جیسا کہ پہلے تھا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو تری معدہ سے نکلے وہ ناپاک ہے۔ صرف امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اس کے مخالف ہیں۔ یہاں تک اس باب کے مسائل اتفاقیہ ختم ہوئے اور جن جن مسائل میں امر کا اختلاف ہے ان میں سے۔

مسائل اختلافیہ

وہ ہے جس کے چاروں امام قائل ہیں اور وہ یہ کہ شراب نجس ہے۔ حالانکہ امام داؤد کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ شراب حرام تو ہے لیکن نجس نہیں۔ چنانچہ گذرا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور اجتہاد پر کی ڈانٹ ہے اور دوسرے قول میں اس اعتبار سے تخفیف ہے کہ اس سے (جب وہ بدن یا کپڑے کو لگ جائے) پاکی حاصل کرنا واجب نہیں۔ کیونکہ اس کا حرام ہونا اس کو مستزہم نہیں کہ اس کا عین نجس ہو۔ جس طرح جو اور بت وغیرہ اور قرعہ کے تیر یہ سب چیزیں اپنی صفت کے اعتبار سے نجس ہیں۔

مترجم کہتا ہے کہ فال کھولنے کے لئے عرب لوگوں کی یہ عادت تھی کہ تیروں پر فعل اور لا تفعّل لکھ دیتے تھے۔ پھر ان کو ترکش میں ڈال دیتے۔ فال کھولتے وقت ان میں سے ایک تیر نکالتے اگر فعل والا نکلتا تو اس کام کو کرتے اور اگر لا تفعّل والا نکلتا تو اس کام کو نہ کرتے۔ اور اگر سادہ تیر نکلتا تو پھر دوبارہ کھولتے۔ آجکل اس قسم کی قرعہ بازی فرقہ شیعہ میں رائج ہے جس کا نام انہوں نے استخارہ ذات الرقاع رکھا ہے۔ اس کو قرآن مجید میں خدا تعالیٰ نے گندی بات بتلایا ہے (یعنی حرام ہے) اور خدا تعالیٰ کا یہ قول بھی کہ

انما المشركون نجس

سو اس کے نہیں کہ مشرک لوگ ناپاک ہیں۔

اسی قبیلہ سے ہے (یعنی ان کا عین نجس نہیں۔ بلکہ وہ اپنی صفت کے لحاظ سے ناپاک ہیں) لہذا میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔ اگرچہ دوسرا قول نہایت ضعیف ہے۔ پس سمجھ لو۔

دوسرا قول: وہ ہے جس کے امام شافعی اور امام احمد اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہم قائل ہیں اور وہ یہ کہ کتنا نجس ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس کے پاک ہونے کا مخالف ہے۔ پس پہلے قول میں دو اعتبار سے تشدید ہے۔ ایک تو اس کی ناپاکی کے اعتبار سے۔ دوسری اس اعتبار سے کہ اگر وہ کسی برتن وغیرہ کو چاٹ لے تو اس کے پاک کرنے کے لئے سات مرتبہ دھونا چاہئے۔ سوائے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے کہ ان کے نزدیک ایک مرتبہ دھونا کافی ہوتا ہے۔ یہ شرط ہے کہ اس کی نجاست کا اثر اور نشان جاتا رہے۔ ورنہ اگر نشان نہ جاوے تو جب تک اس کے جاتے رہنے کا گمان غالب نہ ہو جائے اس وقت تک دھونا ضروری ہے۔ اگرچہ جس یا اس سے بھی زیادہ مرتبہ دھونا پڑے۔ سات دفعہ کی کوئی قید نہیں۔ جس طرح باقی نجاستوں میں یہی طریقہ ہے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اس برتن کو پاک کہتے ہیں۔ لیکن اس کے سات مرتبہ دھونے کو ضروری فرماتے ہیں۔ نہ اس کے نجس ہونے کی وجہ سے۔ بلکہ ایک ایسا فعل سمجھ کر جس کے ارتکاب سے عبادت کا ثواب ملتا ہے۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے کہ جب کتا اپنا کوئی عضو برتن میں ڈال دے۔ کیونکہ یہ بھی مثل چاٹنے ہی کے ہے۔ اس میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا خلاف ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک صرف منہ ہی ڈالنے سے سات مرتبہ دھونا ضروری ہوتا ہے۔

جو یہ کہتے ہیں کہ کتا اپنی ذات اور صفت دونوں اعتبار سے ناپاک ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ صفت کا ذات سے جدا ہونا ممکن نہیں۔ اور جو کہتے ہیں کہ اس کی ذات پاک ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل اشیاء میں پاک ہونا ہے اور نجاست ایک عارضی شے ہے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ قد دس ظاہر کے موجود کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور ادب اسی کے اندر ہے کہ اس کو پاک کہا جائے۔ لیکن ہم نے دیکھا کہ اس کے پس خوردہ کا استعمال بدن یا دین میں نقصان پہونچاتا ہے تو ہم نے اس سے اجتناب اختیار کیا۔ اور اہل کشف کا اس پر اتفاق ہے کہ کتے کے جھوٹے سے کھانا پینا دل کو سخت کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے استعمال سے بندہ نہ وعظ و نصیحت کے طرف راغب رہتا ہے اور نہ نیک کاموں کا شوقین۔ اور ایک شخص نے جو مالکی المذہب تھا اس کا تجربہ کیا ہے۔ چنانچہ ایک دفعہ اس نے اس دودھ کو پی لیا جس میں سے کتے نے بھی کچھ پی لیا تھا تو نو ماہ برابر اس کا قلب خیر سے ہمارا یہاں تک کہ ہلاکت کے قریب ہو گیا اور ظاہر امر ہے کہ جس چیز کا یہ اثر ہوا اس سے اجتناب لازمی ہے۔ اور کتے کو نجس کہنا درست ہے خواہ ذات معہ صفت کے مراد ہو۔ یا صرف صفت جس طرح خدا تعالیٰ نے مشرکوں کو ان کی صفت کے اعتبار سے نجس فرمایا ہے، اور وہ صفت کفر ہے اور شرک ہے البتہ ان میں سے جب کوئی مسلمان ہو جائے تو وہ ضرور پاک ہو جاتا ہے۔ اگر ان کی ذات نجس ہوتی تو اسلام سے پاک ہرگز نہ ہوتے۔ کیونکہ ذات بعد اسلام کے بھی وہی ہے۔

اور میں نے شیخ علی خواجہ رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ہمارے پاس کتے کے عین نجاست ہونے پر سوائے اس کے اور کوئی دلیل نہیں کہ شارع نے اس کے فروخت کرنے اور اس کی قیمت کو صرف میں لانے سے منع

فرمایا ہے اور صفت کے اعتبار سے اس کے نفس ہونے میں کچھ کام نہیں کیونکہ اس کا پس خود وہ دل کو مردہ کر دیتا ہے۔ پس اس سے ایسا ہی اجتہاب واجب ہے۔ جس طرح سانپوں کے زہر سے بچنا ضروری ہے۔ کیونکہ وہ بدن کو ضرر پہنچاتا ہے۔ حالانکہ اس کی ذات کے پاک ہونے کا قول مشہور ہے۔ بلکہ کتا اور زیادہ اس کے اگلی ہے کہ اس کے مٹوہ سے اجتہاب کیا جائے۔ کیونکہ وہ دین کے اندر بھی ضرر رسانی کرتا ہے۔ شیخ مذکور کا قول ہے کہ اس میں کچھ ہرج نہیں کہ کتے کو اس کی صفت اور اثر کے اعتبار سے نفس کہنا جائے اور ذات کے اعتبار سے پاک۔ جس طرح خدا تعالیٰ نے مشرکوں کو بخش فرمایا ہے۔ علی ہذا القیاس جوئے اور بت وغیرہ کو اور قمر کے تیروں کو۔ حالانکہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ مشرک کا بدن ناپاک نہیں ہے۔ اسی طرح جوئے کے آلات اور بت اور تیر۔

شیخ مذکور نے فرمایا ہے کہ چونکہ کتے کا جو تھا دل کو جس پر جسم کی زندگی کا مدار ہے مردہ کر دیتا ہے یا ضعیف کر دیتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قلب موعظ اور نصائح کے قبول کرنے سے رک چتا ہے اور یہی چیزیں دخول جنت کا سبب ہیں تو اس لئے شارع نے اس کی پلیدی کے دور کرنے میں مبالغہ کا حکم فرمایا کہ اس کو ستر مرتبہ دھو۔ ان میں ایک دفعہ منی کے ساتھ دھو، چاہئے۔ تاکہ اس کی پلیدی کا اثر بالکل زائل ہو جائے۔ کیونکہ جب منی اور پانی جمع ہو جاتے ہیں تو کاشت کو اگا دیتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ کتے کے جھوننے کو شارع کا ستر مرتبہ دھونے کا حکم دینا اس کے جسم کے پاک ہونے کے منافی نہیں۔ جس طرح سانپ زہر دار۔ جیسا کہ گذرا۔ تو محض شفقت دینی اور رحمت کی غرض سے شارع نے اس کے دھونے کے حکم میں اس طرح مبالغہ فرمایا ہے کہ ایک مرتبہ منی سے رگڑنے کا بھی ارشاد فرمایا۔ علی ہذا القیاس اس کی صفت کو نفس کہنا اس کے منافی نہیں کہ اس کے جسم کو پاک کہا جائے۔ کیونکہ وہ صفت اس کی ذات سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔ (ابن تیمیہ)

پس جس طرح امام شافعی علیہ الرحمۃ اور دو ان کے موافق ہیں کتے کو اس کی ذات اور صفت دونوں کے اعتبار سے بخش کہتے ہیں۔ اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے موافق کتے کو ذات اور صفت دونوں کے اعتبار سے پاک کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ جس طرح امام شافعی مجازاً قول کریں گے۔ اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی تغلیباً کہیں گے اور وجہ یہ ہے کہ جیسے صفت موصوف سے جدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح موصوف بھی صفت سے منفک نہیں ہوتا۔ چنانچہ اوپر گذرا۔

اور میرے بھائی افضل الدین کا قول ہے کہ کتے کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ اس کی ذات تو پاک ہے۔ لیکن صفت پلید ہے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ جو لوگ کتے کے خراب کہنے ہوئے برتن کے دھونے کو واجب یا مستحب کہنے کی علت اس وجہ سے غیر معقول بتلاتے ہیں کہ اکثر لوگ اس کو سمجھتے نہیں تو ان پر کچھ اعتراض نہیں۔ اس لئے کہ واقعی امر یہی ہے کہ جس چیز کا انکشاف خدا تعالیٰ نے مجھ پر فرمایا ہے۔ اس سے بجز بعض اہل کشف کے اور کوئی واقف نہیں ہے اور بعض لوگوں نے اس کی علت غیر معقول کہنے والوں کو یہ الزام دیا ہے کہ

اس سے لازم آتا ہے کہ شارع نے امت سے ایسی بات کا خطاب کیا ہے جس کے معنی کچھ سمجھ میں نہیں آتے اور اس سے نفوذِ اللہ شارع کو عبثِ فعل سے موصوف ہونے کا داغ لگتا ہے۔ جس سے شارع کا مرتبہ بہت برتر ہے۔ اور خدا تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کا حکم دیا ہے کہ آپ لوگوں کو وہ تمام امور طہر کر دیں جو خدا تعالیٰ نے ان کی طرف اتارے ہے اور ظاہر کرنے سے مراد تبلیغ ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ آپ ان کو خدا تعالیٰ کے ارشادات لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے سمجھا دیں۔ تاکہ پھر ان کے اندر لوگوں کو کسی قسم کا اشتباہ اور التباس باقی نہ رہے اور پھر باری تعالیٰ فرماتا ہے کہ

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ

یعنی پس اگر تو (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) ایسا نہ کرے۔ یعنی خدا تعالیٰ کے ارشادات لوگوں تک بھی طرح نہ

پہنچائے تو اس کی رسالت کی تو نے تبلیغ نہ کی (جس لئے تم دنیا میں مبعوث ہوئے تھے)

اور خدا تعالیٰ کے کرم سے آپ عدم بیان کی خطا سے معصوم ہیں۔ (انجلی)

(میں کہتا ہوں) کہ اس التزام کی تردید بایں طور ممکن ہے کہ اس قسم کے امور اور ارشادات شارع کبھی بعض لوگوں کے ایمان کے امتحان کی غرض سے بھی ہوتے ہیں کہ دیکھیں یہ لوگ باوجود اس حکم کی علت فہم میں نہ آنے کے اس فعل کی بجا آوری کی طرف سبقت کرتے ہیں یا تاوقتیکہ اس کی علت سے واقف نہ ہو جائیں اس وقت تک اس کی بجا آوری میں توقف کرتے ہیں۔ اور اہل کشف کا بیان ہے کہ جب کسی امر پر بدوں اس کی علت سمجھے ہوئے عمل کیا جاتا ہے تو وہ باعتبار ثواب کے بڑا اور مقام ایمان میں قوی ہوتا ہے بہ نسبت اس عمل کی جس کی علت معلوم ہو چکی ہو۔ کیونکہ دوسری صورت میں بسا اوقات مکلف کو اس کی بجا آوری کے لئے صرف اس کی علت آمادہ کرتی ہے نہ صرف خدا تعالیٰ اور رسول کے فرمان کی اطاعت کرتا۔ اور یہ مقام کمال میں بہت بڑا نقص ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اور میں نے شیخ مذکور سے یہ بھی سنا ہے کہ جو شخص کتے کے پاک ہونے کا قائل ہے۔ اس میں اتنی قدرت نہیں ہے کہ وہ اس مخصوص حکم کی تردید کر سکے جو اس کے خراب کردہ برتن وغیرہ کے دھونے کے بارے میں وارد ہے۔ بلکہ وہ بھی اس پر عمل کرنے کو لازم کہے گا۔ البتہ علماء کے درمیان جو اختلاف واقع ہوا ہے۔ وہ صرف یا تو اس حکم کی علت میں ہے یا سات مرتبہ دھونے اور نہ دھونے میں۔ اور یہ علت اور عدد کا اختلاف دین میں کوئی نقص پیدا نہیں کرتا۔ اس لئے کہ جو شخص اس کے ظاہر ہونے کا قائل ہے وہ اس کا بھی قائل ہے کہ برتن وغیرہ دھوا ضرور چاوے۔ جو ترکیب دھونے کی شارع نے بتلائی ہے۔ اسی طریقہ سے۔ رہا یہ کہ سات مرتبہ دھونا لازم ہے یا نہیں۔ سو اس کے امر کو ہم نے اگرچہ احتیاب کے لئے قرار دیا ہے۔ لیکن اجتہاد کو گنجائش ہے کہ وہ اس امر کو وجوب کے لئے تسلیم کرے۔ جیسا کہ قائلین نجاست کا مسلک ہے۔ پس جان لو اس کو۔ کیونکہ یہ مضمون نہایت نفیس ہے اور ہم نے اس بارہ میں ایک رسالہ بھی تالیف کیا ہے جس کے اندر ہم نے باریک باریک سوالات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔ اور اس تمام تقریر کا باحاصل یہ ہے کہ اہل کشف اور اہل نقل دونوں حضرات اس امر میں متفق ہیں کہ کتا

نخس ہے اور اس کی وجہ سے شے ظاہر کا جو اس نے خراب کر دی ہو دھونا لازمی ہے۔ اور اختلاف صرف اس کی علت میں ہے اور یہ بات تم کو معلوم ہے کہ علت میں اختلاف ہونا احکام کے اندر کوئی نقصان نہیں پیدا کرتا ہے۔ پس اہل کشف کے نزدیک اس کی اصلی علت کتنے کی صفت کا نخس ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ دل کو ایسے ہی مردہ کر دیتی ہے جس طرح شراب اور جوا اور بت وغیرہ اور قمر کے تیر۔ اور اس کو روزہ اور نماز اور یا خدا سے روکتی ہے۔

اور غیر اہل کشف کے نزدیک اس کی علت یا کتنے کی ذات اور صفت دونوں کا نخس ہوتا ہے اور یا ان لوگوں کے نزدیک جو اس کی ذات اور صفت دونوں کو پاک سمجھتے ہیں۔ اس حکم کی علت غیر معقولہ ہے اور وہ حکم ایک تقیدی شے ہے اور اس کے اندر جو خرابی ہے وہ ظاہر ہے۔ وہ یہ کہ اس برتن وغیرہ کو شارع کا سات مرتبہ دھونے کا حکم فرماتا اس کو تھاخا کرتا ہے کہ وہ نخس ہو اور ضرور تھاخا کرتا ہے۔ ورنہ لازم آئے گا کہ نعوذ باللہ شارع کا کلام عبث ہو۔ پس ضرور ہے کہ اس کے نخس ہونے کو تسلیم کیا جائے۔ یہ ذات کے اعتبار سے یا صفت کے۔ ابھی۔

وہ ہے کہ جس کے امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ قائل ہیں اور وہ یہ کہ خنزیر نخس ہے اور امام شافعی صاحب کے نزدیک اس کی وجہ سے سات دفعہ دھونا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف ایک مرتبہ ہی کی مثل جس طرح کتے کے حکم میں گذرا۔

حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ خنزیر زندگی کی حالت میں پاک ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور امام نووی نے اس کو دلیل سے پاک فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ شرح مہذب میں لکھتے ہیں کہ دلیل کے اعتبار سے ترجیح اسی کو ہے کہ خنزیر کے پیشاب سے صرف ایک مرتبہ بغیر منی کے دھونا کفایت کرتا ہے اور یہی قول اکثر علماء کا ہے اور یہی قول پسندیدہ ہے۔ اس لئے کہ دلیل تو یہ ہے کہ اس کی وجہ سے کسی شے کو دھونا واجب نہ ہو۔ جس طرح کتے سے واجب نہیں۔ ہاں اگر خنزیر کو کتے کے حکم کے ساتھ شرعاً لاحق کرنے کی تردید ہو جائے تو اس وقت واجب ہو سکتا ہے (ابھی) اور جس نے خنزیر کو دھونے کے واجب ہونے میں کتے کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ خنزیر کی وجہ سے سات مرتبہ دھونے کی کوئی نص وارد نہیں۔ جس طرح کتے میں وارد ہے۔ رہی یہ بات کہ اس کا گوشت حرام ہے۔ سو اس سے اس کا کتے کی طرح ناپاک ہونا لازمی نہیں آتا۔ کیونکہ تم دیکھ رہے ہو کہ خدا تعالیٰ نے مردار اور شراب کو حرام فرمایا ہے اور شریعت میں کسی جگہ ان کی وجہ سے سات مرتبہ دھونے کا حکم نہیں جن میں سے ایک دفعہ منی کے ساتھ ہو۔ پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ باقی تمام نجاستوں میں دھونے کے لئے کوئی عدد واجب نہیں۔ یہ قول تو امام ابوحنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کی ایک روایت ہے۔ حالانکہ امام احمد کی دوسری روایت میں اس کا خلاف ہے اور وہ یہ کہ زمین کے سوا اور ہتھی چیزیں نخس ہو جائیں تو ان کے دھونے کے لئے عدد واجب ہے اور امام احمد کی ایک روایت میں ہے کہ اگر برتن ناپاک ہو جائے تو اس کے پاک کرنے کے

چوتھا قول:

لئے سات مرتبہ دھونا واجب ہے اور ایک روایت میں ہے کہ تین مرتبہ واجب ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور اس کے مقابل میں تشدید ہے۔ حاصل یہ ہے کہ پہلا قول ان عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے۔ جو تقویٰ اور احتیاط کو ملحوظ نہیں رکھتے ہیں اور دوسرا قول علماء اور صالحین جیسے بڑے بڑے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ جس طرح پیشاب گاہ کے چھونے سے وضو ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کے بارے میں ہم پہلے مختصر اُبیان کر چکے ہیں اور مفصل آگے آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

پانچواں قول: وہ ہے جس کے قائل امام شافعی علیہ الرحمۃ ہیں اور وہ یہ ہے کہ ہر مردار کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ سواکتے اور خنزیر اور اس جانور کی کھال کے جو ان دونوں سے یا ان میں سے ایک پیدا ہوا اور ایک روایت سے امام احمد کا بھی یہی قول معلوم ہوتا ہے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی اظہر روایت بھی یہی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ تمام کھالیں دباغت سے پاک ہو جاتی ہیں۔ سوائے خنزیر کی کھال کے۔ اسی طرح زہری کا قول بھی مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر مردار کی کھال سے انشاع حاصل کیا جاسکتا ہے چاہے اس کو دباغت بھی نہ دی ہو۔ پس پہلا قول اس وجہ سے کہ اس میں دباغت شرط ہے اور مستثنیات کثیر ہیں مشدد ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شے کو شارع نے نجس بتلایا ہو اس سے کمال اعتبار ہونا چاہئے کیونکہ یہ خدا تعالیٰ کے ادب کے خلاف ہے کہ بندہ اس کے ساتھ بیٹھے اور اپنے ساتھ ایک ایسی چیز لئے ہوئے ہو۔ جو شرعاً نجس ہو۔ اور دوسرے قول کی جس کا حاصل یہ ہے کہ خنزیر کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ اس سے حتی الامکان اعتبار کرنا چاہئے نیز یہ بات ہے کہ خنزیر کو قتل کرنا ہیئت مستحب ہے۔ برخلاف کتے کے۔ کیونکہ اس کو قتل کرنا مطلقاً مستحب نہیں بلکہ اس کے اندر تفصیل ہے۔ تو کتا خنزیر سے حکم میں ہلکا اور ایک معمولی شے ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ جس کا حاصل تمام مرداروں کی کھالوں سے بغیر دباغت دینے انشاع کا جواز ہے۔ یہ ہے کہ جس قدر احادیث دباغت کے بارے میں وارد ہیں وہ سب استنباطی ہیں اور موجب وجوب نہیں۔ پس پہلا قول اکابر علماء کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو احتیاط اور اعتبار میں علماء سے کمتر ہیں اور تیسرا قول اہل ضرورت کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسا کہ اس کے لئے بعض اقوال صحابہ بھی مؤید ہیں۔ پس سمجھ لو۔

چھٹا قول: امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا ہے اور وہ یہ ہے کہ ذبح کرنا اس جانور میں کچھ اثر نہیں کرتا جس کا گوشت حلال نہیں۔ اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ اثر کرتا ہے۔ مگر خنزیر میں نہیں کرتا۔ اور ان دونوں کے نزدیک اثر یہ ہے کہ اگر کسی درندہ یا کتے کو شلا ذبح کر لیا جائے تو صرف اس کا گوشت اور اس کی کھال پاک ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس کا کھانا حرام ہی رہتا ہے۔ مگر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مکروہ رہتا ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے

میں تخفیف۔ اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ اس کے اندر خباثت ہوتی ہے تو بھلا اس میں ذبح کرنا ظہارت اور عدنی کیونکر پیدا کر سکتا ہے۔ بلکہ اس قسم کے جانور کا ذبح کرنا بھیجہ ایسا ہے جیسے اس کا اپنی موت سے مر جانا۔ اللہ تبارک و تعالیٰ ہمارے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی مدح میں ارشاد فرماتا ہے کہ

و یحرم علیہم الخبائث

ترجمہ: اور گندی چیزوں کو بدستوران پر حرام فرماتے ہیں۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ اس کے پاک ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا کھانا بھی حلال ہو جائے۔ کیونکہ بعض اشیاء ایسی ہیں جو پاک ہیں اور کسی بدنی اور عقلی ضرورت کی وجہ سے حرام ہو جاتی ہیں۔ اور ان جانوروں کا گوشت جو کھائے نہیں جاتے اگرچہ بعض نے ظاہر کہا ہے۔ لیکن بدن کو ضرورت ہے۔ چنانچہ اس کا تجربہ ہو چکا ہے اور جس کو اس میں شک ہو وہ تجربہ کر لے۔ اگر کچھ بھی نہ ہوگا تو اس کے کھانے سے اتنی بات ضرور ہوگی کہ کھانے والا اس قدر بلید ہو جائے گا کہ ظاہر اور واضح امور کو نہ سمجھ سکے گا۔ چہ جائیکہ مخفی اور باطنی امور۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کپڑے اور بدن کو خون لگ جائے تو ایک درہم کی مقدار کے موافق معاف ہے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ ایک درہم کی مقدار معاف نہیں ہے۔ یہ مسئلہ امام شافعی کا رسانہ جدیدہ میں مذکور ہے۔ اسی طرح ان کے رسالہ قدیمہ میں لکھا ہے کہ ہاتھ کی ہتھیلی سے کچھ مقدار معاف ہے (اور اس کے برابر معاف نہیں) پس پہلا اور تیسرا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ کا ہے اور وہ یہ کہ آدمی کے سوا سب مردار جانوروں کے بال اور ان کا اون اور صوف نجس ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ تو یہاں تک بڑھے ہیں کہ انہوں نے سینٹ اور دانت اور ہڈی اور پرو بھی پاک کہا ہے۔ کیونکہ ان سب اشیاء میں روح نہیں ہے اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول بھی اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ بال اور اون مطلقاً پاک نہیں۔ خواہ اس جانور کے ہوں جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ یا اس کے جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ پہلی کی مثال جیسے چوپائے اور دوسرے کی مثال جیسے کتا اور گدھا۔ اسی طرح امام اوزاعی کا قول بھی مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ بال وغیرہ سب نجس اشیاء ہیں جو دھونے سے پاک ہو جاتی ہیں پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں اور اس کے بعد والے میں تخفیف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا یہ قول کہ

حرمت علیکم المیتہ

یعنی تم پر مردار حرام کیا گیا ہے۔

عام ہے۔ اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ آیت کا طرز اور اس کی روش یہ بتلاتی ہے کہ میت سے وہ چیز میتہ کی مراد ہے جو کھانے میں آتی ہے۔ نہ وہ جو کھانے سے بچ رہتی ہے اور ان سب اشیاء مذکورہ کے کھانے کی

عادت نہیں ہے۔ بلکہ کھانے کے سوا دوسرے کاموں میں لانی جاتی ہیں۔ مثلاً پہننا، بچھانا، اگرچہ امام اور اعلیٰ کے سوا سب کے نزدیک بغیر دھوئے کام میں لا سکتے ہیں۔

ملاوہ بریں تحقیق یہ ہے کہ ہال اور پر اور ان کی مثل چیزوں کے لئے حیوان کے زمانہ زندگی میں ایک قسم کی زندگی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ نمو کرتا ہے اور ایک قسم کی موت بھی ہوتی ہے اور وہ اس اعتبار سے کہ انسان ہو یا کوئی اور جاندار ان سب چیزوں کے کانٹے سے متاثر نہیں ہوتا۔ پس سمجھ لو۔

نواں قول: امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہ اللہ غنما کا ہے اور وہ یہ کہ خنزیر کے بالوں سے جو تا سینا درست ہے۔ حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کو منع اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ مکروہ کہتے ہیں۔ اور امام حنفی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ میں اس کو رسی کے لئے زیادہ پسند کرتا ہوں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرے اور چوتھے میں بھی ایک قسم کی تشدید ہے۔ بشرطیکہ امام احمد کی کراہت سے مراد عدم جواز نہ ہو۔ نتیجہ نہ نکلا کہ اس کے استعمال سے اکابر اہل تقویٰ سے مواخذہ کیا جائے گا اور معمولی معمولی چھوٹے لوگوں سے نرمی کی جائے گی۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ جب ان کے نزدیک ہال پاک ٹھہرے تو سینے کی استعمال میں لانا بھی جائز ہوا۔ اور دوسرے قول ان کے نجس ہونے پر مبنی ہے اور تیسرے اور چوتھے قول کی وجہ احتیاط ہے۔

دسواں قول: وہ ہے جس کے امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما قائل ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دو قولوں میں سے واضح قول بھی یہی ہے اور وہ یہ کہ آدمی مرنے کے بعد پاک رہتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی کا مرجوح قول یہ ہے کہ وہ نجس ہوتا ہے۔ لیکن غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ آدمی کی ذات روح اور جسم دونوں کے اعتبار سے شریف ہے۔ اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ ان کے نزدیک آدمی کی صرف روح شریف ہے تو جب وہ جسم سے خارج ہوگئی تو جسم نجس ہو گیا۔ کیونکہ اس کا پاک ہونا محض اس وجہ سے تھا کہ روح اس میں سرایت کئے ہوئے تھی۔ اس لئے کہ جسم روح کی سواری تھا اور روح خدا کا ایک خاص امر ہے اور اللہ کا امر بالاتفاق طاہر اور قاطل عظمت ہوتا ہے۔ لہذا وہ چیز جو اس کے متصل ہوگی۔ وہ بھی پاک ہوگی۔ (یعنی جسم) پس سمجھ لو اور اس سے زیادہ کہنے کی اس باب میں گنجائش نہیں۔

(اگر کوئی کہے) کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ عند آدمی کو کیونکر نجس کہتے ہیں حالانکہ حدیث میں وارد ہے:

ان المؤمن لا ینجس حیاً ومیتاً

ترجمہ: چونکہ ایماندار آدمی نہ زندگی میں نجس ہے اور نہ مرنے کے بعد

تو جواب یہ ہے کہ احتمال ہے شاید حدیث ان کو نہ ملی ہو یا غلط ہو لیکن اس کی صحت پایہ ثبوت کو نہ پہنچی ہو۔

گیارہواں قول: چاروں اماموں کا ہے اور وہ یہ ہے کہ خنجر اور گدھے کا پس خوردہ پاک ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کے دوسرے چیز کو مطہر بننے میں توقف ہے۔

حالانکہ امام ثوری اور اوزاعی کے نزدیک یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس کا بخور وہ نجس ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور اس کے مقابل میں تشدید ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خمر اور گدھے کے بخور وہ سے طہارت حاصل کرنے کی ممانعت کی علت سے اکابر علماء واقف نہیں۔ اس لئے عوام پر تخفیف ہونی چاہئے۔ برخلاف خود اکابر کے (ان پر تخفیف نہ ہونی چاہئے) اس قدر تقریر سے دوسرے قول کی وجہ بھی سمجھ میں آگئی ہوگی۔ پس سمجھ لو۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ کا ہے اور وہ یہ کہ پیشاب اور گوبر ہر جانور کا نجس ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس جانور کا پیشاب اور گوبر پاک ہے

بارہواں قول: جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ اور امام غزالی کا قول یہ ہے کہ تمام پاک حیوانوں کے پیشاب پاک ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ ان جانوروں کی بیٹ جن کا گوشت کھایا جاتا ہے (مثلاً کبوتر اور چڑیاں) پاک ہے اور ان کے سوا سب کا پاخانہ نجس ہے۔ پس پہلے میں تشدید اور اس کے مقابل میں تخفیف ہے۔ اگرچہ تفصیل کی ایک ہی شق کے لحاظ سے ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو پایوں کی شان یہ ہے کہ وہ خدا تعالیٰ سے غافل ہو کر کھاتے ہیں۔ لہذا ان کا کھاتے وقت خدا کو یاد کرنا عید ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ شریعت میں وہ چیز جس پر خدا کا نام نہ لیا جائے گندی اور پلید ہوتی ہے۔ جیسا کہ شریعت میں ثابت ہے۔ اور یہ بات ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو علماء اور صلحاء ہیں اور غافلوں کی مخالفت سے ان کے اندر اس لئے میل پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ انتہا درجہ کے ظاہر اور مقدس ہوتے ہیں۔ برخلاف معمولی لوگوں کے کہ وہ مقدس نہ ہونے کی وجہ سے اہل غفلت کی ناپاکیوں سے ذرا بھی متاثر نہیں ہوتے۔ اور اسی سے دوسرے قول کی توجیہ بھی برآء ہوگئی۔ اور یہ ظاہر بات ہے کہ شریعت خواص اور عوام دونوں کے لئے برابر وارد ہوئی ہے اور علمائے کرام شریعت کے تابع ہیں۔

تیرہواں قول: حضرت امام ابو حنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا ہے اور وہ یہ کہ آدمی کی منی نجس ہے۔ حالانکہ امام شافعی تو اتنے بڑھے ہیں کہ انہوں نے ہر پاک حیوان کی منی کو پاک

کہہ دیا ہے۔ رہا اس سے تنزہ اور پاک ہونے کا حکم تو اس میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ منی چاہے تر ہو یا خشک دھونا واجب ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر تر ہو تو دھونا واجب ہے اور اگر خشک ہو تو کھرج دینا کافی ہے۔ (جیسا کہ حدیث میں وارد ہے) پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ منی اکثر خدا تعالیٰ سے غافل ہونے کے وقت خارج ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ تو ہونٹیں سکتا کہ آدمی ہر دم یہ خیال کرے کہ میں خدا تعالیٰ کے سامنے ہوں بلکہ اکثر اوقات اس کے جسم پر غفلت طاری ہوتی ہے اور جب اس کی لذت نفسانی ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ لذت نفسانیہ ہر اس قلب کو ہلاک کر دیتی ہے جس پر اس کا در رہتا ہے اور یہی وجہ ہے جو شارع نے منی کے نکلنے سے غسل کو واجب ٹھہرایا ہے اور فائدہ اس سے یہ ہوتا ہے کہ وہ بدن جس کے اندر فتور پڑ گیا ہے اور خدا تعالیٰ سے سخت محبوب ہونے کی وجہ سے ضعیف ہو گیا ہے صاف اور قوی ہو جاوے۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل باب غسل میں آجائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جو شے خدا تعالیٰ سے حجاب کا باعث ہوتی ہے۔

وہ اکابر کے نزدیک گندی ہوتی ہے۔ اہلستہ چھوٹے درجہ کے لوگوں کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔

پس حاصل یہ نکلا کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول اکابر علماء و صالحین کے ساتھ مخصوص ہے اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول عام مسلمانوں کے ساتھ خاص۔ یہی وجہ ہے جو رسول خدا ﷺ نے منیٰ کو کبھی دھویا ہے اور کبھی کھرج دیا ہے تاکہ کم درجہ اور بلند درجہ دونوں قسم کے لوگوں کو تعلیم ہو جائے۔

وہ ہے جو اس کو کھیں کے بارے میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے جس کا پانی وضو کے کام میں لایا جاتا ہو۔ جبکہ اس میں سے کوئی مرا ہوا چوبانٹھے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر

چودھواں قول:

وہ چوہا پھول گیا ہے تو تین روز کی پڑھی ہوئی نمازوں کو دہرایا جاوے۔ ورنہ ایک دن اور ایک رات کی نمازوں کو۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ اگر کنوئیں میں پانی تھوڑا ہے تو اتنی نمازوں کو دہرایا جائے جتنی نمازوں کے واسطے بعد اس کے مر جانے کے اس پانی سے وضو کرنے کا غالب گمان ہو اور اگر پانی کثیر ہو اور اس کے اندر چوہے کے مر جانے سے کسی قسم کا تغیر بھی پیدا نہ ہوا ہو تو کوئی نماز نہ دہرائی جائے اور اگر کچھ تغیر ہو گیا ہو تو صرف ان نمازوں کو دہرایا جائے جو تغیر کے وقت سے اب تک اس پانی سے وضو کر کے پڑھی گئی ہیں۔

اور امام مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ کنواں سوڈا رہے اور کوئی وصف پانی کے اوصاف میں سے تغیر بھی نہیں ہوا ہے تو دہرانا واجب نہیں اور اگر سوڈا نہیں ہے تو اس میں دونوں روایتیں ہیں (یعنی لوٹانے اور نہ لوٹانے کی)

پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے قول اور اس کے بعد کے اقوال میں تخفیف ہے۔ پس اس اختلاف کی توجیہ اس طرح کی جائے گی کہ تشدید کو اکابر کے ساتھ مخصوص کیا جائے گا اور تخفیف عوام الناس کے ساتھ۔ کیونکہ ان دونوں میں طہارت اور تقدیس کے لحاظ سے بھی تفاوت ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور وہ یہ کہ جب کسی شے کے پاک اور ناپاک ہونے میں اشتباہ ہو جائے تو اجتہاد کرنا چاہئے۔ پھر جس برتن کے پاک ہونے کا گمان غالب

پندرہواں قول:

ہو جائے اس سے طہارت حاصل کی جاسکتی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ کہ ایسی صورت میں اجتہاد درست نہیں۔ مگر اس صرف اس وقت درست ہے کہ جب پاک برتنوں کی تعداد کثیر ہو اور پلید کی کم اور پھر کسی برتن میں شبہ ہو جائے۔ علیٰ ہذا القیاس امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول بھی اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ ایسی صورت میں کچھ سوچنا نہ چاہئے۔ بلکہ تمام برتنوں کے پانیوں کو بنودینا چاہئے اور پھر تحیم کرنا چاہئے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے قول اور اس کے بعد والے میں تشدید اور یہ شکل دو حالتوں پر محمول ہے۔ اس طرح کہ پہلا قول عوام کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا اس کے بعد والا اکابر کے ساتھ خاص ہے۔ کیونکہ بڑے مرتبہ کے لوگ تقویٰ میں کامل اور نہایت درجہ کے پاک دامن ہوتے ہیں۔ پس خوب سمجھ لو اور اللہ تعالیٰ سبحانہ زیادہ جاننے والے ہیں۔

باب موجبات حدت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اتفاق ہے کہ جو چیز آگے پیچھے سے عادتاً نکلتی رہتی ہے اس سے وضو توٹ جاتا ہے اور وہ پیشاب و پاخانہ ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس شخص نے اپنے پیشاب گاہ یا پاخانہ کے مقام کو ہاتھ کے سوا کسی اور عضو سے چھونیا اس کا وضو نہیں ٹوٹا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کروٹ سے لیٹ کر یا تکیہ لگا کر سو جانا وضو کو توڑ دیتا ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے صرف نماز کو باطل کر دیتا ہے وضو کو نہیں توڑتا۔ البتہ اس میں صرف امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا اختلاف ہے۔ جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ آگ سے پکائے ہوئے کھانے کو کھانا اسی طرح روٹی کا کھانا وضو کو نہیں توڑتا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس کو طہارت کر لینے کا یقین ہو اور حدت میں شک ہو تو وہ طاہر ہی ہے (یعنی شک لغو ہے) البتہ بعض مالکی المذہب حضرات سے اس کا خلاف منقول ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ بے وضو کو قرآن مجید کا چھونا اور اٹھانا جائز نہیں۔ ہاں امام داؤد وغیرہ سے اس کا خلاف منقول ہے۔ یعنی جائز ہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جن کا اس باب میں متفق علیہا ہوتا مجھے معلوم ہے۔ رہے وہ مسائل جن میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ جس کے تینوں امام قائل ہیں کہ دونوں راستوں سے کسی ایسی چیز کا ٹکنا جس کی عادت نہ ہو مثلاً کینڑا یا کنکری اور پیشاب گاہ سے ہوا کا صادر ہونا وضو کو نہیں توڑتا اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ جو ہوا پیشاب گاہ کے راستہ سے خارج ہو وہ وضو کو توڑ دیتی ہے اور مذہب امام شافعی رضی اللہ عنہ میں بھی ترجیح اسی قول کو ہے کیونکہ انہوں نے تین چیزوں کو ناقض وضو بتلایا ہے (یعنی پیشاب۔ پاخانہ۔ ریح) پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کینڑے میں تو زندگی پیدا ہوگئی ہے اور کنکری اگرچہ اسی وجہ سے خارج ہوئی ہے کہ اس کو کھایا تھا۔ لیکن وہ ایسی شے نہیں ہے۔ جو طعام سے پیدا ہوئی ہو اور دراصل وضو کو وہی چیز توڑتی ہے جو طعام سے پیدا ہوتی ہے اور جس شخص نے کنکری کے خارج ہونے کو ناقض وضو کہا ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ وہ اکثر

ایسی شے کے ساتھ مخلوط ہو کر خارج ہوتی ہے جس کی پیدائش طعام سے ہے۔ (یعنی پاخانہ) اس شخص کا بھی یہ مطلب نہیں ہے کہ کثرتی بالذات ناقض وضو ہے۔ چنانچہ اس کی تفصیل خاتمہ کتاب کے شروع میں آ جائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور جس کا یہ قول ہے کہ وہ ہوا جو آگ سے نکلے وضو کو توڑ دیتی ہے اس کی علت یہ ہے کہ اس کا وقوع نہایت نادر ہے۔ بلکہ بعض کو تو تمام عمر میں ایک دفعہ بھی ایسا واقعہ پیش نہیں آتا۔ پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک منی ناقض طہارت ہے۔ حالانکہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا **دوسرا مسئلہ:** واضح مذہب یہ ہے کہ اس سے طہارت نہیں توہتی۔ اگرچہ موجب غسل ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ منی کے نکلنے سے انسان کو اس قدر لذت آتی ہے کہ کوئی نفسانی لذت اس کی برابری نہیں کر سکتی اور اس لذت کے لئے خدا تعالیٰ سے غافل ہونا لازمی امر ہے۔ لہذا اس کا بہ نسبت پیشاب اور پاخانہ کے ناقض وضو ہونا زیادہ اولیٰ ہے۔ لیکن لذت نفسانی کی حیثیت سے نہ اس کی ذات کی حیثیت سے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ یہ حال ان بڑے بڑے اولیاء اللہ کا ہے۔ جو خدا تعالیٰ سے غافل ہو جانے کو موجب حد جانتے ہیں اور ان کے نزدیک اس غفلت کی وجہ سے توبہ اور طہارت کرنا واجب خیال کرتے ہیں۔ پس پہلا قول بڑے لوگوں سے مخصوص ہے اور دوسرا عوام کے ساتھ۔ پس جان لو اس کو اور خوب غور کر لو۔ تاکہ تم پر یہ بات روشن ہو جائے کہ منی کو ناقض طہارت نہ کہنے میں سوا اس کے کہ اس سے آدمی پیدا ہوتا ہے اور کوئی حکمت نہیں۔ ورنہ جس چیز کے خارج ہونے کی وجہ سے انسان نماز وغیرہ سے روک دیا جائے وہ زیادہ سخت ہے اس حدیثِ اصغر سے جس کی وجہ سے محدث کو نماز سے روکا جاتا ہے۔ پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک پیشاب گاہ کے چھونے سے چاہے جس طرح **تیسرا مسئلہ:** چھوئے کبھی وضو نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب میں ارجح قول یہ ہے کہ ہتھیلی کی اندرونی جانب سے چھونے میں وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اس سے بھی مترقی ہو کر فرماتے ہیں کہ اگر ہتھیلی کے اوپر کی جانب سے بھی چھو لیا تو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر شہوت کے ساتھ چھوئے تب تو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ورنہ نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرے میں بھی تشدید ہے۔ چنانچہ یہ کہا جائے گا کہ پہلا قول عوام الناس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا جو اس کا مقابل ہے اکابر علماء و صلحاء کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور ہجداً اصلی یہ ہے کہ وضو اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو کھانے سے پیدا ہوتی ہے۔ مگر چونکہ پیشاب گاہ اس چیز سے متصل ہوتی ہے۔ جو اندر سے نکلتی ہے۔ اس لئے اس کے چھونے کو بھی ناقض وضو کہا گیا۔ بلکہ حدیث میں یہاں تک وارد ہے کہ آنحضرت ﷺ اپنے پا جامہ پر پانی چھڑک دیتے تھے۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسی شے سے متصل ہے جو خارج سمیلین سے متصل رہتی ہے۔

تاکہ نجاست سے پورا اہنتاب حاصل ہو جائے اور اس لئے کہ تاکہ آپ کا خاص لوگ اقتداء کرنے لگیں نہ عام لوگ۔ چنانچہ اس میں اسی طرف اشارہ ہے کہ

هل هو الا بضعة منك

نہیں ہے وہ (شرمگاہ) مگر تیرے گوشت کا ایک ٹکڑا۔

اور اکابر کے لئے یہ ارشاد فرمایا کہ

من مس ذكره فليتوضا

جو شخص اپنی شرمگاہ کو چھو لے۔ اس کو چاہئے کہ جدید وضو کرے

اس کی پوری تفصیل اور توضیح ہم اپنی کتاب (اسرار الشریعت) میں لکھ چکے ہیں اور کچھ اس کتاب کے خاتمہ میں آجائے گی۔ وہاں دیکھ لو۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت طلق بن علی کو جب انہوں نے پیشاب گاہ کے چھونے کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا تھا۔ یہ جواب کہ (هل هو الا بضعة منك) محض اس بات پر متنبہ فرمانے کے لئے دیا تھا کہ جس پر اہل کشف کا اتفاق ہے کہ درحقیقت وضو کو وہی شے توڑتی ہے۔ جو کھانے اور پینے سے پیدا ہو کر پیشاب گاہ سے خارج ہوتی ہے۔ خود پیشاب گاہ کا چھو لینا ناقض وضو نہیں ہوتا۔ اور طلق بن علی رضی اللہ عنہ قوم کے اونٹ چرایا کرتے تھے۔ اس لئے رسول خدا ﷺ نے ان پر تخفیف کی۔ برخلاف اکابر علماء و صلحاء کے کہ ان کو مس فرج سے جدید وضو کرنے کا حکم دیا۔ تاکہ ان کے انتہاء کے رتبہ کو اس چیز سے بچنے کے اندر جو خارج سیمپلین سے متصل رہتی ہے اپنے رتبہ کے بمشکل بنادیں۔ برخلاف کاشکاروں اور چمڑاہوں وغیرہ کے۔ کیونکہ ان کا مرتبہ اتنے بڑے تقویٰ کو مستغنی نہیں۔

اگر کوئی شافعی سوال کرے کہ یہ حدیث

هل هو الا بضعة منك

منسوخ ہے تو جواب یہ ہے کہ مذہب حنفیہ کے سردار اس کے منسوخ ہونے کے قائل نہیں۔ بلکہ وہ حدیث اگلے نزدیک محکم واجب العمل ہے۔ لہذا کوئی وجہ ضرور نکالنی چاہئے جس پر یہ حدیث محمول ہو اور ہم نے بتلادیا کہ یہ حدیث عام لوگوں کے لئے ہے۔ علماء و صلحاء کے واسطے نہیں۔ پس ہر دیندار حنفی کے لئے مناسب ہے کہ مس فرج سے جدید وضو کرے۔ تاکہ ائمہ کے خلاف سے بچ جائے اور بغیر جدید وضو کرے نماز پڑھ لینا ہرگز مناسب نہیں۔

اگر کوئی کہے کہ تم نے مس فرج سے وضو لازم ہونے کی علت یہ بیان کی کہ چونکہ وہ ایسی شے کے متصل ہے جو دونوں راستوں سے نکلتی ہے۔ مس فرج کو بالذات ناقض نہیں کہتے ہو۔ تو سوال یہ ہے کہ خود خارج سیمپلین کے چھونے سے جدید وضو کیوں نہیں لازم کرتے۔

جواب یہ ہے کہ شارع نے خارج سہیلین کے چھو لینے سے ہم پر جدید وضو اس وجہ سے نہیں لازم کیا کہ اس کے چھونے میں کچھ موانع نہیں ملے۔ برخلاف اس کے نکلنے کے کہ اس میں بندہ کو راحت اور لذت حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے خارج سہیلین کے نکلنے سے شارع نے وضو واجب کر دیا۔

اور جس شخص نے پیشاب گاہ کے تھیلی کی پشت سے چھو لینے یا ہاتھ سے کبھی تک ہرجگہ سے چھو لینے کو ناقض وضو کہا ہے۔ اس کی علت احتیاط ہے۔ اس لئے کہ ہاتھ کا اطلاق کبھی تک بھی آتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ:

اذا افطس احدکم بیدہ الی فرجہ ولیس بینهما ستر فلیتوضا

یعنی جب پہنچائے کوئی تم میں سے اپنے ہاتھ کو اپنی شرمگاہ تک اور ان کے مابین کوئی آڑ نہ ہو تو اس کو جدید وضو کرنا لازم ہے۔

اور ایک دفعہ شیخ مذکور کو یہ کہتے سنا ہے کہ کوئی چیز ناقض وضو ایسی نہیں ہے جو کھانے سے پیدا نہ ہوتی ہو۔ یہاں تک کہ قبضہ مار کر ہنستا بھی جس کے نزدیک ناقض وضو ہے۔ وہ بھی کھانے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اگر انسان پر شکم نہ ہوگا تو ہرگز قبضہ نہ مارے گا۔ کیونکہ بھوکا آدمی مسکرانے کو بھی پسند نہیں کرتا۔ قبضہ تو بڑی چیز ہے۔

اور باقی رہا پاخانے کے مقام کا گردہ چھو لینا تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دو قولوں میں مرجح قول یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ بھی یہی کہتے ہیں اور ان دونوں کی دلیل یہ حدیث ہے کہ من مس فرجہ فلیتوضا کیونکہ فرج کا لفظ پیشاب و پاخانہ دونوں مقام کے لئے آتا ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک غیر کی شرمگاہ چھو لینے سے وضو ٹوٹ چوتھا مسئلہ: جاتا ہے۔ خواہ وہ غیر صغیر السن ہو یا کبیر السن۔ زندہ ہو یا مردہ۔ حالانکہ امام مالک کا قول اس کے مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ صغیر السن کی شرمگاہ چھو لینے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ کا قول بھی مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ مطلقاً کسی کی بھی شرمگاہ چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ پس میزان کے دونوں حربے برابر ہو گئے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ جب انسان کا اپنی شرمگاہ کے چھو لینے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو غیر کی شرمگاہ کے چھو لینے کو اس پر قیاس کر لیں گے اور دونوں میں علت جامع یہ ہے کہ جس طرح اپنی شرمگاہ کو چھونا امر قبیح ہے۔ اسی طرح دوسرے کی شرمگاہ کو چھو لینا بھی۔ پس جو چیز خود بندہ کے اندر ایسی ہے کہ وضو کو توڑ دیتی ہے تو وہی چیز دوسرے شخص سے ضرور ناقض وضو ہوگی۔ کیونکہ احتیاط اسی کو مقتضی ہے۔ اور اسی مذکور سے اس مسئلہ کی علت بھی سمجھ میں آگئی کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس غیر کا وضو نہ ٹوٹے گا جس کی شرمگاہ کو چھوا گیا۔ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک ٹوٹ جائے گا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور پہلا قول چھوٹے اور معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول بڑے بڑے متقیوں کے ساتھ

خاص ہے۔ اور اہل کشف کا اس پر اتفاق ہے کہ جو چیز ناقض وضو ہے اور اس کا ارتکاب ضرور سوءِ ادبی ہے۔ یا خدا تعالیٰ کے ساتھ اس میں ہے ادبی کا شائبہ ہے اور یہی وجہ ہے جو قضاے حاجت سے ذریعہ ہو کر بیت الخلاء سے نکلنے وقت حدیث میں استغفار و روار دہوئی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جب بندہ کسی ناقض وضو میں مشغول ہوتا ہے تو وہ خدا تعالیٰ کے مشاہدہ سے غائب ہوتا ہے اور کسی محدث چیز کے نکلنے کے وقت خدا تعالیٰ کی حضوری ہرگز باقی نہیں رہتی ہے اور اکابر علماء و صلحاء کی یہ شان ہے کہ ان کی نزدیک محض خدا تعالیٰ سے حضوری کا موقوف ہو جانا اور غیبت کا طاری ہونا ہی وضو کو توڑ دیتا ہے۔ جس وجہ سے وہ حضرات دوبارہ طہارت حاصل کرتے ہیں۔ تاکہ اپنے اس بدن کو زندگی بخشیں جو خدا تعالیٰ کے حضور سے غائب ہو جانے کی وجہ سے مردہ ہو گیا ہے۔ پس سمجھ لو اور یہ بات ایسی ہے جیسے ان کا قول ہے کہ

حسنات الابرار ميثات المقربين

یعنی عام لوگوں کی نیکیاں مقربانِ درگاہِ الہی کی برائیاں ہیں

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک خوبصورت لڑکے کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹی۔
پانچواں مسئلہ: حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کے چھونے سے جدید وضو کرنا واجب ہے اور یہ امام احمد وغیرہ سے بھی منقول ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔
اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ شارع سے اس بارے میں کوئی حکم وارد نہیں اور اگر یہ ناقض وضو ہوتا تو اس کا حکم ہمارے لئے ضرور وارد ہوتا۔ چاہے ایک ہی حدیث میں ہوتا۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ بہت سے احکام غلط پر مبنی ہوتے ہیں۔ پس جس طرح عورت کے چھونے سے وضو کے ٹوٹنے کی علت چھونے والے یا چھوئے ہوئے یا دونوں کا شہوت میں آ جانا ہے تو اس لئے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے بھی احتیاط کی اور یہ حکم دے دیا کہ ایسے نابالغ لڑکے کے چھونے سے جس کا ہوسہ لینا باعثِ شہوت ہو وضو کو توڑ دیتا ہے۔ کیونکہ امام موصوف رضی اللہ عنہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کو شارع علیہ السلام نے اپنے بعد شریعت کا امین مقرر کیا ہے۔ پس ہر وہ امر جو شارع کے وصال کے بعد عرفاً اچھا یا برا پیدا ہو تو مجتہد کو اختیار ہے کہ وہ اس کو کسی ایسے امر شرعی کے ساتھ لاحق کر دے جو اس کا بمشکل ہو۔ حاصل یہ نکلا کہ نابالغ لڑکے کے چھونے سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم رذیل لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور نہ نونے کا حکم ان شریف لوگوں کے ساتھ کہ ان کو صرف اسی حرکت سے شہوت پیدا ہوتی ہے جسے خدا تعالیٰ نے ان کے لئے مباح کیا ہے اور اکابر حضرات بھی اس کے چھونے سے اجتناب کریں تو وہ ان کا زیادہ کمال تقویٰ ہے۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وضو نہ نونا عام لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور ٹوٹ جانا اکابر علماء و صلحاء کے ساتھ۔ کیونکہ ان کا مقام اس کو مستثنیٰ ہے کہ وہ ہر ایسی چیز سے بعید رہیں جس کی خدا تعالیٰ نے اجازت نہ دی ہو۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بالغ مرد کا عورت کو اس طرح چھونا کہ کوئی چیز درمیان میں حائل نہ ہو بجز اس صورت کے کہ عورت مرد کی محرمات میں سے ہو۔ ہر حالت میں وضو کو توڑ دیتا ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا یہ قول ہے کہ یہ چھونا اگر شہوت کے ساتھ ہے تو وضو کو توڑ دینا نہیں۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک عورت کو چھونا اس وقت وضو کو توڑتا ہے کہ جب اس چھونے سے ذکر میں انتشار پیدا ہو جائے تو گویا ان کے نزدیک چھونے کے ساتھ انتشار بھی شرط ہے۔ اسی طرح امام محمد بن الحسن کا قول ہے کہ چھونا وضو کو نہیں توڑتا چاہے انتشار بھی ہو جائے۔ اسی طرح امام عطاء کا قول ہے کہ ایسی اجنبی عورت کا چھونا جو چھونے والے کے لئے حلال نہ ہو وضو کو توڑ دیتا ہے اور اگر اپنی بیوی یا لونڈی کو چھوا بیو تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور اس کے مقابل میں محدثان تفصیل کے جو ذکر ہوئی تھیں وہ ہے۔ پس پہلا قول ان کا ہر کے ساتھ مخصوص ہے۔ جو شہوت کی جگہ میں (احتیاط کی غرض سے) اگرچہ شہوت موجود نہ ہو پھر بھی وہاں وہ احکام جاری کرتے ہیں جو شہوت کے موجود ہونے کے وقت ہوتے ہیں۔ اور دوسرا قول جو پہلے کا مقابل ہے۔ اس وقت ہے کہ شہوت درحقیقت موجود نہ ہو۔ اور شرائط مذکورہ پائے جاتے ہوں۔ پس بعض علماء تشدید کرنے والے ہیں اور بعض درمیانی روش پر ہیں اور بعض تخفیف کرنے والے ہیں۔ اور اس عورت کے بارے میں جسکو چھوا گیا ہو۔ امام مالک رضی اللہ عنہ کا مذہب اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے دونوں قولوں سے مرجح قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ وضو کے ٹوٹنے نہ ٹوٹنے کے حکم میں ایسی ہی ہے جس طرح چھونے والا (یعنی اس کا بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے) پس اس مسئلہ میں اور اس سے پہلے مسئلہ میں میزان کو دونوں مرتبے پائے گئے اور جس شخص نے کہا ہے کہ عورت کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ اس کی علت حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض بیویوں کا بوسہ لے کر نماز کے لئے کھڑے ہو جاتے تھے اور جدید وضو نہیں کرتے تھے اور یہ قول اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے نفس پر قادر ہو۔

شیخ محی الدین بن عربی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جو شخص عورت کے چھو لینے کو بائع وضو نہیں کہتا۔ اس کی علت عورت کے اس کمال کی طرف نظر کرنا ہے جو معنوی حیثیت سے اس کے ساتھ قائم ہے اور خدا تعالیٰ کے اس فرمان میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ

وَأَن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ
ترجمہ: اور اگر اسی طرح غیبر کے مقابلہ میں تم دونوں کا رویاں کرتی رہیں (تو یاد رکھو) کہ غیبر کا رفیق اللہ ہے اور جبرئیل اور نیک مسلمان (اور ان کے علاوہ) فرشتے آپ کے مددگار ہیں۔

اور یہ ایک راز ہے جس سے وہی واقف ہو سکتا ہے جس کو کل صدور عالم پر خدا تعالیٰ نے آگاہی بخشی ہے اور وہ اس قوت پر مطلع ہے جو حضرت صفہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کے اندر موجود تھی۔ جس کی عظمت اس سے

معلوم ہو سکتی ہے کہ آیت مذکورہ میں خدا تعالیٰ نے خود رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور اولوا العزم ملائکہ اور انسانوں کو ان دونوں کا مقابلہ نہیں کیا ہے اور یہ ایک ایسا مجید ہے جس کا اظہار محبوب لوگوں پر روا نہیں ہے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ عورتوں کے چھونے کا ناقض وضو ہونا ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جس کو خدا تعالیٰ نے عورتوں کے اس کمال سے آگاہ نہیں کیا کہ عالم کی پیدائش انہی سے ہے اور کسی غیر موجود شے کو پیدا کرنا کمال کا گھر ہے۔ جس طرح مشہور ہے کہ وہ خیر جو متحدی ہو اس سے بہتر ہے جو قاصر ہو۔ اور ان کے چھو دینے سے وضو کا نہ ٹوٹنا ان اہل کمال کے ساتھ خاص ہے جو وجود کے مراحب کو بطور کشف اور یقین دروہ طرح سے جانتے ہیں نہ ان لوگوں کے ساتھ جو عورتوں کے اندر وضو ٹوٹنے کی علت کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ لیکن مذکورہ ہونے کو مؤثر ہونے سے زیادہ کامل خیال کرتے ہیں۔ (یعنی)

اور شیخ موصوف سے یہ بھی سنا ہے کہ اگر عورت کے اندر کے تمام کمالوں اور قوتوں سے قطع نظر کر کے صرف اسی ایک کمال کا لحاظ کیا جائے کہ عورت کے حال کا متعین ہے کہ وہ بوقت جماع بڑے بڑے سلاطین دنیا کو سجدہ کی طرح اپنے اوپر جہ رسائی کراتی ہے تو بھی اس کی قوت کی یہ کافی دلیل ہے۔ (یعنی)

اور میں نے شیخ موصوف سے یہ بھی سنا ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ سن رسیدہ بوڑھی عورتوں اور عجمیات اور نابالغوں سب عورتوں کے چھونے سے وضو ٹوٹنے کا قول کیا جائے کیونکہ وضو ٹوٹنے کی علت کبھی شہوت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ اس کی وجہ ایک خاص وصف ہے۔ جو مہجوں میں پایا جاتا ہے۔ پس جو شخص متقی ہے۔ جب تک اس کے پاس کوئی ایسی نص نہ ہو فحشگی۔ جس سے ان عورتوں کو چھو لینے سے وضو کا نہ ٹوٹنا ثابت ہوتا ہو اس وقت تک وہ اسی کے قائل رہیں گے کہ ان کو چھو لینا وضو کو توڑ دیتا ہے اور خدا تعالیٰ نے فرعون کے قصہ میں لفظ نساء (عورتوں) کا اطلاق بچیوں پر بھی کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے کہ:

یلہج ابناء ہم و یتحیی نساء ہم

ترجمہ: ذبح کرتا ہے ان کے بیٹوں کو اور لڑکیوں کو باقی رکھتا ہے

دلیل یہ ہے کہ فرعون اس بچی کو ذبح نہیں کرتا تھا جس کی پیدائش کو تھوڑا ہی زمانہ گزرا ہوتا تھا۔

پس جس طرح خدا تعالیٰ نے لفظ نساء کا استعمال ان عورتوں کے لئے فرمایا ہے۔ جو بڑی عمر والی ہیں۔

چنانچہ ارشاد ہے:

اولا مستم النساء

یا طاہست کردم عورتوں سے

اور کوئی قید اس لفظ کے ساتھ پانچ ہونے کی نہیں لگائی ہے۔ اسی طرح اس لفظ کا اطلاق اس لڑکی پر بھی

فرمایا ہے جو ابھی پیدا ہوئی ہو۔ اور یہی مذہب داؤد علیہ الرحمۃ کا ہے۔ پس بعض امام وہ ہیں جنہوں نے حکم نقض وضو کا مدار حصول شہوت پر قرار دیا ہے اور بعض ایسے ہیں جنہوں نے محض عمل شہوت کی رعایت کی ہے۔ اگرچہ شہوت کا

وجود نہ ہوا ہو۔

اور جو شخص آیت مذکورہ میں لمس نساء سے مراد جماع لیتا ہے۔ نہ ہاتھ سے چھوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ سے چھونا ایک معمولی سی بات ہے جس کی لذت انسان کو خدا تعالیٰ سے اغلب یہ ہے کہ غائب نہیں کر سکتی۔ برخلاف جماع کے۔ کیونکہ جماع کرنے والے کا قلب خدا تعالیٰ کے سامنے حاضر رہنا دشوار امر ہے۔ بلکہ ہم دعویٰ سے کہتے ہیں کہ وہ شخص اس کی مراقبہ اور حضوری سے بالکل غائب ہو جائے گا اور ہوتا ہے اور غائب ہو جانا اکابر اولیاء اللہ کے نزدیک بالاتفاق موجب حدت ہے۔ اور چونکہ جماع کی لذت جماع کرنے والے کے بدن کے کسی خاص حصہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی۔ بلکہ تمام بدن میں سرایت کر جاتی ہے۔ اس لئے مکلف کو غسل میں تمام بدن کے دھونے کا حکم دیا گیا۔ تاکہ اس کے بدن کے وہ اعضاء جو لذت کے سرایت کر جانے کی وجہ سے مردہ ہو گئے ہیں۔ پانی کے نلکے سے زندہ ہو جائیں کیونکہ وہ لذت تمام بدن کو حاصل ہوئی ہے۔ کیونکہ مٹی اگر چہ فی نفسہ خون کی فرع ہے۔ لیکن یہ فرع اپنی اصل سے زیادہ قوی ہے اور ظاہر انہی سمجھ میں آتا ہے کہ پیشاب اور پاخانہ اور خون مٹی سے زیادہ ناپاک ہیں۔ کیونکہ مٹی کے اندر علت غسل کی اس کی ثبوت کا اعضاء میں سرایت کر جاتا ہے جو حق تعالیٰ کی حضوری سے غائب ہو جانے کا باعث ہے۔ نہ اس کی رنگت اور بو کا برا ہونا۔ اور جو شخص آیت میں لمس سے مراد جماع لیتا ہے۔ اس کی تائید خدا تعالیٰ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے

وان طلفت مومن من قبل ان لمسوهن

یعنی اگر طلاق دے دو تم ان عورتوں کو پہلے اس سے کہ محبت کر دو تم ان سے

کیونکہ اس آیت میں لمس سے مراد جماع ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس قول مذکور کا قائل اس وجہ سے اس کا قائل ہوا ہو کہ اس نے لغت عرب میں لمس اور مس دونوں کے ایک معنی پائے۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ یہ قول عام لوگوں کے ساتھ مخصوص کیا جائے۔ برخلاف اکابر کے۔ کیونکہ بڑے بڑے اولیاء اللہ اور علماء و صلحاء کا مقام اس کو مقتضی ہے کہ وہ عورتوں کے چھونے سے بھی پرہیز کریں۔ اگرچہ ثبوت نہ ہو۔ یہاں تک کہ ان کو ہال اور ناخن اور دانت کے چھونے سے بھی اجتناب کرنا چاہئے۔ جیسا کہ وہ ادب کے گوشت کو کھا کر نماز سے اس وقت تک پرہیز کرتے ہیں جب تک جدید طہارت نہ کر لیں۔ کیونکہ اس اونٹ کی پشت پر شیاطین سوار ہوتے ہیں۔ جیسا کہ وارد ہوا ہے۔ نہ اس لئے کہ وہ گوشت ہے۔ کیونکہ تمام حیوانات کے گوشت گوشت ہونے میں برابر ہیں پس اس کو سمجھ لو۔ کیونکہ یہ نہیں ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک جو شخص نماز پڑھتے ہوئے نمازیوں کی کسی حالت پر سو جائے تو اس کا وضو اس سے نہ ٹوٹے گا۔ اگرچہ دیر تک سوتا رہے۔ ہاں اگر سوتے میں گر پڑے تو ٹوٹ جائے گا۔ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ کی حالت میں سو جانا وضو کو توڑ دیتا ہے اگرچہ دیر تک سوئے۔ اور قیام اور قعود کی حالت میں سو جانا نہیں توڑتا۔

اسی طرح امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ اگر اس طرح سو جائے کہ اپنی مقعد کو کسی جگہ ٹیکے ہوئے ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ اگرچہ دیر تک سوتا رہے۔ ورنہ ٹوٹ جائے گا۔ علیٰ ہذا القیاس امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول بھی اس کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں دیر تک سوتا رہے تو اس پر جدید وضو لازم ہے۔ ورنہ نہیں۔ پس پہلا قول مخلف ہے اور دوسرا جو اس کا مقابل ہے مفصل ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ نماز کی حالت میں سونے والا قریب قریب ایسا ہے کہ جیسے جاگنے والا۔ اس لئے کہ اس کا دل خدا تعالیٰ کی درگاہ سے متعلق ہے اور اسوردنیوی میں انہماک کم ہے اور یہی حکم ہے اس شخص کا جو اپنی مقعد کو کسی جگہ ٹیک کر سو جائے۔ کیونکہ اس شخص کا دل بھی سونے کے اندر مستغرق نہیں۔ برخلاف اس شخص کے جو اپنی مقعد کو بغیر زمین پر کسی جگہ ٹیکے سو جائے۔ اسی لئے شیوخ طریقت کا ارشاد ہے کہ جو شخص اپنی نیند کو خفیف کرنا چاہے۔ اس کو چاہئے کہ اپنے سر کے نیچے ایک اونچا سا تکیہ رکھے اور اپنی دائیں جانب پر سو جائے۔ کیونکہ اس حالت میں نیند خفیف ہو جائے گی۔ اور جو شخص کہتا ہے کہ نیند وضو کو توڑ دیتی ہے۔ اگرچہ اپنی مقعد کو کسی جگہ ٹیک بھی دیا ہو۔ اگر یہ اس سے صحیح ثابت ہو جائے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نوم ایک درمیان امر ہے۔ نہ بالکل جاگنا ہی ہے۔ نہ بالکل مرجانا۔ بلکہ من و جد اس سے مشابہ ہے اور من و جد اس سے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو وارد ہوئی ہے کہ نیند موت کے مشابہ ہے۔ پس گویا نیند کو ناقض وضو کہنا امر احتیاطی ہے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جو شخص بہتے خون کے بدن سے نکلنے کو اور قہقہہ مار کر ہنسنے کو اور اس طرح سو جانے کو کہ اپنی مقعد کو ٹیکے ہوئے ہو اور اس بغل کے چھو لینے کو جس میں بدبودار پسینہ ہو۔ اسی طرح برص کے مریض کے چھو لینے کو یا کافر اور صلیب کے چھو لینے کو یا اور کسی ایسی شے کے چھو لینے کو جس کے بارے میں اخبار اور آثار وارد ہوں اور اس کی پیدائش کھانے اور پینے سے ہوتا قبض وضو کہتا ہے اس کی علت عمل بالا احتیاط ہے۔

نیز یہ بات ہے کہ سب مذکورہ امور انسان سے اسی وقت وقوع میں آتے ہیں کہ جب قلب خدا کے مراقبہ سے غافل ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر بندہ کا اپنے پروردگار سے مراقبہ کا وجود ہو تو ضرور اپنے نفس کو ہر اس چیز کے چھونے سے بچائے گا جو نجس ہے۔ چاہے اس کا نجس ہونا امر محسوس ہو یا امر معنوی بغرض تعظیم درگاہ رب العزت۔ تو جب یہ سارے امور ایسے ظہرے جن کے مرتکب کیلئے خدا عزوجل سے غافل ہونا امر لازمی ہے تو اس لئے بعض علماء نے ان کو ناقض وضو قرار دیا۔ شیخ مذکور فرماتے ہیں کہ اور تمام وضو کی توڑنے والی اشیاء کھانے سے پیدا ہوتی ہیں اور کوئی ناقض وضو ایسا نہیں ہے کہ جس کی پیدائش کھانے سے نہ ہو۔ کیونکہ جو شخص کھائے گا نہیں۔ وہ سوئے گا بھی نہیں اور نہ اس کے اندر جاری خون ہوگا اور نہ نماز میں قہقہہ سے ہنسنے کا اور نہ منہ بھر کرتے کرے گا اور نہ اس کی بغل سے بدبودار پسینہ نکلے گا اور نہ اس کو برص کا مرض پیدا ہوگا اور نہ جذام کا اور اپنے پروردگار کی کوئی معصیت بھی نہ

کرے گا۔ بھلا کفر اور شرک تو بڑی چیزیں ہیں۔ بلکہ وہ شخص مانند فرشتوں کے ہوگا۔

اور جو کافر کے چھو لینے کو ناقض وضو کہتے ہیں ان کی علت یہ ہے کہ کافر خدا تعالیٰ کے غیض و غضب کا محل ہے۔ پس مؤمن کو خود اس سے احتیاط لازم ہے۔ اس طرح کے اگر اس کو چھو لے تو جدید طہارت کر لے۔ تاکہ غضب ربانی کے موقعہ سے روگردانی پائی جائے۔ پس یہ اسی کی مثل ہے جو وضو کے متعلق گذر چکا کہ بعض علمائے کرام اس اونٹ کا گوشت کھا کر جدید وضو کرتے ہیں جو کائنات کی غرض سے مونا کیا گیا ہو۔ کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ ان کی پشتیں شیطان کا ٹھکانا ہوتی ہیں۔ نہ نفس گوشت ہونے کی وجہ سے۔ اور جس طرح حدیث میں وارد ہے اس پانی سے وضو مت کرو جس پر خدا تعالیٰ کا غصہ نازل ہو چکا ہو۔ جیسے قوم لوط علیہ السلام کے پانی اور جس طرح حدیث میں درندوں اور تیندوے کی کھال پر سوار ہونے سے ممانعت ثابت ہے۔

(مترجم یہ کہتا ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان سب کی کھالیں مرجانے کے بعد نکالی جاتی ہیں اور بعضوں نے کہا ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ درندوں کی کھالوں پر سوار ہونا عجیب لوگوں کی وضع ہے تو ان کی مشابہت سے منع فرمایا۔ بعض نے ممانعت کی علت یہ بیان کی ہے کہ ان پر چڑھنے سے تکبر اور غرور پیدا ہوتا ہے)

اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان پر سوار ہونے سے دل سخت ہوتا ہے۔ جیسا کہ عنقریب اس کا بیان باب اللباس میں آجائے گا۔

علیٰ ہذا القیاس اگر ہم نہ کھاتے نہ پیتے تو ہم کو عورتوں کے ہاتھ لگانے اور ان سے جماع کرنے کی خواہش نہ ہوتی اور نہ ہم میں سے کسی کی منی نکلتی اور نہ ہم میں سے کوئی بیجمن ہوتا اور نہ اس پر بیہوشی طاری ہوتی اور نہ ہم کسی کی غیبت یا غفلت کرتے اور نہ کوئی کافر صلیب کی عبادت کرتا۔ کیونکہ یہ سب چیزیں کھانے کے بعد حجاب پیدا ہونے کی وجہ سے وقوع میں آتی ہیں اور اصل اس کی سردار حضرت آدم علیہ السلام کا درجہ گندم کے پھل کا کھالینا ہے۔ کیونکہ یہ واقعہ چونکہ اس صورت کا بیان تھا جس کا وقوع ان کی اولاد سے بائیں وجہ ہوا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ سے اس حجاب میں پڑ گئے ہیں جس کا سبب محض کھانا ہے۔ اس لئے ان کو حکم کیا گیا کہ وہ لوگ ہر اس شے سے جو کھانے سے پیدا ہوتی ہے۔ اس طراعتاب کریں کہ اس شے کے ہونے سے خدا تعالیٰ سے غفلت اور حجاب لازم رہتا ہے اور یہی وجہ ہے جو علماء نے اس نماز کو باطل قرار دیا ہے۔ جس میں نمازی کھانی لے۔ کیونکہ یہ بات محال ہے کہ کھاتے وقت نماز کے اندر بندہ کو پروردگار سے کمال سرگوشی کا جذبہ ملے اور اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو کھانے کی لذت بندہ کو مناجات پروردگار پر پوری توجہ سے مانع ہے۔ کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک آن میں دونوں لذتیں جمع ہو سکیں اور اس وقت خدا تعالیٰ کے ساتھ ادب کا بھی پورا لحاظ رہے۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل خاتمہ میں آجائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

یہ ہے کہ ہر اس چیز سے وضو لازم ہے جس کو آگ نے جھوا ہو۔ جس طرح کھانا پکایا ہوا آٹھواں مسئلہ: اور روٹی۔ چنانچہ چاروں اماموں کا اتفاق ہے کہ اس سے وضو نہیں لوٹا اور حضرت ابن عمر

اور حضرت ابو ہریرہ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کا قول یہ ہے کہ اس کے کھانے سے جدید وضو لازم ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ آگ خدا تعالیٰ کے غضب کا مظہر ہے۔ کیونکہ قیامت کے دن خدا تعالیٰ گنہگاروں میں سے جس کو چاہے گا آگ سے عذاب دے گا۔ لہذا یہ ہرگز مناسب نہیں کہ بندہ اس چیز کو کھ کر جس کو آگ نے چھوا ہو۔ خدا تعالیٰ کے سامنے بغیر جدید کا مل طہارت کئے کھڑا ہو جائے۔

اور پہلے قول کی وجہ علت مذکورہ کا اکثر لوگوں پر مخفی ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے جو ان چیزوں کے کھالینے سے وضو کا لازم ہونا ان اکابر علماء کے ساتھ مخصوص ہے جو علت مذکورہ کو سمجھتے ہیں۔ برخلاف معمولی درجہ کے لوگوں کے۔ کیونکہ ان کو اس کے کھالینے سے جدید وضو لازم نہیں۔ اور یہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے امت مرحومہ پر انتہا درجہ کی توسیع ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک جس شخص کو طہارت کر لینے کا یقین ہو اور حدیث میں **نواں مسئلہ:** شک ہو تو وہ یقین پر عمل کر لے۔ مگر ظاہر مذہب امام مالک رضی اللہ عنہ کا یہ ہے کہ وہ شخص اس حدیث کو ترجیح دے اور وضو جدید کرے۔

اور امام حسن کا قول ہے کہ اگر نماز کی حالت میں حدیث کے اندر شک ہو تو نماز میں یقین ہی پر عمل کر لے اور اگر نماز سے باہر شک ہو تو شک کے مقتضاً کو پورا کر لے یعنی یہ خیال کرے کہ وہ حدیث ہو گیا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اکابر علماء اور صلحاء کو تو یقین پر عمل کرنا مناسب ہے نہ شک پر۔ اگرچہ یہ شک اور یقین فقہاء کی ہی اصطلاح ہو۔ کیونکہ خدا تعالیٰ نے ان لوگوں کی خدمت کی ہے جو غلن کی پیروی کرتے ہیں ہاں اگر ایسے وقت میں غلن کی کرنی پڑ جائے کہ کسی وجہ سے یقین پر عمل کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اس وقت مباح ہے۔

یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک بے وضو آدمی کو قرآن مجید چھونا حرام ہے۔ حالانکہ **دسواں مسئلہ:** امام داؤد وغیرہ اس کو جائز کہتے ہیں اسی طرح چاروں اماموں کا قول ہے کہ بے وضو آدمی اگر قرآن مجید غلاف کے ساتھ یا کسی اور چیز کے ساتھ مثلاً کوئی لٹکانی کی شے اس میں اسے پکڑ کر اٹھائے تو درست ہے۔ مگر امام شافعی کے نزدیک یہ بھی درست نہیں اور جس طرح امام شافعی کے نزدیک یہ درست ہے کہ قرآن مجید کو اسباب کے اندر یا تعمیر اور دیناروں کے اندر اٹھانا جائز ہے۔ علی ہذا القیاس ان کے نزدیک قرآن مجید کے ورق کو لکڑی سے کوٹھا درست ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور داؤد وغیرہ کے قول میں تخفیف ہے۔ اور پہلا قول خلاف اور لٹکانے کی شے کے بارے میں مخفف ہے اور اس کا مقابل قول مشدد ہے۔ غرض دونوں مسکوں میں میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔ اور پہلے قول کی علت چھونے کے حکم میں تعظیم کے اندر مبالغہ کرنا ہے اور خدا تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرنا:

لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمَطْهُرُونَ

نہ چھوئے اس کو سوائے پاک لوگوں کے

اور دوسرے قول کی چھوئے کے حکم میں علت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا کلام ان نقوش میں سرایت کئے ہوئے نہیں جو ورق میں لکھے ہیں۔ بلکہ وہ نقوش اس کے کلام کی جلوہ گاہ ہیں۔ اس کی نظیر ایسی ہے۔ جیسے ستاروں کا پانی میں عکس ہوتا ہے۔ یا آدمی کی صورت آئینہ میں منعکس ہو جاتی ہے تو وہ صورت جو آئینہ میں نظر آتی ہے نہ حقیقت وہ دیکھنے والا ہوتا ہے اور نہ اس کا غیر۔ اور اس مقام پر بہت سے مجید ہیں جن کو عبارت متحمل نہیں ہو سکتی۔

اور پہلے قول کی علت قرآن شریف کو لٹکانے کی شی کے ساتھ اٹھانے کے حکم میں یہ ہے کہ اس طرح اٹھانے میں قرآن شریف کو چھونا نہ پڑا۔ بلکہ چھو اتوا ہی شی کو ہے۔ پس اس کی مثال ایسی ہے جیسا قرآن شریف کا ورق لکڑی سے کوٹ دیا کیونکہ ہر حالت میں قرآن شریف کی عظمت ملحوظ رہنی چاہئے۔

اور دوسرے قول کی علت تعظیم میں مبالغہ کرنا ہے نیز یہ بات ہے کہ اس طرح اٹھانے والا شخص درحقیقت ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص قرآن شریف کو اس کی علامت سے اٹھائے۔ پس ہر مذہب کے واسطے ایک علت ضرور ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ تقویٰ کا انقسام اکابر اور اصغر کے مختلف مقامات کے لحاظ سے ہوتا ہے (مطلب یہ ہے کہ بڑے لوگوں کو احتیاط تقویٰ پر عمل کرنا چاہئے اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کو معمولی درجہ کے تقویٰ پر)

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی منجملہ مشہور روایتوں کے ایک روایت یہ ہے کہ جنگل میں قضاے حاجت کے وقت قبلہ رخ ہو کر بیٹھنا یا اس کو

پشت کر کے بیٹھنا حرام ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جنگل اور آبادی دونوں جگہ قبلہ رخ ہو کر بیٹھنا یا پشت کر کے بیٹھنا حرام ہے۔ حالانکہ امام دو درجہ رحمتہ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ دونوں جگہ قبلہ کی طرف منہ کر کے بیٹھنا یا اس کی طرف پشت کر کے بیٹھنا حرام ہے پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ جس شخص نے اس جہت کو جس طرف نماز میں خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے۔ اپنے پیشاب یا پاخانہ کی جہت قرار دیا اس نے بڑی بے ادبی کی۔ اسی لئے شارع نے ان دونوں جہتوں میں یہ فرما کر مفاہیرت فرمادی کہ

وَلَكِنْ ضَرُّوْا اَوْ غُوبُوا

یعنی پورب یا بچھم کی طرف نہ کرو

(مترجم کہتا ہے کہ یہ حکم باشندگان مدنیہ کے لئے ہے۔ جن کا قبلہ دکن کی طرف ہے۔ پورب یا بچھم کی طرف نہیں ہے۔ اسی طرح ان شہر والوں کے لئے بھی جن کا قبلہ ان دونوں جانب نہیں ہے بلکہ دکن یا اتر ہے لیکن جس اہل ملک کا قبلہ پورب یا بچھم ہو جیسے ہندوستان اور جدہ والوں کا ان کو دکن یا اتر کی طرف قضاے حاجت کے وقت منہ کرنا چاہئے) اور یہ حکم ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو اللہ جل مجدہ کی جناب میں انتہا و درجہ کی تعظیم بجالاتے ہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ علت اکثر لوگوں سے مخفی رہی ہے۔ لہذا وہ قول اولیٰ طبقہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہونا چاہئے کیونکہ یہ لوگ تقطیع خداوندی کا اس قدر لحاظ نہیں رکھ سکتے۔ جس قدر اکابر علماء و صلحاء رکھتے ہیں۔ پس ہر مقام کے واسطے علیحدہ علیحدہ نوگ مقرر ہیں اس کو خوب سمجھو۔

یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک استنجاء واجب ہے۔ لیکن امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ رضی اللہ عنہما سے یہ منقول ہے کہ اگر بغیر استنجاء کئے کسی نے نماز پڑھ لی تو وہ صحیح ہو گئی اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے صراحۃً بھی فرمایا ہے کہ استنجاء کرنا سنت ہے اور امام مالکؒ رضی اللہ عنہ کی بھی ایک روایت میں اسی طرح ہے پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ نجاست سے بچنے میں مبالغہ سے کام لینا چاہئے (اور استنجاء کے واجب کہنے میں مبالغہ ہو گیا) اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ چونکہ ان دونوں مقاموں سے نجاست بکثرت جھٹکتی رہتی ہے۔ اس لئے تخفیف مناسب ہوئی اس طرح کہ استنجاء کو مستحب کہہ دیا گیا اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ رضی اللہ عنہ نے ان دونوں مقاموں کے سوا دوسرے اعضاء پر نجاست لگ جانے کے وقت اس کے دھونے کو واجب کہا ہے بشرطیکہ وہ درہم شرعی کی جس کو درہم بظنی بھی بولتے ہیں مقدار کو پہنچ جائے۔

(مترجم کہتا ہے کہ اس کو درہم بظنی اس مناسبت سے کہتے ہیں کہ جس نے اس کا سکہ پہلی دفعہ بنایا تھا وہ عجمی تھا اور اس کو راس المخل کہتے تھے) کیونکہ استنجاء کے مقام پر عاداتاً اتنی ہی مقدار کی نجاست لگ جاتی ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ رضی اللہ عنہما کے نزدیک تین پتھروں سے استنجاء کرنا واجب ہے۔ اگرچہ ان سے کم میں بھی صفائی حاصل ہو سکے۔ برخلاف امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ رضی اللہ عنہما کے کہ ان کے نزدیک ایک سے بھی جائز ہے بشرطیکہ صفائی حاصل ہو جائے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ شارع کے فرمان پر بھی عمل ہو جائے گا اور نجاست سے بچاؤ اور صفائی اور پاکیزگی بھی خوب ہو جائے گی۔

اور دوسرے قول کی علت حدیث کے اندر (مثلاً) تین کے لفظ کو غالب پر محمول کرنا ہے (یعنی چونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اس مقام کی صفائی تین ہی سے ہوتی ہے اس لئے تین کا لفظ لایا گیا) ورنہ جب ایک ہی مرتبہ کے پونچھنے سے صفائی حاصل ہو جائے تو پھر دوسرے اور تیسرے پتھر سے پونچھنے کے کیا معنی۔ کیونکہ وہاں کوئی بھی ایسی چیز نہیں رہی جس کو پونچھا جائے نیز تین کا عدد مقرر نہ کرنے میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اس صورت میں طاق عدد کی تقطیع پائی جاتی ہے (اور اس کی تقطیع ہونی چاہئے) اس لئے کہ وہ عدد خدا کا پسندیدہ ہونے کی وجہ سے صاحب شرف ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ

اللہ وتر ویحب الوتر

اللہ طاق ہے اور طاق کو پسند کرتا ہے۔

اب تم یہ کہو گے کہ پھر اس سے تو لازم آتا ہے کہ ایک کے سوا دوسرے عدد سے استنباء درست ہی نہ ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ تین سے کم پتھر عادتاً صفائی کے لئے کافی نہ تھے۔ اس لئے شارع نے نجاست کے دور کرنے کو اس امر پر مقدم کیا جو عرف میں ادب سمجھ جاتا ہے (مطلب یہ ہے کہ طاق عدد کا خیال نہیں کیا گیا۔ بلکہ نجاست کے دور ہو جانے کا خیال کیا گیا اسی لئے حدیث میں لفظ ثلاثہ کا وارد ہوا۔

دوسری بات یہ ہے کہ استنباء کرنے کا وقت کچھ ایسا ہے کہ اس وقت غفلت کے غلبہ کی وجہ سے بندہ کے قلب پر طاق ہونے کا خطرہ بھی نہیں گذرتا۔ پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک ہڈی اور گوبر سے استنباء کرنا کافی ہے۔ **چودھواں مسئلہ:** نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک کافی ہو جاتا ہے۔ اگرچہ کمرہ ہوتا ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے ان دونوں چیزوں سے استنباء کرنے کو منع فرمایا ہے اور منع فرمانا اس بات کو مقتضی ہے کہ اگر ان دونوں چیزوں سے استنباء کیا جائے گا تو وہ قاسد ہوگا۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ وہ نمی (یعنی ان دونوں چیزوں کے ساتھ استنباء کرنے کو آپ کا منع فرماتا) تنزیہی ہے۔

پس پہلا قول اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا جمہور نے درجہ کے لوگوں کے ساتھ۔ کیونکہ منع فرمانے کی یہ علت کہ ہڈی تمہارے بھائی جنات کا رزق ہے۔ بہت سے لوگوں پر مخفی ہے۔ رسی گوبر سے منع فرمانے کی علت۔ سو وہ یہ ہے کہ پتھر سے مقصود تہیست کا خفیف اور ہلکا کر دینا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔



باب وضو کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اس پر تمام اماموں کا اتفاق ہے کہ وضو کرنے والا اگر صرف دل سے نیت کر لے اور زبان سے کوئی لفظ نہ کہے تو وضو ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے عکس کے (یعنی صرف زبان سے کہے اور دل سے اس کا قصد نہ ہو تو اس صورت میں اتفاق نہیں) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ طہارت شروع کرنے سے پہلے دونوں ہاتھوں کا دھونا مستحب ہے واجب نہیں۔ البتہ صرف امام احمد رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف منقول ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ گھنی داڑھی میں وضو کرتے وقت خلال کرنا سنت ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دونوں کہنیاں دونوں ہاتھوں میں داخل ہیں وضو کے اندر۔ البتہ صرف امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا خلاف ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بجائے سر کے سر کے دونوں کا مسح کر لینا کافی نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وضو کرنے والے کو اٹھتیار ہے کہ اس وضو سے جس قدر چاہے نمازیں پڑھ لے۔ جب تک کہ وہ وضو نہ ٹوٹے۔ البتہ اس میں صرف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک وضو سے صرف پانچ نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں (اس سے زیادہ نہیں) اور عبید بن عمیر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ایک وضو سے فرض تو صرف ایک ہی ادا کر سکتے ہیں اور الفل جس قدر چاہیں ادا کر سکتے ہیں اور یہ آیت جہت میں پیش کی ہے کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا الْوُجُوهُ
(ترجمہ) اے ایمان والو جب نماز کا ارادہ کرو تو دھو اپنے منہ کو (آخر تک)
یہاں تک کہ وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں مجمع علیہا مجھے ملے۔

مسائل اختلافیہ

اور وہ مسائل جن کے اندر علماء کا اختلاف ہے ان میں سے اکثر علماء کا ایک قول یہ ہے کہ پہلا مسئلہ: طہارت صحیح نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ پس ان کے نزدیک ہر طہارت میں خواہ وہ حدیث اکبر سے ہو یا حدیث اصغر سے نیت شرط ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ نہ وضو نیت کا محتاج ہے اور نہ غسل کے لئے اس کی ضرورت ہے۔ برخلاف تیمم کے کہ اس کے اندر نیت شرط ہے

پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔
اور پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ:

انما الاعمال بالنیات

ترجمہ: سو اس کے نہیں کہ اعمال نیتوں ہی کے ساتھ ہوتے ہیں

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کے تمام فروع اسلام کی نیت میں آچکے۔ پھر ہر ایک کے لئے علیحدہ نیت کرنے کی ضرورت نہیں اور یہی قول حضرت ابن عباس اور ابوسلیمان درانی رضی اللہ عنہما کا ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ اسلام کی کوئی فرع نیت کی محتاج نہیں رہی جبکہ صاحب اس کا اپنے قصد سے اسلام میں داخل ہو گیا۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے جو تیمم کو مستثنیٰ کر دیا ہے کہ اس کے اندر نیت کی ضرورت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مٹی کی روحانیت کمزور ہے لہذا وہ بدن کا وہ ضعف دور نہیں کر سکتی جو ارتکاب معاصی اور غافل ہو جانے کی وجہ سے اس میں پیدا ہو گیا ہے یہی وجہ ہے جو اس کے قوی کرنے کے لئے نیت کی حاجت ہے۔ جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آ جائے گا انشاء اللہ۔ برخلاف پانی کے کیونکہ اس کی روحانیت کمزور نہیں ہے بلکہ قوی ہے اس لئے اس کے اندر اس کی قدرت ہے کہ وہ جس جگہ گرے گا اس کو زندہ کر دے گا اگر چہ ارادہ کرنے والے کا ارادہ نہ پایا جاتا ہو۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ حقیقت نیت کی یہ ہے کہ مکلف کسی کام کے کرنے کا پختہ ارادہ کر لے۔ اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اس فعل کی فعلیت بھی ساتھ ہی شروع ہو جاتی ہے اور جو کہتا ہے کہ مکلف کسی عبادت کو بدوں نیت کے بھی بجالا سکتا ہے اس نے تحقیق نظر سے کام نہیں لیا کیونکہ تو جب کسی خفی سے کہ جب وہ طہارت حاصل کرتا ہو در یافت کرے کہ یہ کیا کر رہے ہو تو وہ ضرور جواب دے گا کہ میں طہارت کر رہا ہوں اور جو یہ بھی نہ جانے گا کہ میں کیا کر رہا ہوں تو وہ مکلف ہی نہیں۔ پھر فرمایا کہ شاید امام صاحبؒ سے عدم فرضیت نیت کا نقل کرنے والا ان کی اصطلاح سے ناواقف ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض وہ ہے جس کا مامور بہ ہونا قرآن شریف میں یا تصریح موجود ہو یا حدیث متواتر اور اجماع سے ثابت ہو۔ اور غیر فرض وہ ہے جو کسی ایسی حدیث سے ثابت ہو جس کا حکم متواتر نہیں۔ پھر اگر غیر فرض کی تقسیم واجب اور مستحب کی طرف کی جائے۔ جیسے عقد کرنا اور استنجا کرنا اور ناخن کترنا۔ کیونکہ یہ سب چیزیں حدیث سے ثابت ہیں۔ پس حدیث میں بعض احکام وہ ہیں جو واجب ہیں اور بعض وہ جو مستحب ہیں۔ حاصل یہ نکلا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا نیت کی فرضیت سے منکر ہونا انکار و جوب کو مستلزم نہیں ہے۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ علانے سلف کی اصطلاح ہے کہ وہ حرام کو لفظ کراہت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ سفیان ثوری نے دودھ سے وضو کرنے کو مکروہ کہا ہے تو مراد یہ ہوتی ہے کہ دودھ سے وضو کرنا ممنوع قرار دیا ہے یعنی دودھ سے وضو صحیح نہیں ہے پس سمجھ لو اور اعتراض کرنے سے قبل ائمہ کی اصطلاح سے واقفیت پیدا کر لو۔ کیونکہ وہ حضرات خدا تعالیٰ کے ساتھ بہت ادب سے پیش آتے ہیں اور وجہ اسلی یہ ہے کہ اس قول:

ما جاء في القرآن
جو کچھ قرآن کریم میں آیا ہے

اور اس لفظ

ما جاء في السنة
جو کچھ حدیث شریف میں آیا ہے

میں بہت فرق ہے۔ اگرچہ یہ بات ضرور ہے کہ حدیث شریف کا مرجع اور حاصل بھی قرآن کریم کی ہی طرف لوٹتا ہے۔ اس وجہ سے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے کچھ نہیں بولتے۔ بلکہ جو کچھ فرماتے ہیں وہ وحی ہی ہوتی ہے خدا کی طرف سے وحی کی گئی۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ علماء نے انبیاء کے لئے دعا کرنے کے واسطے صلوٰۃ کا لفظ مخصوص کیا ہے نہ رحمت کا۔ اگرچہ خدا تعالیٰ کی طرف سے (صلوٰۃ) بھی رحمت ہے اور اس میں فائدہ اولیاء کو انبیاء سے ممتاز کرنے ہے۔

پس ولی کے لئے رحمہ اللہ بولا جاتا ہے اور یا رضی اللہ عنہ اور نہیں بولا جاتا صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے جگہ جہاں اولیاء کو انبیاء کے تابع کر دیا جائے۔ جیسا کہ فقہ وغیرہ کی کتابوں میں ثابت ہے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بہ نسبت دوسرے اماموں کی خدا تعالیٰ کے ساتھ زیادہ مؤدب تھے اور اسی وجہ سے نیت کو فرض نہیں کہا اور وتر کو واجب قرار دیا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں حدیث سے ثابت ہوئی ہیں۔ نہ خدا تعالیٰ کی کتاب سے۔ پس غرض اس سے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدا تعالیٰ کے فرض کردہ اور خدا تعالیٰ کے رسول ﷺ کے واجب کردہ میں فرق اور تمیز ظاہر کرتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ان دونوں چیزوں میں صرف لفظی ہی فرق نہیں ہے۔ بلکہ معنوی بھی ہے۔ کیونکہ جس شے کو خدا تعالیٰ نے فرض ٹھہرایا ہو وہ بہ نسبت اس کے زیادہ سخت ہوگی جس کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے فرض قرار دیا ہو۔ خدا تعالیٰ کے اپنے رسول کو اس بات کا اختیار دینے کے وقت کہ آپ جس شے کو چاہیں واجب کریں جس کو چاہیں نہ کریں۔ اور اس تقریر کو شیخ مذکور نے بہت طول دیا۔ اس کے بعد فرمایا کہ ایک متدین آدمی کو مناسب ہے کہ کوئی مکمل بغیر نیت کے نہ کرے۔ خواہ وہ مکمل ان اعمال میں سے ہو۔ جو سناٹا اور ذرائع ہیں۔ اور خواہ ان میں سے جو مقاصد اور مطالب ہیں۔ اس حیثیت سے کہ شریعت میں ان کا امر کیا گیا ہے۔ اگرچہ ہمارے امام نے ان کے وجوب کا قول نہ کیا ہو۔ کیونکہ وہ ہر حالت میں سنت ہے اور اسی سے مجتہد کا اجتہاد اس کے واجب ہونے کی طرف اٹھا ہے۔

اگر تم کہو کہ اس کی وجہ کیا ہے کہ بعض نے حدیث اصغر کے دور کرنے اور حدیث اکبر کے دور کرنے دونوں کی نیت کو واجب کہا ہے جس وقت کہ دونوں حدیث مکلف پر اکٹھے ہو جاویں تو جواب یہ ہے کہ ہر حدیث کے اندر اصل یہی ہے کہ اس کے دور کرنے کی تہا عنیدہ نیت کی جائے۔ کیونکہ کبھی کسی ایسی حکمت کی وجہ سے جو اکثر لوگوں

پر غنی ہوتی ہے شارع کے نزدیک اصغر کا اکبر میں داخل ہونا صحیح نہیں ہوتا۔ اور وضو کے اندر نیت کرنے میں جو علماء کے مذاہب پر اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ان کی پوری تفصیل معنی اور عبارت دونوں حیثیت سے (الاجوبہ عن الالتمہ) میں موجود ہے اس کو دیکھ سکتے ہو۔

یہ ہے کہ اکثر اماموں کے نزدیک نیت کے الفاظ زبان سے ادا کرنا عبادت کے قائل ہونے کا سبب ہے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ نیت کے الفاظ زبان سے ادا کرنا مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مثل شدہ کی ہے اور دوسرے میں تخفیف پائی جاتی ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اکثر لوگوں کی حانت کی رعایت کی گئی۔ کیونکہ اکثر لوگ خدا تعالیٰ کی تعظیم اور اس کی ہیبت میں اس درجہ کو پہنچے ہوئے نہیں ہیں کہ اس ہیبت کی وجہ سے یوں نہ کہیں۔ یا جس وقت وہ کسی حکم کی بجا آوری کی طرف متوجہ ہوں تو ان پر زبان سے بولنا بارگزرے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ اس میں ان حضرات اکابر کے حال کی رعایت کی گئی ہے جن کے قلوب میں خدا کی عظمت ایسی مستحکم ہو چکی ہے کہ اس کے سامنے نیت کے الفاظ زبان سے ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتی۔ مگر اسی وقت کہ جب ذات خداوندی ہی خود ان کو اس کا حکم فرماوے اور ہمارے نزدیک نیت کے الفاظ زبان سے ادا کرنے کا حکم کہیں ثابت نہیں۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ کہتے سنا ہے کہ میں طہارت کی نیت کے الفاظ تو زبان سے ادا کر سکتا ہوں۔ لیکن نماز کی نیت کے الفاظ زبان سے ادا کرنے پر قادر نہیں ہوں۔ کیونکہ طہارت تو صرف طریق نماز کی کتنی ہے۔ خدا تعالیٰ کی مناجات کے مقام سے بہت دور ہے اور مقاصد و وسائل میں بہت فرق ہوتا ہے۔ پس جان لو اس کو۔ کیونکہ یہ بہت نفس مضمون ہے اور عنقریب اس مقام پر جہاں مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں قرأت جبری پڑھنے کی علت اور حکمت بیان کی جائے گی۔ یہ بات آجائگی کہ خدا تعالیٰ کی خصوصیات میں سے یہ امر ہے کہ بندہ جس قدر اس کے سامنے کھڑے ہونے میں دیر لگائے گا اسی قدر اس کی ہیبت اور عظمت اس کے دل پر بڑھتی جائے گی۔ برخلاف دنیا کے بادشاہوں کے اور یہی وجہ ہے جو ان فرض نمازوں میں جن کے اندر قرأت آواز سے پڑھی جاتی ہے۔ پہلی دونوں رکعتوں کے سوا باقی رکعات میں آہستہ قرأت پڑھنا مستحب ہے اور اللہ سبحانہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں وضو میں بسم تیسرا مسئلہ: اللہ شریف پڑھنا مستحب ہے۔ حالانکہ امام داؤد کا قول اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ بسم اللہ شریف پڑھنا واجب ہے کہ اس کے بغیر وضو نہیں ہوتا۔ خواہ بھول سے چھوٹ جائے یا قصد اچھوڑ دے وضو نہ ہوگا۔ اسی طرح امام اسحاق کا قول یہ ہے کہ اگر بھول گئی تو وضو ہو یا در نہ نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔

اور پہلا قول ان لوگوں کے حال پر محمول ہے۔ جو خدائے عزوجل کی درگاہ سے بہت نزدیک ہیں اور دوسرا قول ان کے سوا دوسرے لوگوں پر۔ اسی وجہ سے خدا تعالیٰ کا ذکر بھی مستحب ہے۔ واجب نہیں۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ ہر وہ شے جس پر خدائے عزوجل کا اسم گرامی نہ لیا جائے وہ حکم میں مردار کے قریب ہے۔ مثلاً طاہرہ نہ ہونے میں۔

اور اس کا قرینہ خدا تعالیٰ کے اس فرمان کے ظاہری معنی ہیں کہ:

وَلَا تَاْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ

یعنی نہ کھاؤ اس شے کو جس پر خدا تعالیٰ کا نام نہ ذکر کیا گیا ہو

برخلاف اہل کتاب کے ذبیحوں کے کیونکہ اس کو شریعت نے مباح کر دیا ہے۔ اٹھلی۔

مطلب یہ ہے کہ آیت مذکورہ اگرچہ اس شے کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ جس کو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔ لیکن اس کے ظاہری معنی اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ جو شیخ نے بیان کئے اور شیخ کے فرمان کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ:

لَا وَضُو لَمِنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ

یعنی نہیں وضو اس شخص کا جس نے اس پر خدا کا نام نہ ذکر کیا ہو

کیونکہ اس حدیث کے ظاہری معنی بعض کے نزدیک یہی ہیں کہ وہ وضو صحیح ہی نہ ہوا۔ اگرچہ بعض نے نفی کمال پر بھی محمول کیا ہے۔ جیسا کہ گذرا۔

یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارت سے قبل دونوں ہاتھوں کا وضو لینا مستحب ہے۔ حالانکہ چوتھا مسئلہ: امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ واجب ہے۔ لیکن اس وقت کے جب رات کے سونے سے جاگے نہ دن کے سونے سے۔ اسی طرح بعض اہل ظاہر کا یہ قول ہے کہ یہ مطلقاً واجب ہے۔ اگرچہ وجوب تعمیدی ہی ہے۔ نجاست کی وجہ سے نہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک اگر اس شخص نے اپنا ہاتھ بغیر وضوئے برتن میں ڈال دیا تو پانی خراب نہ ہوگا۔ البتہ امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پلید ہو جائے گا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا وضو کے اندر مستحب ہے۔ پانچواں مسئلہ: حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے مشہور تر یہ ہے کہ یہ دونوں حدیث اصغر اور حدیث اکبر دونوں میں واجب ہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ اس حدیث کا ظاہر اسی کو مقتضی ہے

تمضمضوا واستنشقوا

کلی کرو اور ناک میں پانی ڈالو

مگر اس شخص کے نزدیک جو اس حدیث کی صحت کا مدعی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امر و وجوب کے لئے ہوتا ہے تا وقتیکہ کوئی شے وجوب کے معنی مراد لینے سے منع نہ ظاہر ہو۔

اور یا اس وجہ سے کہ یہ دونوں امراض میں مستحب تھے۔ لیکن ان کا استحباب اجتہاد مجتہد کے واجب قرار دینے کا سبب بن گیا۔ یعنی مجتہد نے ان کو واجب بنا دیا اور استحباب کی وجہ یہ ہے کہ منہ اور ناک ان دونوں کے اندر کا حصہ جنس باطن سے ہے اور طہارت کی مشروعیت صرف بدن کے ظاہری حصہ کے لئے ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ان دونوں عضووں کے اندر کوئی حصے کے درپے ہونا ایک امر استحبابی ہے۔

اور وجوب کی وجہ یہ ہے کہ منہ زبان اور طعام کا مکان ہے اور تم جانتے ہو کہ زبان کتنے گناہوں میں مبتلا ہوتی ہوگی اور منہ کے ذریعہ سے پیٹ کے اندر کس قدر حرام اور مستحبات چیزیں گئی ہوں گی اور حدیث میں بالخصوص مذکور ہے کہ زبان بہ نسبت تمام اعضاء کے مخالفت میں بڑھی ہوئی ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ سے ارشاد فرمایا کہ:

هَلْ يَكْبُ النَّاسُ لِي النَّارَ عَلَيَّ وَجْهِيْمُ الْاِحْصَانَدُ السِّنْتِهْمُ

ترجمہ: یعنی میں منہ کے بل ڈالنے کی لوگوں کو آگ میں کوئی چیز سوائے ان کی زبانوں سے نکلی ہوئی باتوں کے لہذا بندہ پر لازم ہے کہ جب طہارت حاصل کرے تو اپنے منہ کو پانی سے خوب اچھی طرح دھوئے اور جن جن لوگوں کی (غیبت اور غلطی سے) آبروریزی کی ہے۔ ان سے معافی مانگے اور استغفار کی کثرت کرے۔ جیسا کہ کتب شریعت میں اچھی طرح ثابت ہے اور اس کی وجہ کہ ناک میں پانی ڈالنا کیوں واجب ہے۔ سو یہ ہے کہ ناک شیطان کی شبہ باشی اور تکبر کے ظاہر ہونے کا مقام ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہو چکا ہے۔ اسی طرح ناک حق اور اس پر عمل کرنے سے مڑنے کا ظہور اسی سے ہوتا ہے اور کوئی شخص اتنی بڑائی سے اس وقت تک بچ نہیں سکتا کہ جب تک اپنے آپ کو تمام مسلمانوں سے کمتر نہ سمجھنے لگے۔ جیسا کہ ہم اس کے اندر بسیط کلام (عمود المباحث) کے شروع میں کر چکے ہیں۔ اگر چاہو تو اس کو دیکھو۔

اور میرے شیخ ابراہیم دسوقی فرماتے ہیں کہ غیبت کا کلمہ گوز کے نکلنے اور مٹھنی کے کھانے سے بھی زیادہ نجس ہے اور یہ فرماتے ہیں کہ کسی مسلمان کو یہ مناسب نہیں کہ وہ خدا تعالیٰ کے کلام کو ایسی زبان سے پڑھے جو غیبت اور چغلی خوری اور حرام اور مستحبات کے کھانے کی نجاست سے آلودہ ہو۔ بلکہ ایسی زبان سے پڑھنا چاہئے جو ان تمام نجاستوں سے پاک ہو۔ کیونکہ اہل اللہ کا اس پر اجماع ہے کہ جو شخص حرام کھاتا ہے یا کسی کی غیبت کرتا ہے وہ ایسی سخت نجاست کے ساتھ ملوث ہے جو اس کو خدا تعالیٰ کے حضور میں حاضر ہونے سے مانع ہے۔ خواہ وہ حضوری نماز کی ہو یا کسی اور قسم کی۔ اور اہل اللہ کا یہ بھی مقولہ ہے کہ شارع کا امت سے مقصد یہ ہے کہ ان میں سے کوئی شخص نماز کے اندر اپنے پروردگار سے ایسی حالت میں سرگوشی کرے کہ وہ تمام معاصی سے ظاہر اور باطن پاک ہو۔

اور انہی کا یہ بھی مقولہ ہے کہ اس شخص کی مثال جو زبان سے ناشائستہ کلام بھی بولتا ہے اور پھر قرآن

شریف کی ملاقات میں مشغول ہوتا ہے ایسی ہے جیسے کوئی شخص کلام مجید کو چنیدی کی جگہ بھیج کر دے اور ایسے شخص کے کفر میں کیا شک ہے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو سنت قرار دیا ہے اور پھر ان دونوں کو منہ کے دھونے پر اپنے پروردگار کے حکم کے مطابق مقدم اس غرض سے کیا ہے کہ کہیں لوگ یہ خیال کر کے کہ یہ دونوں مقام وجہ میں داخل نہیں ان دونوں سے داخل نہ ہو جائیں اور تا وقتیکہ ان کے باطن میں گہری نظر نہ کریں اس وقت تک ان کو وہ یاد نہ آویں۔ پس اب یہ نہیں سوائی کیا جاسکتا کہ مناسب یہ تھا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کو سنت قرار دیا ہے۔ (یعنی کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا) وہ اس سے مؤخر ہونا چاہئے جس کی مشروعیت خود خدائے الیزال کی طرف سے ہوئی ہے اور وہ منہ کا دھونا ہے۔ کیونکہ شارع خدائے برتر کے ساتھ سوا دلی کرنے سے معصوم ہے اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں چیزوں کو خدا تعالیٰ کی اجازت سے مسنون فرمایا ہے۔ جس طرح دونوں کانوں کے مسح کو بھی اسی کی اجازت سے مؤخر فرمایا ہے۔ (انتہی)

یہ ہے کہ اگر تھلاش کے نزدیک وہ سفیدی جو ڈاڑھی کے بال اور کان کے درمیان ہے چہرہ میں داخل ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام یوسف رضی اللہ عنہما کے نزدیک چہرہ میں داخل نہیں ہے۔ پس ان کے نزدیک اس جگہ کا وضو میں دھونا واجب نہیں۔ اب یہی کہا جائے گا کہ پہلے قول میں تشریح اور دوسرے قول میں تخفیف پائی جاتی ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ سے مخاطب ہونے کے وقت اس جسم سے بھی مواجہہ یعنی آمنا سامنا ہوتا ہے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ اس جگہ سے مواجہہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ جو شخص دوسرے قول کا قائل ہے اس کے نزدیک شرع اس بارے میں عرف کے تابع ہے ورنہ بندہ کے بدن کا ہر جزو خواہ ظاہری ہو یا باطنی خدا تعالیٰ کے نزدیک بالکل ظاہر ہے۔ جیسا کہ اس طرف خدا تعالیٰ نے اس وقت اشارہ فرمایا ہے کہ جب شب معراج میں اس نے پہلے ہر نماز کے لئے تمام بدن کا دھونا فرض فرمایا تھا۔ پھر اس میں اس طرح تخفیف فرمادی تھی کہ صرف وضو کر لینا کافی ہے اور استنجاء کر کے نماز پڑھ لیا کریں تو میں راضی ہوں۔

پھر چونکہ قلب ایک ایسا مقام ہے جس سے بندہ خدا تعالیٰ کو دیکھتا ہے۔ اس لئے خدا تعالیٰ نے حکم فرمادیا کہ فوراً بہت جلد تو یہ کر کے نجاست معنی سے بندہ پاک ہو جائے کیونکہ پانی تو قلب تک پہنچ نہیں سکتا۔ پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ اگر اربعہ کے نزدیک کہیں دونوں ہاتھوں کے دھونے میں داخل ہیں۔
سوالوں مسئلہ: حالانکہ امام داؤد اور امام زفر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا یہ قول ہے کہ داخل نہیں ہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کہنیاں ٹیک لگانے کی جگہ ہیں اور خلاف شریعت امور کے ارتکاب میں ان دونوں کو پوری حرکت ہوتی ہے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ دونوں کہنیاں دو شبیوں کا مجمع ہیں۔ ایک تو ہاتھ کا سراہیں۔ دوسرے دونوں بند یوں کا جوڑ ہیں۔ (یعنی ہاتھ کی طرف کی ہڈی اور بغل کی جانب کی ہڈی دونوں کی وہاں سے ابتداء ہے) پس معلوم ہوا کہ کہنیاں محض ہاتھ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ اس لئے ان میں تخفیف کی گئی۔

یہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی اظہر روایات **مسئلہ:** میں وضو کے اندر تمام سر کا مسح واجب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف بعض سر کا مسح واجب ہے اگرچہ پھر ان دونوں میں بھی اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس بعض کی مقدار کتنی ہے (یعنی تعین بعض میں) چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اتنی جگہ کا مسح واجب ہے جتنی جگہ پر ہاتھ پھیرنے سے مسح کا اطلاق ہو سکے اور امام ابوحنیفہؒ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس بعض کی تعین رطل سے ہے اور وہ تین انگشت سے ہونا چاہئے۔ پس امام صاحب کے نزدیک اگر کسی نے صرف دو انگلیوں سے مسح کیا تو کافی نہ ہوگا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہاتھ سے مسح کرنے کی تعین نہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں کچھ تشدید اور تیسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ پوری احتیاط پر عمل کرنا ہے یعنی تمام اس مقام کا مسح کرنا چاہئے جو مقام ریاست ہے متوضی کا۔ تاکہ وضو کرنے والا تکبر سے پاک و صاف ہو جائے جو اس ریاست کے ضمن میں ہے، اور نماز کے اندر خدا تعالیٰ کی حضوری میں داخل ہو سکے، کیونکہ جس شخص کے اندر ایک ذرہ برابر تکبر ہوگا وہ قیامت کے روز جنت میں ہرگز نہیں داخل ہو سکے گا۔ جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے کیونکہ جنت ہی خدا تعالیٰ کی خاص بارگاہ ہے۔ ایسے ہی نماز کی حضوری میں گفتگو ہے۔ اور جو کہتا ہے کہ صرف بعض سر کا مسح ہونا چاہئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ بالکل تو ریاست سے خارج ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ اس کے لئے کم از کم اتنا تو ضروری ہی ہے کہ وہ اپنے غیر کو کسی بات کا حکم اور کسی بات سے منع کرے گا اور اسی کو ریاست کہتے ہیں اور جو کہتا ہے کہ چوتھائی سر کا مسح واجب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں عوام پر رحم کرنا لازم آتا ہے کیونکہ اکثر لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان پر ریاست اور تکبر کی بو غالب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ اپنی عبودیت کے مقام سے غائب ہوتے ہیں۔ لہذا وہ اپنے آپ کو دوسرے کے حکم کا تابع محض جبراً اور قہراً ہی خیال کرتے ہیں۔ اس لئے ان کے ساتھ نرمی برتنی مناسب ہے کہ تین رطل تو ان کی ریاست کے باقی رکھے جائیں اور صرف ایک رطل عبودیت پر اکتفاء کیا جائے۔

یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عمامہ پر مسح کرنا کافی نہیں ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا **نواں مسئلہ:** قول یہ ہے کہ کافی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ تھوڑی کے نیچے بھی اس کا کوئی بیج لپینا ہو۔ یہ ایک روایت ہے اور اگر کوئی ہو اور اس میں بطور دھانسنے کے کوئی بیج نہ بندھا ہو تو پھر اس پر مسح جائز نہیں ہے۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے عورت سے اپنے ایسے برقعہ پر مسح کرنے کے بارے میں جو اس کے گلے کے نیچے سے گول ہو یہ روایت ہے کہ وہ مسح درست ہے ایک ہی روایت مردی ہے۔ اور کیا یہ شرط ہے کہ عمامہ طہارت کے ساتھ پہنا گیا ہو تو اس میں دونوں روایتیں ہیں یعنی ایک روایت میں شرط ہے اور ایک میں نہیں (پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں معاذ شرط کے جو مذکور ہوئی تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ ریاست درحقیقت سر کے اندر ہے نہ اس میں جو سر کے اوپر عمامہ اور فونی وغیرہ ہے۔ پس واجب ہے کہ خود سر کا مسح کیا جائے تاکہ اس کا تکبر اور ریاست دور ہو جائے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس طرف نظر کرنا ہے کہ درحقیقت ریاست دل کے اندر ہے اور سر قائم مقام اس کے ہے کیونکہ احتمال ہے شاید لفظ (راس) (سر) ریاست سے مشتق ہو تو پھر اس میں کچھ فرق نہیں کہ اس کی طرف مسح کرنے کا اشارہ اس طرح کیا جائے کہ سر کے اوپر ہاتھ کے درمیان کوئی شے حائل نہیں نہ ہو یا اس طرح کہ کوئی شے حائل ہو اور اسی وجہ سے ائمہ علماء نے اس میں تخفیف کی کہ اس کے مسح کو صرف ایک مرتبہ کرنا مستحب قرار دیا اور امام شافعی علیہ الرحمۃ نے تشدید کی اس طرح کہ سر کے مسح کو تین مرتبہ کرنا مستحب ٹھہرایا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ حکم ان بڑے حضرات پر معمول ہے جن پر تکبر غالب نہیں اور دوسرا قول مخصوص ہے ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ جن پر تکبر کا غلبہ ہے۔ پس ایسے لوگوں کو چاہئے کہ اپنے سروں کا تین مرتبہ مسح کیا کریں تاکہ ان کے تکبر کے زائل کرنے میں مبالغہ پایا جائے۔

یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دونوں کان سر میں داخل ہیں اس لئے سر کے مسح کے ساتھ **دسواں مسئلہ:** ان کا مسح کرنا بھی مستحب ہے حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ وہ دونوں جدا عضو ہیں اس لئے ان کا مسح سر کا مسح کرنے کے بعد دوسرے پانی سے کرنا چاہئے۔

اور امام ذہری رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ دونوں کان چہرے میں داخل ہیں اس لئے وہ منہ کے دھونے کے ساتھ اندر اور باہر دھونے چاہئیں۔

اور امام طہمی اور ایک گروہ کا یہ قول ہے کہ دونوں کانوں کے سامنے کی جانب چہرہ میں داخل ہے اس لئے وہ چہرے کے ساتھ دھونی چاہئے اور ان کے پیچھے کی جانب سر میں داخل ہے۔ اس لئے اس کا سر کے ساتھ مسح کرنا چاہئے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں تشدید ہے اسی طرح سے بعد کے قولوں میں۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کانوں کے اندر درحقیقت گناہوں کا وجود نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو صرف حرام کلام کے قلب تک پہنچنے کے واسطے آلے اور ذریعے اور راستے ہیں۔ اسی لئے ان کے اندر تخفیف کی گئی ہے اور ان کے مسح کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ حرام کلام انہی کے اندر سے ہو کر گذرتا ہے اور ان کو چھو کر قلب میں جاتا ہے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ دونوں کان لوگوں کے ساتھ براگمان کرنے کا سبب ہوتے ہیں کیونکہ

بہت سی باتیں اور ہر قسم کے کلام لوگوں کے بارے میں یہ سنتے ہیں اور پھر ان کو کلب تک پیو ٹپا دیتے ہیں پس ان دونوں کانوں کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی برے طریقے کی ابتداء کرے تو اس کا بھی گناہ ہے اور اس کا بھی جو اس طریقہ پر عمل کرے۔ اسی لئے ان کا دھونا واجب ہوتا کہ ظاہر میں اس گناہ کا ازالہ ہو جائے اور ہمارے نزدیک بندہ پر سوہنن اور بدگمانی سے توبہ کر لینا واجب ہے تاکہ باطن کا گناہ بھی زائل ہو جائے اور ہمیں سے امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ بھی معلوم ہوگئی۔ اسی طرح امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت کی اور وہ روایت یہ ہے کہ ان دونوں کانوں کا صرف ایک دفع مسح کیا جائے اور علیٰ ہذا القیاس امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے دوسرے قول کی بھی وجہ سمجھ میں آگئی اور وہ قول یہ ہے کہ کانوں کا تین مرتبہ مسح کرنا چاہئے۔ (مترجم کہتا ہے کہ وجہ یہ ظاہر ہوگئی کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ کان حرام کلام کے راستے ہیں اس لئے ان کے مسح میں مبالغہ ہونا چاہئے تاکہ ان کا گناہ زائل ہو جائے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چونکہ کان ہتھیلے محل گناہ نہیں۔ اس لئے مسح میں مبالغہ کی ضرورت نہیں اور اسی پر امام شافعی اور امام احمد کا پہلا قول مبنی ہے)

گیارہواں مسئلہ: سنت نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما اور بعض شافعیہ کا یہ مذہب ہے کہ مستحب ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور اس کے مقابلے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بارہ میں کوئی حدیث ثابت نہیں۔ اس لئے بدعت ہوا۔ اور دوسرے قول کی علت وہ حدیث ہے جس کو دیلمی نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ گردن کا مسح اس کے دھونے سے مامون کرتا ہے۔ نیز یہ تجربہ کیا ہوا ہے کہ گردن کا مسح کرنے سے غم اور فکر دور ہو جاتے ہیں تو اس میں کوئی نہ کوئی حکمت ضرور ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس جگہ عقل عاجز ہو جائے تو وہاں تجربہ کے موافق عمل کرنا چاہئے۔

یہ ہے کہ تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ طہارت میں دونوں قدموں کا دھونا بشرطیکہ دھونے کی قدرت ہو اور سوزے پہنے ہوئے نہ ہوں فرض ہے حالانکہ امام احمد اور امام ابوہریرہ اور امام ثوری اور امام ابن جریر رضی اللہ عنہم سے یہ منقول ہے کہ مسح بھی جائز ہے اور آدی کو اختیار ہے۔ چاہے ان کو دھوئے یا صرف مسح کر لے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور اس کے مؤید قرآن شریف کے ظاہری معنی ہیں۔ جس کے فعل کا ثبوت ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور اس کے مؤید قرآن شریف کے ظاہری معنی ہیں۔ جس وقت (برؤ و مسکم) کے سین کے کسرہ کی قرأت لی جائے۔ اور پہلے قول کی وجہ بندہ کی پکڑ کرنا ہے کہ وہ ان سے خدا تعالیٰ کی نافرمانی کے کام میں کیوں چلا دوسری بات یہ ہے کہ دونوں قدم انسان کے تمام جسم کو چلنے کے لئے اکساتے ہیں اور اس میں چلنے کی قوت پیدا کرتے ہیں۔ پس جب شریعت کی مخالفت کی وجہ سے یا غفلت کی وجہ سے قدم ضعیف ہو جائیں گے تو یہ ضعف اس جسم میں بھی سرایت کرے گا جس کو وہ اکساتے تھے۔ جس طرح ان کے دھونے کے بعد جب ان میں قوت پیدا ہو جائے گی تو وہ قوت بھی اوپر کی جانب سرایت کرتی چلی جائے گی۔

کیونکہ دونوں قدموں کی مثال درخت کی ان جڑوں کی سی ہے جو پانی سے سیراب ہو کر ٹہنیوں کو پتے اور پھلوں کے نکلنے کی مدد پہنچاتی ہیں۔ پس ان کا دھونا متعین ہو گیا نہ مسح کرنا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قدموں سے زیادہ گناہ کا صدمہ نہیں ہوتا۔ برخلاف ان اعضاء کے جن کو انہوں نے اکسایا ہے کہ (ان سے گناہ زیادہ صادر ہوتے ہیں) اس لئے اس قول کے قائل نے صرف ان کے مسح کو کافی سمجھا۔ اگرچہ اس شخص کے نزدیک بھی قدموں کا دھونا ان کے مسح سے زیادہ افضل ہے اور یہ قول کیوں نہ صحیح ہو جبکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ یہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں قدموں کا مسح کرنا فرض ہے۔ نہ دھونا۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ بعض کے نزدیک وضو کے اندر دھونے اور مسح کرنے کی جگہوں کو تین مرتبہ سے کم تیسرے سوال مسئلہ: دھونا یا مسح کرنا مکروہ ہے۔ حالانکہ بعض کہتے ہیں کہ مکروہ نہیں۔ کیونکہ رسول خدا ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے ایک ایک مرتبہ پر بھی اکتفاء کیا۔ اور بعض دفعہ دو مرتبہ پر۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور ہر دو سکتا ہے کہ پہلا قول ان عام لوگوں کے حال پر محمول کیا جائے جو اکثر معاصی اور غفلتوں میں مبتلا ہوتے رہتے ہیں۔

اور دوسرے قول کو ان اکابر علماء و صلحاء کے حال پر محمول کیا جائے جو کسی معصیت میں مبتلا نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان حضرات کے لئے چونکہ ان کا بدن ہمیشہ زندہ رہتا ہے صرف ایک مرتبہ دھو لینا یا مسح کر لینا کافی ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے برعکس ہو۔ یعنی عامی شخص کے لئے صرف ایک مرتبہ کافی ہے یا دو مرتبہ کیونکہ رخصت اور سہولت کا استحقاق ایسے ہی لوگوں کو ہے۔ برخلاف اکابر کے اور اسی طرف رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اشارہ فرماتے ہیں۔ کیونکہ جب ایک دفعہ وضو سے فارغ ہوئے اور اس میں ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھویا تھا تو یہ ارشاد فرمایا کہ:

هَذَا وَضُوْنِي وَ وَضُوْءُ الْاَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي

یعنی یہ ہے میرا وضو اور ان نبیوں کا جو مجھ سے پہلے ہو چکے ہیں

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انبیاء خدائی دربار کے ممتاز اور عظیم المرتبہ لوگ ہیں اس لئے ان سے نظافت کی زیادتی اور ہر عضو کی زندگی کا مطالبہ ہوگا۔ برخلاف عام لوگوں کے۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اور امام مالک رضی اللہ عنہ کی منجملہ دو چودھواں مسئلہ: رواۃوں کے ایک یہ ہے کہ وضو کے اندر ترتیب واجب نہیں۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما نے قرآن شریف سے یہ سمجھا ہے کہ مقصود اعضاء کا دھونا اور مسح کرنا ہے اور یہ کہ جو چیز طہارت پر موقوف ہے (یعنی نماز) اس سے قبل طہارت کامل

ہو جائے۔ خواہ بعض اعضاء کی طہارت بعض پر مقدم ہو۔ جیسے قدموں کا دھونا منہ کے دھونے پر مقدم ہو اور خواہ بعض کی طہارت بعض سے مؤخر ہو مثلاً الا وضو کیا جائے۔ اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ میں اس کی کچھ پروا نہیں کرتا کہ وضو کے اعضاء میں سے کون سے وضو سے ابتداء کروں اور جو لوگ ترتیب کے وجوب کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ اجماع کی وجہ سے سنت ان کے نزدیک بھی ہے اگرچہ اسی سے پھر مجتہد کے اجتہاد نے اس کے وجوب کو ثابت کر دیا ہے (غرض یہ ہے کہ اصل میں ترتیب سنت تھی۔ لیکن اجتہاد واجب کہا گیا ان کے نزدیک جو اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ ایسا وضو جو ترتیب سے خالی ہو۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے اندر کوئی حکم یا فعل وارد نہیں اس لئے خوف ہے کہ کہیں خلاف ترتیب وضو کرنا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عام فرمان میں نہ داخل ہو کہ

كل عمل ليس عليه امرنا فهو رد
وہ عمل جس پر ہمارا حکم نہ ہو وہ مقبول نہیں

مگر چونکہ اب اس کی نسبت اجتہاد کی طرف ہو گئی۔ اس لئے وہ بائیں حیثیت مقبول ہو گیا کہ شارع نے حکم مجتہد کو برقرار رکھا ہے اور دونوں رخساروں میں سے یا دونوں کانوں میں سے ایک کو دوسرے پر مقدم کرنے کی کوئی حدیث ہمارے واسطے وارد نہیں ہوئی۔ کیونکہ ہاتھوں کے اندر دائیں کو بائیں پر مقدم کرنے کی حکمت یہ ہے کہ عادتاً داہنا ہاتھ بائیں سے قوی ہوتا ہے اور بہ نسبت بائیں کے معصیت کی طرف بھی جلدی جھٹکتا ہے۔ پس اسی وجہ سے شارع نے دائیں ہاتھ کو پہلے دھونا مستحب قرار دیا۔ تاکہ جس طرح اس نے خلاف شریعت کے ارتکاب میں جلدی کی ہے۔ اسی طرح جلدی ہی پاک بھی ہو جائے اور یہ بات رخساروں اور کانوں میں نہیں پائی جاتی ہے۔ اس لئے ان کو ایک ساتھ دھونا چاہئے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک وضو کے اندر اعضاء کا پے در پے دھونا **پندرھواں مسئلہ:** سنت ہے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے دونوں قولوں میں سے شافعیہ کے نزدیک بھی یہی قول زیادہ صحیح ہے حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتوں میں سے مشہور تر روایت یہ ہے کہ پے در پے دھونا واجب ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ طہارت کرنے والوں کے لئے اصل یہ ہے کہ ان کے بدن اپنے پروردگار کے گناہوں سے سوٹ اور اس خدائے قدیر سے زیادہ دیر تک غافل نہ رہیں اور ظاہر ہے کہ جو شخص اس اصل پر قائم ہوگا اس کے اعضاء ہمیشہ زندہ رہیں گے اور اس کے کسی عضو کا دوسرے عضو کے دھونے سے پہلے خشک ہو جانا کچھ اثر نہ کرے گا چاہے ہم وضو میں ترتیب واجب ہونے کے قائل ہوں یا نہ ہوں اور جو کہتا ہے کہ پے در پے دھونا واجب ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ طہارت کرنے والوں کے بدن کثرت معاصی

اور غفلتوں کے زیادہ ہونے اور نفس کی پسندیدہ چیزوں کے کھانے کی وجہ سے ضعیف ہو جاتے ہیں اور جب وضو کے اندر پے در پے دھونے کا لحاظ نہ رکھا جائے گا، تو ایسا شخص جب نماز کے واسطے کھڑا ہوگا تو اس کے تمام اعضاء پہلے ہی خشک ہو چکے ہوں گے اور جب خشک ہو چکے تو گویا ایسے ہو گئے کہ اس نے دھوئے ہی نہیں اور نہ اس نے پانی سے صفائی اور زندگی حاصل کی جس کے ساتھ اپنے پروردگار کے سامنے کھڑا ہوتا۔ اور اب اگرچہ اپنے پروردگار سے خطاب کرے گا لیکن کمال حضوری اور اس کی سرکشی پر کامل توجہ نہ ہوگی۔ یہ حکم عام اہل ان کا ہے وہ اہل ان جو باعمل علماء اور صالحین کے ہیں سو وہ اس پے در پے دھونے کے حکم کی غنی کے محتاج نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کے بدن پانی سے زندگی حاصل کر چکے اگرچہ اعضاء کے دھونے میں باہم فاصلہ ہی کیوں نہ ہو۔ پس یہ قول کہ پے در پے دھونا واجب ہے عام لوگوں کی طہارت پر محمول کیا جائے گا اور دوسرا قول اس کے مستحب ہونے کا علماء اور صلحاء کی طہارت پر محمول کیا جائے گا۔

اور میں نے حضرت علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ اس زمانہ میں پے در پے دھونے کے وجوب کا قول بہت اچھا ہے۔ کیونکہ جس کے نزدیک واجب نہیں ہے اس کے قول سے لازم آتا ہے کہ اعضاء کے دھونے میں بہت فاصلہ کرنا اور زمانہ طہارت میں بہت دیر لگانا جائز ہے مثلاً یہ کہ کسی نے ظہر کے وضو کے لئے منہ دھویا صبح کی نماز کے بعد پھر جب چوتھائی دن چڑھ گیا تو ہاتھ دھوئے۔ پھر جب آفتاب کا زوال ہو گیا تو سر کا مسح کیا پھر جب عصر کا وقت شروع ہونے میں تھوڑی دیر رہ گئی تب اس نے پاؤں دھوئے اور اس درمیان میں وہ شخص غیبت اور غفلت اور استہزاء مذاق پسندی اور غفلت وغیرہ میں جو معاصی اور مکروہات ہیں یا خلاف اولیٰ ہیں خوب مشغول رہا بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو جس سے خلاف اولیٰ کے ارتکاب پر مواخذہ ہوگا۔ مثلاً نفس کی پسندیدہ چیزوں کے کھانے پر اس سے مواخذہ کیا جائے پس ایسا وضو اگرچہ ظاہر شریعت کے اشتہار سے صحیح ہے کیونکہ اس پر یہ بات صادق ہے کہ وہ وضو کامل ہے لیکن اس وضو کا نفع بہت کم ہے کیونکہ اس سے اعضاء میں زندگی تو حاصل ہوگی نہیں جبکہ وہ اعضاء مر چکے ہوں یا ضعیف ہو گئے ہوں یا ان میں کچھ فتور پڑ گیا ہو پس اس سے وضو کے اندر پے در پے دھونے کا حکم خواہ وہ بطور احتیاب کے ہو یا بطور وجوب کے جس حکمت پر مبنی تھا وہ فوت ہوگئی۔ اور وہ حکمت بھی تھی کہ بدن صاف ہو جائے اور اس کے اندر خدائے قادر کے سامنے سرگوشی کے لئے کھڑے ہونے سے پہلے زندگی آجائے۔

پھر اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ شخص جس نے وضو میں پے در پے دھونے کا خیال نہیں کیا (بلکہ اس نے درمیان میں فاصلہ وقت کا چھوڑ کر اعضاء کو دھویا ہے) وہ اعضاء دھونے کے درمیانی وقت میں کسی معصیت یا غفلت کے اندر مبتلا نہیں ہوا تب بھی یہ بات ہے کہ بدن سوکھ کر ان اعضاء کی مثل ہو جائے گا جن پر اکثر غفلت اور بھول اور رنجیدگی اور تحسک طاری ہوتی رہتی ہے لہذا اس صورت میں بھی ان اعضاء کے اندر کوئی ایسا امر موجود نہ ہوگا جو خدا تعالیٰ سے مناجات کرتے وقت اس کی طرف کامل طور پر متوجہ ہونے کو متعین ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وضو کے اندر پے در پے دھونا اصل میں سنت تھا۔ لیکن اس سے اجتہاد نے وجوب

بیدا کر دیا۔ پس پے در پے دھوتا ہر حال میں مطلوب ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

سولہواں مسئلہ: قدر چاہے فرائض پڑھ سکتا ہے جب تک کسی چیز ناقض وضو کا صدور نہ ہو حالانکہ امام غفری کا قول یہ ہے کہ وہ شخص پانچ وقت کے فرضوں سے زیادہ نہیں پڑھ سکتا۔ اسی طرح حضرت عبید بن عمیر رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے جدید وضو واجب ہے اور حجت میں وضو کی آیت پیش کرتے ہیں (یعنی اذا قمتم الى الصلوۃ الخ) پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس پر اہل شریعت اور اہل حقیقت دونوں حضرات کا اجماع ہے اور امام غفری کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے جنگ احزاب کے دن (مترجم کہتا ہے کہ اس سے مراد جنگ خندق کا دن ہے اس کو یوم احزاب اس لئے کہتے ہیں کہ ابوسفیان اس جنگ میں عرب کے مختلف قبیلوں کو مسلمانوں پر جمع کر لیا تھا کہتے ہیں کہ قریش کے کافروں ہزار تھے اور تمامہ اور غطفان کے ایک ہزار اور ہوازن اور بنو قریظہ اور بنو نضیر ان کے علاوہ۔ پھر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو جن کی تعداد صرف پندرہ سو یا سترہ سو تھی کافروں پر اس طرح فتح دی کہ اس نے ایک آدمی بھیجی جس سے کفار پریشان ہو کر بھاگ نکلے۔ احزاب کے معنی فوجیں) پانچوں نمازوں کو اکٹھا کیا (ایک وضو سے) پڑھا تھا۔ اس لئے ان سے زیادتی نہیں ہو سکتی۔ اور عبید بن عمیر رضی اللہ عنہ کے قول کی علت یہ ہے کہ ظاہر قرآن سے یہی سمجھا جاتا ہے (کہ ہر نماز کے لئے علیحدہ وضو ہونا چاہئے) اور یہ قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو کبھی کسی گناہ میں مبتلا نہیں ہوتے اور دوسرا قول اول اور تیسرے کے درمیان درمیان ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے والا ہے۔



باب غسل کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ منہ (جس کو غسل کی حاجت ہو) پر قرآن شریف کا اٹھانا اور چھوٹا دونوں حرام ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غسل میں تمام بدن کا دھونا واجب ہے اور اس پر بھی کہ جنابت میں سر کا پانی سے صرف مسح کر لینا کافی نہیں۔ کیونکہ سر کا ظلم موزوں کا سا ہے یعنی جس طرح جنابت کی حالت میں موزوں کا نکالنا اور پاؤں کو دھونا ضروری ہے اور ان پر مسح کر لینا کافی نہیں۔ اسی طرح حالت جنابت میں سر کا بھی حکم ہے اور سر کو موزوں پر قیاس کرنے کی علت جامعہ یہ ہے کہ جس طرح موزوں پر مسح ہوتا ہے ایسا ہی سر کا بھی۔ غرض مسح ہونے میں دونوں شریک ہیں اور اس قیاس کے علاوہ مجھے کوئی صریح دلیل نہیں ملی۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں مجمع علیہا یعنی اتفاقی ہیں اور وہ مسائل جن میں علماء کا اختلاف ہے ان میں سے

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت اور مرد دونوں کے پیشاب گاہوں کے مل جانے سے غسل واجب ہو جاتا ہے اگرچہ انزال نہ ہو۔ حالانکہ امام داؤد اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کا یہ قول ہے کہ غسل بغیر انزال کے واجب نہیں ہوتا (یہ قول اس وقت مخالف ہو سکتا ہے کہ جب اس کا منسوخ ہونا ثابت نہ ہو۔

اسی طرح امام شافعی اور امام احمد اور امام مالک رضی اللہ عنہم کا قول یہ ہے کہ عورت اور چوپایہ کی پیشاب گاہ میں حکم کے اعتبار سے کچھ فرق نہیں۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ چوپائے سے وطی کرنے میں اس وقت تک غسل واجب نہیں جب تک انزال نہ ہو جائے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے قول میں آدمی اور چوپائے دونوں سے جماع کرنے کے اعتبار سے تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ دونوں صورتوں میں یہ ہے کہ لذت بہر حال حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے بندہ عادتاً اپنے پروردگار کے مشاہدہ سے غائب ہو جاتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ لذت کا کامل نہ ہونا ہے کیونکہ بغیر انزال کے لذت کامل نہیں ہوتی پس پہلا قول ان اکابر کے ساتھ خاص ہے۔ جو تقویٰ اور تہذہ میں مبالغہ سے کام لیتے ہیں اور دوسرا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اس طریقہ پر نہیں چل سکتے جس پر اکابر ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ امر برعکس ہو۔ اس اعتبار سے کہ بعض کی ثبوت غالب ہوتی ہے اور بعض کی کمزور۔ پس اکابر پر بغیر انزال کے غسل واجب نہیں۔ کیونکہ جماع اور ہمبستر ہونا اکابر کو بغیر انزال کے ان کے پروردگار سے غائب نہیں کرتا۔ کیونکہ ان کی روحانیت اور خدا تعالیٰ سے حضوری بہت قوی ہے۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول اس پر دلالت کرتا ہے اور وہ یہ کہ

ایکم یملک اربہ کما کان صلی اللہ علیہ وسلم یملک اربہ

یہ قول اس قول میں سے جس کے اندر روزے کی حالت یا با وضو ہونے کے وقت آپ کا اپنی بیویوں سے بوسہ لینے کا ذکر ہے کہ باوجود اس کے پھر بھی آپ بغیر جدید وضو کے نماز کے لئے کھڑے ہو جاتے تھے اور ترجمہ اس قول کا یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ تم میں کون شخص اپنے نفس پر قادر ہے۔ اس کو سمجھ لو۔
دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف منی کے نکلنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے اگرچہ لذت نہ ہو۔ برخلاف امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کے کہ ان کے نزدیک جب تک لذت نہ ہو۔ اس وقت تک صرف منی کے خارج ہونے سے غسل لازم نہیں آتا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور اس کے اندر بھی وہی گفتگو ہے جو جماع معد انزال اور بلا انزال میں گذر چکی ہے۔ ہم اس کو دوبارہ لکھتے ہیں۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اگر جنابت کا غسل کر لینے کے بعد پیشاب گاہ سے منی خارج ہو تو اگر وہ پیشاب پھرنے کے بعد نکلے ہے تو غسل واجب نہیں اور نہ غسل واجب ہے۔ برخلاف امام شافعی علیہ الرحمۃ کے کہ ان کے نزدیک ہر حال میں غسل واجب ہے (خواہ پیشاب کرنے سے نکلے ہو یا بغیر پیشاب کئے)

اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ بالکل غسل واجب نہیں (خواہ پیشاب کے بعد نکلے یا بغیر پیشاب کئے) پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا تو بالکل ہی مشدد ہے اور تیسرے میں ہر اعتبار سے تخفیف ہے لہذا پہلے قول کی ایک شق اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کا قول اکابر کے ساتھ خاص ہے اور دوسری شق امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ جن کو عوام بولا جاتا ہے پس ہر امام میزان کے کسی نہ کسی مرتبہ میں ضرور داخل ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک صرف منی کے خارج ہونے سے غسل لازم ہو جاتا ہے اگرچہ کوہ نہ نکلے۔ حالانکہ باقی تینوں اماموں کے نزدیک اگر کوہ نہ نکلے تو غسل واجب نہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور اس کے مقابل میں تخفیف ہے۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا مگر اس وقت کہ جب منی سر ذکر سے جدا ہو جائے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ غسل اسی وقت سے واجب ہو جاتا ہے کہ جس وقت منی کے پشت سے سر ذکر میں آ جانے کا احساس ہو جائے۔ اگرچہ سر ذکر سے خارج نہ ہو۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور وہ عام مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور وہ اکابر علماء کے ساتھ مخصوص ہے۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک و امام احمد کے نزدیک کافر جب مسلمان ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک یہ غسل مستحب ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس شخص پر جو مسلمان ہو جائے زندہ ہو جانے کا اطلاق کیا ہے چنانچہ ارشاد ہے

اَوْ مِنْ كَانَ مَيِّتًا فَلَا حِيَاةَ

ایسا شخص جو کہ پہلے مردہ تھا پھر زندہ ملا یا ہم نے اس کو

اور اس کا جسم مردہ ہو جانے کے بعد زندہ ہو گیا۔ پس غسل کا وجوب ثابت نہ ہوا بلکہ وہ محض استنباطی طور پر زیادتِ حذرہ کے واسطے ہے اور اس کی تائید خدا تعالیٰ کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے کہ:

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا اِنْ يَنْتَهُوا يَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ

ترجمہ: کہہ دو (اے محمد ﷺ) ان لوگوں سے جو کافر ہیں کہ اگر وہ باز آ جائیں تو ان کے پیچھے کئے گناہ معاف کر دیئے جائیں۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ غسل سے زندگی میں پورا مبالغہ ہے پس اسلام نے باطن کو زندہ کر دیا اور پانی ظاہر کو زندہ کر دے گا۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک غسل جنابت میں بدن پر ہاتھ کا پھیرنا واجب ہے حالانکہ باقی تینوں اماموں کے نزدیک صرف مستحب ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت بدن سے اس ضعف کے دور کرنے میں مبالغہ کرنا ہے جو منی کے نکلنے کی لذت کے سرایت کر جانے سے پیدا ہو گیا ہے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ سطح بدن پر صرف پانی کا گذر جانا کافی ہے کیونکہ پانی بدن کے جس حصہ پر گزرتا ہے اس کو وہ بالطبع زندہ کر دیتا ہے۔ پس حاصل یہ ہے کہ اگر جماع اور منی کے خارج ہونے میں کسی کو قلیل لذت حاصل ہو۔ اس کے لئے بدن پر ہاتھ کا پھیرنا مستحب ہے اور جو شخص اس کی لذت میں بے حواس

ہو جائے اس کے لئے واجب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

آٹھواں مسئلہ: کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مرد کو جائز نہیں کہ وہ عورت کے وضو سے بچے ہوئے پانی کے ساتھ وضو کرے جبکہ وہ مرد اس عورت کو دیکھانہ کرنا ہو اور امام محمد بن الحسن امام احمد کے اس بارے میں موافق ہیں کہ عورت کو دوسری عورت یا مرد کے بچے ہوئے سے وضو کرنا درست ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ اس کے اندر اولہ ثابت ہیں۔ اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ عورت کے طہارت کرنے کے پانی میں عادتاً پلیدی بہت ہوتی ہے اور اسی لئے امام احمد رضی اللہ عنہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس مرد نے اس عورت کو دیکھانہ ہو۔ تاکہ وہ اس عورت کو کلی العموم اور عورتوں پر محمول کر کے یہ نہ سمجھے کہ وہ تکلیف نہ ہوگی۔ بلکہ طہارت کرتے وقت اس کے بدن پر پلیدی ہوگی۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب اس عورت کا مشاہدہ کر کے غسل کرتے وقت تو اس وقت جیسا جانے گا دیکھا کرے گا۔ اگر اس سے طہارت کرنا مناسب سمجھے گا تو کرے گا ورنہ باز رہے گا پس معلوم ہوا کہ کاہر علماء کے ساتھ دوسرا قول مناسب ہے اور عوام لوگوں کے ساتھ پہلا قول مناسب ہے۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اماموں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ عورت کو جب غسل کی حاجت ہو اور اسی حالت میں حیض آنے لگے تو پاک ہونے کے لئے صرف ایک غسل کافی ہے حالانکہ اہل ظاہر کا قول یہ ہے کہ اس پر دو غسل واجب ہے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ بعض شافعی المذہب یہ کہتے ہیں کہ حیض بچے کے پیدا ہونے سے غسل واجب ہوتا ہے اگرچہ تری نہ ظاہر ہو۔ حالانکہ بعض شافعی کا یہ قول ہے کہ صرف بچے کے پیدا ہونے سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ اس میں مٹی کے نکلنے کی وجہ سے اگرچہ اس کا بچہ بن گیا ہے اس سے پورا بچاؤ اور صفائی اور احراز ہے۔

اور دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ بچہ جننے کے بعد جو غسل مشروع ہوا ہے وہ حیض اس نجاست کے ازالہ کے واسطے ہوا ہے جو ولادت سے عادتاً پیدا ہو جاتی ہے۔ پس جب کوئی پلیدی نہ ہو تو غسل کیوں واجب ہونا چاہئے نیز دروزہ کے وقت عورت کو درد بہت محسوس ہوتا ہے اس لئے وہ لذت اس وقت بالکل معدوم ہوتی ہے جس کی وجہ سے بدن میں ضعف آ جاتا ہے اور اس کے معدوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دروزہ کے وقت خدا تعالیٰ سے غفلت نہیں ہوتی۔ بلکہ اس وقت اور برعکس اس کے عورت کا ہر ہر دو ٹکڑا خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اس کے حضور میں حاضر ہوتا ہے۔ اور یہ درد ایسی چیز ہے جو کبھی زندگی پیدا کرنے میں پانی کا کام دے جاتا ہے۔ پس جان لو اور میزان کے دونوں مرتبوں کو غور سے دیکھو۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی روایتوں میں **سوال مسئلہ:** سے ایک روایت یہ ہے کہ جہنمی اور حیض والی عورت پر قرآن شریف پڑھنا حرام ہے اگرچہ ایک ہی آیت یاد آتی ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تھوڑی سی آیت کا پڑھنا جائز ہے اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک پوری ایک آیت یاد آجوں کا پڑھنا درست ہے۔ اور امام دوؤد رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ جہنمی کو تمام قرآن شریف کا پڑھنا درست ہے جس طرح وہ چاہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تھوڑی سی تشدید ہے اور تیسرے میں پوری تخفیف ہے۔ اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

لا يقرب الجنب ولا الحائض شيئا من القرآن

یعنی نہ پڑھے جہنمی اور نہ حیض والی عورت کچھ بھی قرآن شریف سے

تو اس میں عین کافظہ نکرہ لایا گیا۔ جو تھوڑی سی آیت کو بھی شامل ہے۔ مثلاً ایک حرف اور اس کی تائید اہل حقیقت کے قول سے بھی ہوتی ہے دوسری بات یہ ہے کہ قرآن شریف خدا کا کلام اور اس ذات کی صفات میں سے ہے جو جاہل اور مقدس ہے تو یہ کس طرح مناسب ہو سکتا ہے کہ وہ ایک ایسے مقام سے ظاہر ہو جس کے اندر حسنا یا محنی پائی ہو موجود ہو۔ اب وہ قرآن شریف تھوڑا ہوا بہت ہو۔

نیز قرآن شریف قرآن سے ٹکڑا ہے اور اس کے معنی جمع کرنے کے ہیں تو چونکہ قرآن شریف کے پڑھنے والے کا دل بھی صرف خدا تعالیٰ کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے اس لئے اس کا نام قرآن رکھا۔ پس شارع کا مومن سے مطلوب یہ ہے کہ ایسی چیز کو جس سے خدا تعالیٰ کے خاص حضور کو چاہے ہرگز نہ پڑھے مگر ایسی حالت میں کہ جہارت میں کامل ہو۔ برخلاف جہنمی اور حیض والی کے۔ پس معلوم ہوا کہ جہنمی وغیرہ قرآن شریف کے احکام اور اذکار پڑھ سکتے ہیں کیونکہ وہ قلب کو خدا تعالیٰ کے ساتھ جمع نہیں کرتے۔ اور امام داؤد کا قول اسی تاویل پر محمول ہے کیونکہ فرقان قرآن شریف ہی ہے اور اکابر کے لئے اس کا ٹکڑا ہے برخلاف ان لوگوں کے جو خدا سے محجوب ہیں۔ پس سمجھ لو۔

رہا یہ کہ قرآن کے الفاظ کا پڑھنا کیسا ہے تو تحقیق یہ ہے کہ اس میں امام داؤد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کے اندر دو جہتیں ہیں ایک جہت خدا تعالیٰ کے صفات کی ہے اور ایک جہت مخلوق کی ہے اور یہی جہت مصحف میں لکھی ہوئی ہے اور زبان سے اسی کا نطق کیا جاتا ہے اور دونوں میں بھی یہی محفوظ ہے پس داؤد علیہ الرحمۃ کا قول ان دونوں طریقوں اور جہتوں میں سے ایک جہت پر جاری ہو سکتا ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ ہر مکلف سے تقویٰ اور سخت تعظیم مطلوب ہے۔ اگرچہ قرآن مجید حقیقتاً زبان اور لفظ میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے۔ اور اس سے زیادہ نہیں کہا جاسکتا۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

باب تیمم کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ پانی کے موجود نہ ہونے کے وقت یا اس کے استعمال نہ کر سکنے کے وقت پاک منی سے تیمم جائز ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس حالت مذکورہ میں جس طرح بے وضو تیمم کرے اسی طرح جنبی جس کو غسل کی حاجت ہو۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب مسافر کے پاس پانی موجود ہو۔ لیکن پیاس سے ڈرتا ہو تو اس کو جائز ہے کہ اس پانی کو پینے کے واسطے رکھ لے اور تیمم سے نماز پڑھ لے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بے وضو آدمی جب تیمم کر چکے اور ابھی تک نماز شروع نہ کی ہو کہ اس کو پانی مل جائے تو اس کا تیمم باطل ہو جائے گا اور اس پر لازم آئے گا کہ پانی کا استعمال کرے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تیمم سے نماز پڑھنے والا اگر بعد میں نماز پڑھ کر پانی کو پالے تو اس کا لوٹنا واجب نہیں اگرچہ وقت باقی ہو۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تیمم سے حدیث دور نہیں ہوتا ہے اس میں صرف امام داؤد کا خلاف ہے اور یہ بھی مسئلہ اتفاقیہ ہے کہ اگر کسی کو اپنی جان کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو وضو ترک کر دینا اور اس کی بجائے تیمم کرنا درست ہے یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں اتفاقہ مسائل مجھے ملے ہیں۔

اور جن مسائل میں علماء اور ائمہ کا اختلاف ہے ان میں سے

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک آیت قرآنیہ میں لفظ **پہلا مسئلہ:** (صعید) سے مراد مٹی ہے پس ان کے نزدیک تیمم جائز نہیں مگر یا پاک منی سے اور یا اس ریت سے جس میں دھول ہو۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ آیت میں صعید سے خود زمین مراد ہے پس ان کے نزدیک زمین کے تمام اجزاء سے تیمم جائز ہے اگرچہ ایسا پتھر ہو جس پر مٹی نہ لگی ہو اور اگرچہ ایسی ریت ہو جس میں غبار نہ ہو۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے بھی بڑھ کر یہ فرمایا ہے کہ تیم ہر اس چیز سے جائز ہوتا ہے جو زمین سے متصل ہو مثلاً نباتات پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت مٹی کا روحانیت میں پانی کے نزدیک ہوتا ہے کیونکہ مٹی پانی کے تلچھٹ سے فنی ہے اور پانی ایسی چیز ہے کہ خدا تعالیٰ نے ہر جاندار چیز کو اسی سے بنایا ہے پس مٹی پانی سے بہت قریب ہے برخلاف پتھر کے۔ کیونکہ اس کی اصل وہ جھاگ ہیں جو پانی کی سطح پر چڑھے ہوئے ہوتے ہیں۔ پس وہ نہ تو خالص پانی ہے نہ خالص مٹی۔ اس لئے وہ ہر حال میں روحانیت کے اعتبار سے ضعیف ہے برخلاف خالص مٹی کے۔ اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ امام شافعی وغیرہ نے پتھر سے تیم کرنے کو اس لئے ناجائز کہا کہ اگرچہ اس کے اندر مٹی موجود ہے لیکن وہ پانی کی طبیعت سے بہت بعید ہے اور اس کی روحانیت بھی کمزور ہے تو اس کے ساتھ مسح کرنے سے کوئی عضو زندگی نہیں حاصل کر سکتا۔ اگرچہ بدن کو اس پر خوب رگڑا جائے اور بالخصوص ہمارے جیسوں کے اعضاء جو کثرت معاصی اور کثرت غفلت اور نفس کی پسند کردہ اشیاء کے کھانے کی وجہ سے بالکل مردہ ہو گئے ہیں۔

اور دوسری دفعہ میں نے شیخ موصوف سے سنا ہے کہ جو شخص اس پتھر سے تیم کو جائز کہتا ہے جس پر مٹی ہو اس کی علت یہ ہے کہ اس نے اس طرف خیال کیا کہ پتھر کی اصل بھی مٹی ہی ہے جیسا کہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) میں خدمت قدسی میں اس غرض سے حاضر ہوا تھا کہ میں آپ سے ہر چیز کو دریافت کر لوں۔ آپ نے جواب میں فرمایا کہ ہر چیز پانی سے پیدا کی گئی ہے (ابھی) تو طبقات زمین پر جس قدر چیزیں ہیں وہ سب پانی سے بنائی گئی ہیں پس کچھ وہ پانی ہے جو جھاگ دار ہو کر جم گیا اور پتھر وہ ہے جو موجزن ہوا اور اسی وقت خدا تعالیٰ نے پہاڑ پیدا فرمائے۔ اور یہی وجہ ہے جو پتھر سے اس وقت پانی ٹپکتا ہے کہ جب اس پر آگ جلائی جاتی ہے اور اگر اس کی اصل پانی نہ ہوتی تو اس سے پانی ہرگز نہ ٹپکتا۔ لیکن مٹی آدمی کے لئے پتھر سے تیم کرنا ہرگز مناسب نہیں۔ مگر اس دم کہ جب مٹی بھی میسر نہ آئے۔ کیونکہ پتھر ایک بہ نسبت مٹی کے ضعیف مرتبہ ہے اور باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

پس ڈرو اللہ سے جہاں تم سے ہو سکے

اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو اس کو جب تک تم سے ہو سکے بجالاؤ) پس جو شخص مٹی نہ پائے اس کے لئے پتھر سے تیم کرنا جائز ہے اور اس کو چاہئے کہ اپنے ہاتھوں سے منہ کو طے جس طرح مٹی سے ملا کرتے ہیں اور خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

فَاعْبُدُوا بوجوهکم وابدیکم منه

پس طو اپنے منہ اور ہاتھوں کو اس سے

تو ظاہر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ تیم کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جسم اس شے سے

جدا ہو۔ جس پر ہاتھ سے ضرب لگائی جائے اور صرف اس شئی کی روحانیت کا جدا ہونا کافی نہیں، اگرچہ وہ شئی لطیف ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس مضمون کی نظر یہ ہے کہ جیسے حج کے باب میں ہمارے علماء کا قول ہے کہ جن کے سر پر بال نہ ہوں ان کو بھی استزدہ کا پھیر لینا مستحب ہے تاکہ سر منڈوانے والوں کے ساتھ مشابہت ہو جائے۔ ایسا ہی حکم یہاں بھی ہے کہ جو شخص پاک منی نہ پاسے تو وہ پتھر پر اس طرح ضرب لگائے جس طرح منی پر۔ تاکہ منی پر ضرب لگانے والوں کے ساتھ مشابہت ہو جائے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے دوسری مرتبہ یہ سنا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تحیم کے اندر منی کی تخصیص اس لئے کی ہے کہ پانی نہ ملنے کے بعد منی کے اندر روحانیت قوی ہے بالخصوص ان اعضاء کے لئے جو ہماری طرح اکثر خطاؤں میں مبتلا ہوتے رہتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ منی کے استعمال کا واجب ہونا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور پتھر کے استعمال کا واجب ہونا ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے پروردگار کی نافرمانی نہیں کرتے۔ لیکن وہ بھی اگر منی کے ساتھ تحیم کریں تو ان کی روحانیت اور بدن کی صفائی اور بھی زیادہ ہو جائے۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک تحیم سے پہلے پانی کا تلاش کرنا **دوسرا مسئلہ:** واجب ہے۔ بلکہ تحیم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے اور یہی روایت امام احمد کی دونوں روایتوں میں سے صحیح تر ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ صحت تحیم کے لئے پانی تلاش کرنا شرط نہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا قول مخفف ہے۔ اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے:

فَلَم تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا

ترجمہ: پھر نہ پاؤ تم پانی کو تو تیمم کر دو پاک مٹی سے

اور یہ کہ فلاں شخص نے پانی نہیں پایا تب ہی بولتے ہیں کہ جب اس نے پانی تلاش کیا لیکن نہ پایا ہو۔ اور دوسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے اس قول کا مطلق ہونا ہے کہ

فَلَم تَجِدُوا

ترجمہ: پھر نہ پاؤ تم

یعنی نہ پاؤ تم پانی کو طہارت کے ارادہ کے وقت تو اس میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ بغیر تلاش کئے اور بغیر پڑوسی سے طلب کئے نہ پاؤ۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ جدیدہ میں بیان کیا ہے اور بھی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی قول ہے کہ دونوں ہاتھوں کو منی سے کھینچیں تک اس طرح ملنا چاہئے جس طرح وضو میں دھوتے ہیں۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا مذہب یہ ہے کہ کھینچیں تک مسح کرنا

مستحب ہے اور پہنچوں تک مسح کرنا جائز ہے اور امام زہری کا قول یہ ہے کہ بغلوں تک مسح ہونا چاہئے۔ پس پہلے قول اور تیسرے میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ بدل میں اصل بات یہ ہے کہ وہ جہاں تک ہو سکے مبدل کی شکل پر ہونا چاہئے اگرچہ بعض ہی باتوں میں مشابہت ہو۔

اور تیسرے قول کی علت مٹی کی روحانیت کا پانی کی روحانیت سے کمزور ہونا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس قول کے قائل نے بغلوں تک مسح کرنے کو کہا ہے۔ اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں کبھی صرف پہنچوں تک مسح کرنا ثابت ہے اور کبھی کہیں تک اور دونوں قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہیں جن کے ہاتھوں سے گناہ بہت قلیل ہوتے ہیں۔ برخلاف ان لوگوں کے جن کے ہاتھوں سے گناہ بہت صادر ہوتے ہیں کیونکہ ہتھیلیوں کی کمزوری کہیں تک ہوتی ہوئی بغلوں تک پھیل جاتی ہے۔ اسی لئے مسح وہاں تک مطلوب ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ وضو میں تو سر کا پانی سے مسح کرنا مشروع ہوا۔ لیکن تحیم میں کیوں ترک کر دیا گیا تو جواب یہ دیا کہ شارع نے وضو کے اندر کا مسح اس نیک خالی کے لئے مشروع کیا ہے کہ گویا اس مسح کرنے سے سر کے اندر جو ریاست نماز کے اندر خدا کی درگاہ میں داخل ہونے سے مانع تھی وہ دور ہو گئی اور تحیم کرنے والے نے جس وقت اپنے خوبصورت چہرہ پر مٹی کو رکھا تو اسی وقت تکبر سے خالی ہو گیا۔ پس سر کے مٹی سے مسح کرنے کی حاجت نہ رہی اور ذلت و انکساری کے لئے صرف چہرہ پر مٹی کا ڈالنا کافی سمجھا گیا۔

اور میں نے شیخ موصوف سے سنا ہے کہ علماء نے وقت آنے سے پہلے پانی طہارت کرنے کو جائز کہا ہے اور تحیم کو نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی روحانیت چونکہ قوی ہے اس لئے اس کی وجہ سے اعضاء کے اندر اس وقت تک صفائی اور زندگی باقی رہے گی جب تک اس نماز کا وقت آئے جس کے لئے وضو کر لیا ہے۔ برخلاف مٹی کے کیونکہ اس کی روحانیت کمزور ہے جو اعضاء کے اندر اس وقت تک صفائی نہیں رکھ سکتی جب تک آنے والی نماز کا وقت آئے۔ اسی وجہ سے علماء نے صحت تحیم کے لئے دخول وقت کو شرط قرار دیا ہے کیونکہ وہ وقت ہی ایسی شے ہے جس کے اندر بندہ سے نماز کا خطاب کیا گیا، جیسا کہ خدا تعالیٰ کے اس قول میں ارشاد ہے کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ

ترجمہ: اے ایمان والو! جب تم نماز کا ارادہ کرو

اور اس آیت میں اگرچہ وضو کا ذکر ہے لیکن تحیم کا حکم پانی سے طہارت کرنے کے حکم میں داخل ہے مگر پانی سے طہارت کرنے کو ایک دوسری دلیل کی وجہ سے اس حکم سے خارج کر دیا اور تحیم میں یہ حکم ویسے ہی باقی رہا کہ وہ بندہ کو نماز کے لئے اسی وقت پاک کر سکتا ہے کہ جب اس کا وقت آجائے۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ نماز ایسی ہے کہ اس کی فرضیت یتیم سے ساقط ہو سکتی ہے (مثلاً مسافر ہے) تو اس نماز کو پورا کرے ورنہ توڑے۔ اور اگر ایسی نماز ہے کہ اس کی فرضیت یتیم سے ساقط نہیں ہو سکتی۔ (مثلاً یتیم ہے) تو اس کے لئے اھل یہ ہے کہ نماز کو توڑ دے اور پھر وضو کر کے پڑھے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں نماز کو پورا پڑھے اور ہرگز نہ توڑے اور وہ نماز صحیح ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس شخص کا یتیم باطل ہو جائے گا اور اس پر لازم ہے کہ نماز سے باہر ہو جائے۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں نماز باطل ہے پس بعض امام امر طہارت کا لحاظ زیادہ کرتے ہیں اور بعض نماز کی رعایت زیادہ کرتے ہیں اور جو شخص کہتا ہے کہ نماز کو توڑ کر وضو کرے اس کی وجہ خدا تعالیٰ کی درگاہ کو اس سے برتر اور بالا سمجھتا ہے کہ جب بندہ اس میں ایسی طہارت کے ساتھ داخل ہو گیا جو فی الجملہ صحیح ہے تو اس سے جدا ہو جائے (یعنی نماز کو درمیان سے توڑ دے) اور جو شخص کہتا ہے کہ نماز کو توڑ کر جدید وضو کرنا چاہئے اس کی وجہ خدا تعالیٰ کو اس سے برتر اور بالا سمجھتا ہے کہ اس کے اندر بندہ ایسی کمزور طہارت کے ساتھ کھڑا ہے جو اس کے اعضاء میں پورے طور سے صفائی بھی پیدا نہیں کر سکتی اور نہ اس سے خدا تعالیٰ کے ساتھ سرگوشی کرنے کی طرف کامل توجہ ہوتی ہے۔

میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جو شخص اس کا قائل ہے کہ یتیم سے نماز پڑھنے والے کو اگر اٹھائے نماز میں پانی مل جائے تو اس نماز کو نہ توڑے بلکہ پورا کرے۔ اس کی وجہ خدا تعالیٰ سے اس بات کی حیا کرنا ہے کہ اس کی درگاہ سے یہ خیال کر کے جدا ہو جائے کہ یتیم سے وضو افضل ہے۔ اس لئے کہ ہاری تعالیٰ سے سرگوشی کرنا زیادہ ہتم بالشان شے ہے اور اس لئے کہ نماز بٹخلم مقاصد کے ہے تو اس کو ذرائع کی وجہ سے کیونکر ترک کر دیا جائے اور پھر خاص کر اس وقت کہ جب اس وسیلہ کی حاجت نہ ہو (کیونکہ یتیم کافی ہے) اور جو شخص اس کا قائل ہے کہ اگر وقت میں مغبائش ہو تو نماز کو توڑ کر وضو کرنا چاہئے اور پھر دوسری دفعہ نماز پڑھنی چاہئے۔ اس کی وجہ خدا تعالیٰ کی عظمت کا اس کے قلب پر غالب ہونا ہے کیونکہ اس کو اس سے شرم آتی ہے کہ خدا تعالیٰ کے سامنے ایسی کمزور طہارت کے ساتھ کھڑا ہو کر سرگوشی کرتا رہے جس کی روحانیت اس کے اعضاء میں نہ زندگی پیدا کر سکتی ہے نہ صفائی، پس وہ اس بات کا خیال کرتا ہے کہ بدن کی زندگی کے ساتھ خدا تعالیٰ سے ایک ذرہ برابر سرگوشی کرنا اس سرگوشی سے بدرجہا افضل ہے کہ جو بدن کی مردگی یا اس کے ضعف یا اس کے فور کے ساتھ ہو۔ اگرچہ وہ سرگوشی پہاڑ کے برابر ہو۔

اور حدیث شریف میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ غافل قلب سے کوئی دعا قبول نہیں فرماتا ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ ضعیف اعضاء ایسے ہی ہیں جیسے غافل یا بیکار یا بھولنے والا اس لئے کہ انکی خدا تبارک و تعالیٰ کی

طرف توجہ بہت کمزور ہے (اٹھی)

پانچواں مسئلہ: تیمم سے جمع کرنا جائز نہیں۔ خواہ وہ نمازی ادا نماز پڑھتا ہو یا فوت شدہ۔ اور یہی قول صحابہ اور تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت کا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تیمم ایسا ہی ہے جیسا کہ پانی سے وضو کرنا یعنی اس سے تب تک نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں جب تک حدیث نہ ہو یا پانی نہ ملے۔ اور یہی قول سفیان ثوریؒ اور امام حسنؒ کا ہے پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور جو یہ کہتا ہے کہ ایک تیمم سے دو فرض نہیں پڑھ سکتے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو اسی حد تک ظہر جانا ضروری ہے جو رسول خدا ﷺ سے منقول ہے اور ہم کو کسی حدیث میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات نہیں پہنچی کہ آپ نے کبھی بھی ایک تیمم سے دو فرض پڑھے ہوں اور ایک وضو سے کئی فرضوں کا پڑھنا ثابت ہے چنانچہ جنگ خندق کے روز۔ اور اصل بات یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا ظاہر قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہر فرض کے لئے جدید طہارت ہونی چاہئے اور وہ قول یہ ہے کہ:

اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم (الایۃ)

یعنی جب تم نماز کا ارادہ کرو تو دھو داپے منہ وں کو اٹخ

تو ہم اسی پر تیمم کو بھی قیاس کریں گے یعنی اس کے اندر بھی اصل یہی ہے کہ فرض کے لئے تیمم کی طہارت جدا واجب ہو۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مٹی کی روحانیت پانی کی روحانیت سے کمزور ہے بالخصوص اس وقت کہ جب اول وقت میں تیمم کر لیا جائے اور نماز آخر وقت تک مؤخر کر دی جائے کیونکہ ایسی صورت میں نمازی کے اعضاء بالکل ضعیف ہو جائیں گے (تاخیر ہونے کی وجہ سے) یہاں تک کہ وہ فحش ایسا ہو جائے گا کہ گویا اس نے طہارت کی ہی نہیں۔

اور جس کا مذہب یہ ہے کہ ایک تیمم سے جس قدر چاہے فرض پڑھ سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تیمم پانی سے طہارت کرنے کا بدل ہے پس اس کے لئے تمام وہ باتیں جائز ہیں جو وضو یا غسل کی صورت میں جائز ہوتی ہیں۔ جس طرح اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وقت کے آنے سے پہلے (اگر چاہے) تو تیمم کر سکتا ہے جیسا کہ بدل ہونے کے بموجب امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اسی کے قائل ہیں۔ اگرچہ وہ تمام امور میں بدل کو مبدل کے ساتھ لاحق نہیں کرتے ہیں کیونکہ تیمم کئے ہوئے اعضاء پھر بھی وضو کئے ہوئے اعضاء سے کمزور ہی ہیں اور مٹی کی روحانیت پانی کی روحانیت سے کمزور ہے۔

اور بعض متفقین نے بیان کیا ہے کہ تیمم ایک مستقل عبادت ہے اور وضو یا غسل کا بدل نہیں ہے ہاں خدا تعالیٰ نے تیمم کا حکم ہم کو اس وقت کیا ہے کہ جب ہم مریض ہوں یا پانی نہ ملتا ہو۔ خواہ ہم مقیم ہوں یا مسافر۔ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ وقت آنے سے پہلے تیمم جائز نہیں۔

اور اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ تیمم کرنے والا اگر نماز تیمم سے پڑھ لینے کے بعد پانی کو دیکھے تو اس پر نماز کا لوٹنا واجب نہیں ہے۔ اگرچہ وقت ابھی باقی ہو۔ جیسا کہ شروع باب میں مذکور چکا ہے۔

یہ ہے کہ حضرت ربیعہ اور محمد بن الحسن رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ تیمم کرنے والے کو یہ جائز نہیں کہ وہ وضو سے پڑھنے والوں کا امام بنے حالانکہ چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ امام کو مناسب اور اولیٰ یہ ہے کہ وہ تمام لوگوں سے طہارت میں کامل ہو۔ کیونکہ وہ خدا تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان میں واسطہ ہے اور خطاب کی حیثیت سے بہ نسبت دوسرے لوگوں کی خدا تعالیٰ کے حضور سے نزدیک تر ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تیمم ہر حال میں طہارت ہے پس جب اس سے تنہا نماز پڑھنا جائز ہو چکا تو اس سے امام بن کر نماز پڑھنا بھی درست ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ مقیم ہونے کی صورت میں نماز جنازہ اور عیدین کی نماز کے لئے تیمم جائز نہیں۔ اگرچہ ان کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تیمم جائز ہے پس پہلے قول میں طہارت کے اعتبار سے تشدید ہے اور نماز کے اعتبار سے تخفیف (کیونکہ فوت ہو جانا اچھا ہے بہ نسبت تیمم کر کے پڑھنے کا) اور دوسرا برعکس ہے۔ اور ہر قول کے لئے ایک ایک وجہ ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جو شخص مقیم ہو اور اس کو پانی کا استعمال دشوار ہو اور وقت نماز کا اس قدر تنگ ہو کہ نماز کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہے تو اگر پانی اس سے دور ہو یا کنوئیں میں ہو لیکن اس سے نکالنے کی صورت میں وہ یقین کرتا ہے کہ وقت نکل جائے گا تو اس کو اجازت ہے کہ تیمم سے نماز پڑھے پھر جب پانی مل جائے تو نماز کا اعادہ کرے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تیمم سے پڑھ لے اور پھر پانی ملنے کی صورت میں نہ لوٹائے۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کو صبر کرنا چاہئے یہاں تک کہ پانی پالے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور تیسرے میں نماز کے اعتبار سے تخفیف ہے اور طہارت کے اعتبار سے تشدید۔

اور پہلے قول کی وجہ نماز کے اندر احتیاط کا لحاظ رکھنا ہے اور تیسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے ساتھ کامل ادب کے اندر احتیاط کرنا ہے۔ کیونکہ وہ اس کو باعث شرم خیال کرتے ہیں کہ نماز کے اندر خدا تعالیٰ کے سامنے ایسی طہارت کے ساتھ کھڑا ہو جائے کہ جو اپنی کمزوری کی وجہ سے اعضاء میں اس درجہ کی زندگی پیدا نہیں کر سکتی جس کی وجہ سے نمازی اپنے پروردگار سے سرگوشی کرنے کی طرف پورا متوجہ ہو سکے۔

اور امام بیہقی نے بیان کیا ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ جسکو پانی نہ ملے اس کو (غلوۃ السہم) ایک تیر کے فاصلہ

کے برابر چل کر پانی کو تلاش کرے پھر تیمم کرے اور اس کا اندازہ تین سوار چار سو گز کے درمیان درمیان ہے (اچھی) اس کو خوب یاد کر لو کیونکہ بہت قلیل علماء نے اس کی تصریح کی ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک **نواں مسئلہ:** روایت یہ ہے کہ اگر پانی اتنا قلیل ہو کہ اس سے پورا وضو نہ ہو سکے تو مکلف پر واجب ہے کہ جتنے اعضاء کے کام میں آسکے ان کو دھو لے اور باقی اعضاء کے لئے تیمم کر لے۔

حالانکہ باقی اماموں کا قول یہ ہے کہ اس پر پانی کا استعمال کرنا واجب نہیں بلکہ پانی کو چھوڑ دے اور تیمم سے نماز ادا کر لے۔ پس پہلا قول مشدود ہے اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ:

اذا امرتکم بامر فالتوا منه ما استطعتم

ترجمہ: جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو تم اس کو حتی الامکان بجا لاؤ اور دوسرے قول میں تخفیف ہے کیونکہ وہ باوجود تیمم کرنے کے پانی کے استعمال کی تکلیف نہیں دیتا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو شارع علیہ السلام سے ایسی طہارت کا ثبوت بہم نہیں پہنچا جو مکمل نہ کی ہو۔ بلکہ صرف بعض اعضاء کو وضو میں دھو کر چھوڑ دیا ہو اور اس قول کے قائل کے نزدیک اس آیت میں کہ:

فلم تجلسوا ماء

ترجمہ: پھر نہ پاؤ تم پانی کو

مراد یہ ہے کہ اس قدر پانی نہ پاؤ جو تمہاری طہارت کے لئے کافی دانی ہو تو (فیہ تمسوا) پھر تیمم کرو اور پہلے قول کا قائل یہ کہتا ہے کہ ہم بعض اعضاء کی پانی سے طہارت کر سکتے ہیں اور تکمیل کے لئے تیمم واجب ہے۔ یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ شخص جس کے کسی عضو میں زخم ہو پاؤٹ گیا ہو یا اس میں پھوڑا پھنسی ہو اور اس پر پٹی لپٹی ہوئی ہو اور اس کے کھولنے میں تکلف ہو جانے کا خوف ہو تو وہ پٹی پر مسح کر لے اور تیمم کر کے نماز ادا کر لے۔

اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کا بعض جسم تندرست اور بعض زخمی ہے تو اگر اکثر حصہ صحیح ہے تو اس کو دھونا ضروری ہے اور باقی زخمی جسم کا حکم ساقط ہے ہاں اس کا پانی سے مسح کرنا (اگر تکلیف نہ دے) مستحب ہے اور اگر جسم کا زیادہ حصہ زخمی ہے اور کم صحیح تو اس کو تیمم کر لینا چاہئے اور جس قدر اعضاء صحیح ہیں اور ان کو دھونا معاف ہے۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صحیح بدن کو دھو لے اور زخمی جسم کے عوض تیمم کر لے اور پٹی کا مسح کرے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے کیونکہ اس میں تفصیل ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ پٹی کے مسح کے واجب کرنے میں احتیاط ہے اس لئے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ پٹی کچھ اچھے اور کچھ جسم کو بھی گھیرے ہوئے ہوتی ہے ورنہ رک کی گھر سکتی ہے۔

(مترجم کہتا ہے کہ کتاب میں جبیرہ کا لفظ ہے اور جبیرہ اس لکڑی کو کہتے ہیں جو ٹوٹی ہڈی درست کرنے کے لئے باندھی جاتی ہے۔ مگر یہاں جبیرہ سے وہ لکڑی یا زخم کی بنی یا مرہم کا پھایہ جو کچھ بھی ہو مراد ہے) اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب زیادہ حصہ جسم کا صحیح نہ ہو بلکہ زخمی وغیرہ ہو تو تمام جسم زخمی ہی کے حکم میں ہے کیونکہ اس صورت میں شدت تکلیف کا لحاظ بہ نسبت اعضاء کے پانی سے دھونے کے زیادہ ضروری ہے اس لئے کہ امراض خفاؤں کے لئے کفارہ ہوتے ہیں اور گناہوں کو گناہ دیتے ہیں اور قرآن کریم میں خدا تعالیٰ نے صرف تیمم کا ذکر فرمایا ہے ایسی طہارت کا کہیں ذکر نہیں کیا جو ایک ہی عبادت کے واسطے کچھ پانی سے حاصل کی جاوے اور کچھ نہ ہو۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک جو شخص شہر میں قید کیا گیا ہو **گیارہواں مسئلہ:** اور پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو وہ تیمم سے نماز کو پڑھے اور پھر اس کا اعادہ ضروری نہیں۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصحاب میں سے ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ جب تک قید خانہ میں رہے نماز نہ پڑھے اور اپنے رہائی پانے یا پانی کے ملنے تک انتظار کرے۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ تیمم سے نماز پڑھتا رہے لیکن جب آزاد ہو جائے یا پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے اس وقت ان نمازوں کو لوٹائے۔

اور دوسری روایت میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے پس پہلے قول میں تخفیف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت کے اعتبار سے جتنی بات کا نمازی مکلف تھا وہ بجالایا۔ لہذا اس کا لوٹنا ضروری نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ قید ہو جانا ایک نادر عذر ہے اور محققین کا قول یہ ہے کہ مکلف کا اپنی تمام وسعت کو اس طرح خرچ کر دینا کہ اس کے لیس کے لئے کچھ بھی راحت نہ رہے بہت سختی تھی ہے پس احتیاط اسی میں ہے کہ وقت کی حرمت کا لحاظ کر کے اس وقت قیاد کر لے اور پھر اس کو لوٹا لے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک جس شخص نے اپنے کبادہ میں **بارہواں مسئلہ:** رکھا ہوا پانی بھول کر تیمم سے نماز پڑھ لی پھر پانی کو پایا تو اس نماز کا لوٹنا جائز نہیں حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ لوٹنا واجب ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مستحب ہے پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنا واقعی وظیفہ ادا کر دیا اس طرح کہ خدا تعالیٰ کے سامنے ایسی طہارت کے ساتھ جو فی الجملہ صحیح سمجھا ہو گیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط پر عمل کرنا ہے اور خدا تعالیٰ کے سامنے ایسی طہارت کے ساتھ کھڑا ہونا

جو براعتبار سے کامل ہو۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک وہ شخص جو دونوں آلہ طہارت میں سے (یعنی پانی اور مٹی) کوئی چیز نہ پائے۔ نماز نہ پڑھے۔ یہاں تک کہ ان میں سے کسی چیز کو پالے۔

حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جو ان کے دونوں قولوں میں سے رائج ہے کہ اس کو چاہئے کہ نماز پڑھ لے۔ لیکن اس کا اعادہ ضروری ہے جب ان میں سے کوئی چیز مل جائے۔

اور امام، کب اور امام احمد رضی اللہ عنہما کی دونوں روایتوں میں سے بھی ایک۔ یہی روایت ہے اور امام مالک کی دوسری روایت یہ ہے کہ ایسی حالت میں نماز ترک کر دے اور لوٹنا بھی ضروری نہیں اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس وقت نماز پڑھ لے اور پھر نہ لوٹائے۔ پس پہلے قول میں طہارت کے لحاظ سے تشدید ہے اور نماز کے لی نہ سے تخفیف ہے اور دوسرے قول میں نماز کے اعتبار سے تشدید ہے اور طہارت کے لحاظ سے تخفیف ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی علت یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے نماز کے لئے طہارت کو شرط ٹھہرایا ہے اور جس وقت مکلف پانی اور مٹی میں سے کسی شے کو نہ پائے تو اس وقت طہارت کا حکم کرنے سے سکوت فرمایا ہے اور یہ تو بڑی بات ہے کہ بندہ حق تعالیٰ کے حضور میں معدان گناہوں کے کھڑا ہو جائے جو پانی کے استعمال کرنے سے جھڑکتے ہیں۔ پس یہ شخص ایسا ہے جیسا کہ کسی غلام نے اپنے بدن اور کپڑوں کو نجاست میں لتھڑالیا، یا لتھڑ گئے۔ اور پھر کسی نے پکار کر کہا کہ اے غلاموں آج تم کو بادشاہ نے اپنے حضور میں صریح اجازت دی ہے تو ظاہر ہے کہ اس غلام کو باقی اور غلام جو پاک اور صاف ہیں بادشاہ کے سامنے حاضر نہ ہونے سے معذور سمجھیں گے اور یہ نہ کہیں گے کہ اس نے بادشاہ کے پاس حاضر ہونے کو اپنی توجہ خیر کی۔ بلکہ یہ نہ حاضر ہونا بادشاہ کی محضر کی بہت سخت تعظیم کرنے کی دلیل ہے۔ اور جو یہ کہتا ہے کہ وقت کی حرمت کا لحاظ کر کے نماز ادا کر لے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ، نے ہم کو صرف انہی امور کی تکلیف دی ہے جو ہماری قدرت اور طاقت کے تحت میں ہیں اور شریعت کا یہ مسلہ قاعدہ ہے کہ جو امر ہو سکتا ہے وہ اس امر کی وجہ سے ساقط نہیں کیا جاتا جو معتذر ہے اور وہ شخص قید کی حالت میں اگرچہ طہارت پر قادر نہیں ہے بلکہ طہارت معتذر ہے لیکن نماز پر تو قادر ہے اس لئے اس پر نماز کا ادا کرنا واجب ہے اور حدیث میں موجود ہے کہ

اذا امرتکم بامر فأتوا منه ما استطعتم

ترجمہ: جب میں تم کو کسی چیز کا حکم کروں تو تم سے جس قدر ہو سکے اس کو بجالاؤ

نیز نماز کوئی غیر موقت شے تو ہے نہیں۔ بلکہ اس کے لئے وقت شرط ہے چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے

ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا

ترجمہ: بیشک نماز مسلمانوں پر فرض ہے جس کا وقت معین ہے

کیونکہ آیت کے ظاہری معنی سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس نماز کا وقت میں بجالانا شرط ہے اور اس کی قضا نہیں ہوتی اور یہی قول بعض مالکیہ کا ہے اور اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ

من فاتہ يوم من رمضان لم يقضه الا بعد

ترجمہ: جس شخص کا کوئی دن رمضان سے فوت ہو گیا۔ اس کی قضا کبھی نہیں ہو سکتی

اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ جس شخص کو نہ پانی ملتا ہو نہ مٹی اس پر نماز کا اعادہ واجب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا عذر ہے جس کا وجود بہت کم ہے بلکہ بعض لوگوں کو تمام عمر میں ایک مرتبہ بھی ایسا واقعہ پیش نہیں آتا۔ اس لئے علمائے دین نے اپنے قریبین کو اعادہ کا حکم احتیاطاً دیا۔ کیونکہ لوٹانے میں کچھ بہت زیادہ مشقت تو ہے ہی نہیں اور یہ امر ظاہر ہے کہ باقی تمام ان عبادات میں جو بندہ نے ضل کے ساتھ ادا کی ہوں علماء کا اعادہ کو مطلقاً کر دینا محض مشقت کے خوف سے ہوتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اعادہ کا حکم نہ کرنا اکثر انہی امور میں ہے جن کا وجود بہت نادر ہے اور پھر اس کا اتفاق سے وقوع اکثر ہونے لگے۔ اور حدیث شریف میں ایسا مضمون وارد ہے جس سے ناقض نماز کے لوٹانے کو واجب کرنے کی اس سے تائید ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ:

اول ما يحاسب العبد عليه يوم القيامة الصلوة

ترجمہ: پہلی وہ چیز جس کا قیامت کے دن بندہ سے حساب کیا جائے گا نماز ہے

اور اس میں شک نہیں اگر نماز کا کمال ہے تو اس کے تمام اعمال کا کمال ہیں اور اگر وہی ناقص ہے تو اس کے تمام اعمال ناقص ہیں۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ اگر بندہ کا امور تکلیفیہ کے حاصل کرنے کے لئے اس کی پوری وسعت خرچ کر دینا صحیح ثابت ہو جائے تو علماء کو ہرگز یہ جائز نہ ہوتا کہ وہ اس کے اعادہ کا حکم کریں۔ مگر چونکہ ممانہ جانتے ہیں کہ بندہ اپنے نفس کے لئے کچھ نہ کچھ راحت ضرور باقی رکھتا ہے تو اس لئے انہوں نے اس کے لوٹانے کا حکم کیا اور اسی وجہ سے بعض علمائے محققین نے کہا ہے کہ خدا تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرنا کہ

فاتقوا الله حق تقاته

ہیں ڈرو اللہ تعالیٰ سے اس کے ڈرنے کا حق

زیادہ آسان ہے خدا تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرنے سے کہ

فاتقوا الله ما استطعتم

یعنی ڈرو خدا سے جس قدر تم سے ہو سکے

شیخ نے بیان کیا کہ اس کے زیادہ آسان ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نفس کی شان یہ ہے کہ کسلند اور راحتوں کی طرف مائل ہوتا ہے پس اپنی وسعت کو اپنے پروردگار کی رضا مندی میں پورے طور پر صرف نہیں کر سکتا۔ برخلاف

اتقوا الله حق تقاته

کے۔ کیونکہ یہ ایک ایسا مرتبہ ہے کہ بندہ اس کو اس طرح حاصل کر سکتا ہے کہ وہ اس امر کا دل سے کامل یقین کر لے کہ اگر خدا تعالیٰ اس کو ان فعلوں سے نہ بچاتا جن میں خدائے تعالیٰ کا غصہ ہوتا ہے تو میں ہرگز ان فعلوں سے نہ بچ سکتا (ابھی)

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے اس قول کو کہ

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

خدا تعالیٰ کے دوسرے اس قول پر کہ

فَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ

محمول کیا جائے۔ اس طرح کہ

مَا اسْتَطَعْتُمْ

کے معنی یہ لئے جائیں کہ اپنی وسعت اس قدر صرف کرنا جس سے اور زیادتی متصور نہ ہو اور جمہور کا یہی مذہب ہے۔

یہ ہے کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک جو شخص طہارت کر چکے اور اتفاق سے اس کے بدن پر نجاست لگی رہ جائے اور اس کے دور کرنے کے لئے بھی کچھ نہ ہو تو اس کو چاہئے کہ اس کے واسطے ایسا تیمم کرے جیسا کہ حدیث کے لئے کیا جاتا ہے اور پھر نماز ادا کرے اور اس نماز کو نہ لوٹائے۔ حالانکہ باقی تینوں اماموں کا مذہب یہ ہے کہ باوجود نجاست لگے ہونے کے ہرگز تیمم نہ کرے اور پھر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ تو یہ فرماتے ہیں کہ اس کو اس وقت تک نماز نہ پڑھنی چاہئے کہ جب تک اس نجاست کے ازالہ کے لئے کوئی شی نہ پالے اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کو چاہئے کہ نماز ادا کر لے اور پھر اس کو لوٹائے۔ پس پہلے قول میں نجاست کے لحاظ سے تخفیف ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی مشہور روایت اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے زیادہ صحیح روایت یہ ہے کہ تیمم کے اندر دو ضربوں کا ہونا ضروری ہے ایک ضرب منہ کے واسطے اور دوسری ضرب دونوں ہاتھوں کے لئے کہیوں تک۔ حالانکہ امام احمد اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک صرف ایک ضرب منہ اور دونوں ہتھیلیوں کے لئے کافی ہے اس طرح کہ انھیں کے اندر کی جانب سے منہ کا مسح کیا جائے اور ہتھیلیوں کے اندر کی جانب سے ہتھیلیوں کا۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور اس کی تائید میں حدیث وارد ہے۔ اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور ان دونوں قولوں کی توجیہ نہیں ذکر کی جاسکتی مگر دو بد کیونکہ وہ باریک اور مخفی ہے پس اے بھائی باغ باغ کرتو اپنے نفس کو حلال کے کھانے اور عمل میں اخلاص پیدا کرنے سے پھر تو خود شریعت کے اسرار سمجھنے لگے گا اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب موزوں پر مسح کرنے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں موزوں پر مسح کرنا جائز ہے اور سوائے خارجیوں کے اس کے جواز کا کسی نے انکار نہیں کیا اور حضر کی حالت میں وہ بھی جواز کے اندر متعلق ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر صرف موزے کے اوپر کی جانب میں مسح کرنے پر اکتفاء کیا جائے تو جائز ہے اور اگر صرف نیچے کی جانب مسح کرنے پر اکتفاء کیا جائے تو کافی نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دونوں موزوں پر صرف ایک مرتبہ مسح کرنا کافی ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس وقت دونوں میں سے ایک پیر سے نکل جائے تو دوسرے کا نکالنا بھی واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مدت مسح کی ابتداء اس وقت سے ہوگی کہ جب ان کے پسینے کے بعد پہلی دفعہ وضو ٹوٹے گا نہ وقت مسح سے مگر ہاں اس کے اندر امام احمد رضی اللہ عنہ سے یہ روایت منقول ہے کہ مدت مسح کی ابتداء وقت مسح سے شمار کی جائے گی اور علامہ ابن منذر اور علامہ نووی نے اسی کو پسند کیا ہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں مجھ کو اتفاق ملے ہیں۔

رہے وہ مسائل جن میں ائمہ کا اختلاف ہے ان میں سے

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک مسح کی مدت مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات ہے اور پہلا مسئلہ: مسافر کے لئے تین دن اور ان کی راتیں۔

حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مسافر اور مقیم کی مدت کوئی موقت نہیں بلکہ جب تک جی چاہے مسح کرتا رہے۔ بشرطیکہ درمیان میں نکالنا نہ ہو اور نہ غسل کی حاجت ہوگی ہو۔ پس پہلے قول میں وقت معین ہونے کے لحاظ سے تشدید ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ مقیم اور مسافر کے مسح کرنے کی مدت کا معتدل ہونا ہے کیونکہ نہ تو وہ مدت طویل ہے اور نہ کم اور اس مدت کا بہت سی جگہوں میں علماء اور شارب نے اعتبار کیا ہے جیسے بیچ کے خیابان کی مدت اور حیض کی اقل مدت۔ اور مقیم کی مدت مسافر کی مدت سے کم اس لئے رکھی گئی ہے کہ خدا تعالیٰ کے حکم کی تافرمانی حالت اقامت

میں بہ نسبت حالت سفر کی زیادہ وقوع پذیر ہوتی ہے پس اگر مقیم کی مقررہ مدت سے یا مسافر کی مقررہ مدت سے زیادتی کردی جائے تو دونوں پاؤں کی روحانیت نہایت کمزور ہو جائے گی کیونکہ ان کو پانی لگے ہوئے بہت زمانہ گزر جائے گا یہاں تک کہ ان کی خشکی اس حالت تک پہنچ جائے گی کہ وہ پاؤں ایسے ہو جائیں گے جیسے وہ پاؤں جو بوجھ شل ہو جانے کے کچھ احساس نہیں کر سکتے پھر ان کا اپنے پروردگار سے سرگوشی کرنا جیسا ہو جائے گا جیسا کہ حماد اور سبے جان چیز سرگوشی کرتی ہو یعنی روحانیت نہایت ضعیف ہو جائے گی اور اس میں کچھ شک نہیں کہ ایسے شخص کے اجر میں کمی ضرور ہوگی اور پروردگار کی بارگاہ عالی میں حاضری بھی بہت معمولی درجہ کی ہوگی۔

اور میں نے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ احکام کا واضح شارح ہے اس لئے کسی سوئمن کو یہ حق نہیں کہ وہ یہ کہے کہ شارح نے ایسا کیوں حکم کیا ایسا کیوں نہ کیا جب اس حکم کی حکمت سمجھ میں نہ آئے۔

اور بعض علماء کا قول ہے کہ مقیم اور مسافر کے لئے مدت مذکورہ کا معین کرنا ان معمولی طبقے کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن سے شب و روز گناہوں کا وقوع اکثر ہوتا رہتا ہے اور مدت مسح کا معین نہ کرنا (جیسا کہ امام مالکؒ کہتے ہیں) ان بڑے درجے کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ جو دن اور رات میں اپنے پروردگار کی ایک نافرمانی بھی نہیں کرتے۔ بلکہ تین روز بھی کسی گناہ کا ان سے صدور نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایسے حضرات کے ابدان کی روحانیت قوی ہوتی ہے اور اس کی وجہ خدا تعالیٰ کی پے در پے طاعت کرنا ہے اس لئے ان کے پاؤں میں کوئی نقصان نہیں ہو سکتا اگر چنانچہ ان کو دھوئے ہوئے زمانہ طویل گزر جائے وجہ یہ ہے کہ ان کی زندگی اور روحانیت قوی ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ موزے کے مسح کرنے میں سنت یہ ہے کہ اس کی دونوں جانبوں پر نیچے اور اوپر مسح کرے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ صرف اوپر کی جانب کا مسح کرے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک موزے کا مسح کرنے میں فرض جگہ پر پورا مسح کرنا ضروری ہے لیکن اگر موزے کی اس جگہ میں سے جو قدم کے مقابل ہے مسح کرنے میں کچھ نقص رو جائے تو نماز کو لوٹانا مستحب ہے۔

حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس جگہ کو مسح سے گھبر لینا ضروری نہیں اکثر یا زیادہ حصہ کا مسح کر لینا کافی ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صرف تین انگلیوں سے مسح کر لینا کافی ہے جتنی جگہ مسح کر لینے سے مسح کا اطلاق ہو سکے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں اس سے کم تشدید ہے اور تیسرے میں دوسرے سے کم ہے اور چوتھے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں خطوط سے موزے کے مسح کی جگہ گھبرنے کی رعایت مقصود ہے جس طرح دھوئے میں تمام پاؤں کو گھیرا جاتا ہے۔ اس قول میں اس اعتبار سے تخفیف اور رخصت ہے کہ خطوط کے درمیان کی جگہ کا مسح کرنا معاف ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ سے مسح کرنا اسی وقت بولا جاتا ہے کہ جب ہاتھ کی اکثر یا تمام انگلیوں سے کیا جائے اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ موزے کا مسح وہی کہلاتا ہے جو ہاتھ کی اکثر انگلیوں سے کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز کسی شے کے قریب ہوتی ہے اس کو اسی شے کا حکم دے دیا جاتا ہے۔ اور چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ موزے کے مسح کے اندر میں کوئی نص وارد نہیں اس لئے اس قدر کو شامل ہوگا جس پر مسح کا اطلاق ہو سکے۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ مدت مسح کی ابتداء اس حدیث سے شروع ہوگی جو ان کے پہننے کے بعد واقع ہوا ہے نہ وقت مسح سے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا ایک روایت میں یہ قول ہے کہ ابتداء مدت مسح سے ہوگی اور ابن منذر نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہی قول دلیل کے اعتبار سے راجح ہے۔

اور امام حسن رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مدت مسح کی ابتداء پہننے کے وقت سے ہوگی پس پہلے قول میں تشدید ہے کیونکہ اس میں مدت تھوڑی رکھی گئی ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے کیونکہ اس میں مدت طویل کے بعد مدت مسح کی ابتداء ہوگی اور تیسرا قول مدت بہت ہی تھوڑی ہونے کی وجہ سے مشدود ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حدیث بھی ابتداء رخست ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسح ہی ابتداء عبادت ہے اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ موزوں کو پہننا ہی رخست میں شروع ہونے کی ابتداء ہے کیونکہ ظاہر اس حدیث کا کہ:

إِذَا تَطَهَّرَ فَلْيَسْ خُفِيْهِ

یعنی جب طہارت کر کے موزوں کو پہنے

یہی ہے کہ ابتداء مدت مسح کی پہننا ہی ہے نہ طہارت یا حدیث۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب مدت مسح کی گزر جائے تو طہارت باطل ہوگئی حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ طہارت باقی رہتی ہے جب تک کہ حدیث اکبر نہ ہو۔ کیونکہ ان کے نزدیک مسح کے لئے کوئی مدت معین نہیں جس طرح چاہے اور جب تک چاہے کرے۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مقیم ہونے کی حالت میں موزہ پر مسح کیا پھر مسافر ہو گیا تو مقیم ہی کی مدت کو پورا کرے برخلاف امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے کہ ان کے نزدیک اگر حالت وقامت میں مدت مقیم کی ختم نہ ہو چکی ہو تو مسافر کے مسح کی مدت کو پورا کرے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔ اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو طاعات کم کرتے ہیں کیونکہ ایسے لوگوں کا بدن ایک دن اور ایک شب گزر جانے کے بعد پانی کا محتاج ہے اور دوسرا قول اگر علماء کے ساتھ مخصوص

ہے جو کثیر الطامعات ہوتے ہیں۔ کیونکہ مطہر کی شان یہ ہے کہ اس کے اعضاء میں زندگی رہتی ہے اس لئے وہ مسافر کی عدت کو مسح میں پورا کرے۔ پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دونوں قولوں میں سے رائج قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر موزے میں ایسی جگہ پر جس کے مقابلہ میں پاؤں کی جگہ کا وضو میں دھونا فرض ہوتا ہے تھوڑی سی بچھن ہو جس کی وجہ سے قدموں کا کوئی حصہ نظر آتا ہو تو اس پر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جب تک بچھن کثیر نہ ہو، اس وقت تک مسح درست ہے اور امام داؤد کا قول یہ ہے کہ پھنے ہوئے موزے پر ہر حال میں مسح درست ہے۔ اور امام ثوری کا قول یہ ہے کہ پھنے ہوئے موزوں پر اس وقت تک مسح درست ہے کہ جب تک ان کو پہنے ہوئے چلنا ممکن ہو اور ان کا نام موزہ رہ سکے اور امام اوزاعی کا قول یہ ہے کہ باقی پاؤں پر جو موزہ ہے اس پر مسح کرنا درست ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر موزہ میں تین انگلیوں کے برابر بچھن ہو چاہے متفرق ہی طور پر ہو (یعنی چند جگہ سے پھٹا ہو اور سب کو یکجا کرنے سے اتنی مقدار ہو جائے) تو اس پر مسح جائز نہیں اور اگر اس سے کم ہو تو جائز ہے۔ پس امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول مشدد ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس سے کم مشدد ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس سے کم مشدد ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول میں اس سے بھی کم تشدید ہے اور امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ اور امام اوزاعی کے قول میں تخفیف ہے اور امام داؤد کے قول میں بہت زیادہ تخفیف ہے۔ لہذا مرتبے میزان کے برابر ہو گئے اور اس مسئلہ میں حقیقت شریعت کے موافق ہو گئی۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے دونوں قولوں میں سے رائج قول یہ ہے کہ جر موقوف پر مسح کرنا جائز نہیں (جر موقوف اس جوتے کو کہتے ہیں جو موزے سے پر پہنا جاتا ہے) اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول جواز کا ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کی بھی ایک روایت یہی ہے اور دوسرا قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ اور اس تخفیف و تشدید میں حقیقت بھی شریعت کے موافق ہے کیونکہ مسح کا جائز ہونا اس وقت ہے جب کہ مسح کی حاجت ہو اور نہ جائز ہونا اس وقت کہ حاجت نہ ہو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ پانچا یوں پر صرف اس وقت مسح جائز ہے کہ جب ان نوائل مسئلہ: پر چرچا نہ ہو یا حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے اگرچہ باریک ہوں بشرطیکہ پاؤں ان کے اندر نظر نہ آتے ہوں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تفصیل ہے۔ اور جواز کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان پر بھی تو لفظ موزے کا اطلاق ہوتا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان پر موزے کا اطلاق نہیں ہوتا اور شارع نے اس کے بیان سے سکوت فرمایا پس دونوں باتیں ہوئیں یعنی مسح جائز بھی اور ناجائز بھی۔ لیکن یہ دونوں حکم دو مختلف حالوں کے اعتبار سے ہیں۔ یعنی جس شخص کو ان کے سوا اور موزے دستیاب ہو سکتے ہوں وہ مسح نہ

کرے اور جوان کے سوا اور نہ پائے تو اس کے لئے مسح جائز ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں رائج یہ ہے کہ جس نے موزہ کو پاؤں سے نکال لیا اور وہ موزوں پر مسح کرنے کی وجہ سے پاک تھا

دسواں مسئلہ:

تو اس کو چاہئے کہ اب صرف دونوں قدموں کو دھوئے خواہ نکالے ہوئے بہت مدت گزر چکی ہو یا تھوڑی مدت گزری ہو۔ ۱۔ اگر امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ اگر نکالے ہوئے بہت دور گزر چکی ہو تب طہارت پھر سے کرے۔ اور امام حسن اور امام داؤد کا قول یہ ہے کہ اس پر نہ تو دونوں قدموں کا دھونا واجب ہے اور نہ نئے سرے سے طہارت کرنا۔ بلکہ وہ یونہی نماز پڑھتا رہے جب تک پھر کوئی حدیث پیدا ہو جس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرے میں بالکل تخفیف ہے۔ پس پاؤں کا دھونا اور نئے سرے سے طہارت کرنا اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو معاصی میں مبتلا ہوتے رہتے ہیں اور ان دونوں کا ترک کرنا ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو معاصی میں مبتلا نہیں ہوتے۔ مثلاً علماء اور صالحین۔ کیونکہ ان کے ابدان زندہ ہیں جو موزے نکل جانے کے بعد زندہ ہونے کے لئے پانی کے محتاج نہیں، برخلاف ان لوگوں کے بدنوں کے جو گناہ کرتے رہتے ہیں۔ پس سمجھ لو اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

☆.....☆.....☆

☆.....☆.....☆.....☆.....☆

باب حیض کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض، والی عورت سے حیض آنے تک نماز کا فرض ساقط ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس پر نماز کی قضا بھی واجب نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایسی عورت پر جس کو حیض آتا ہو خانہ عجب کا طواف اور مسجد میں ٹھہرنا حرام ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس عورت سے ہمبستر ہونا حیض آنے تک حرام ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر حیض مقررہ دنوں یا عادت کے دنوں سے کم مدت میں بند ہو جائے تو اس سے بغیر غسل کئے ہمبستری حرام ہے۔ اور ابن المنذر کا قول ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی مسئلہ ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حیض والی عورت کو حالت حیض میں نماز پڑھنا ایسا ہی حرام ہے جیسا کہ اس شخص کو جسے غسل کی حاجت ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس قدر امور حیض سے حرام ہیں اسی قدر نفاس سے بھی حرام ہیں (نفاس وہ خون جو عورت کو بچہ جننے کے بعد آتا ہے) یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں مجھے ایسے ملے ہیں جن پر علماء کا اتفاق ہے۔ اور جن مسائل میں علماء کا اختلاف ہے ان میں سے

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کا قول یہ ہے کہ عورت کی ابتداء عمر پہلا مسئلہ: جس میں اس کو حیض شروع ہو سکتا ہے نو سال ہیں اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا رائج ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت میں جوغ کی ابتداء عمر پندرہ سال ہیں پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کے شہروں میں حرارت غالب ہوتی ہے اور دوسرا قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کے شہروں میں برودت غالب رہتی ہے۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک حیض کے بند ہونے کے لئے کوئی مدت معین نہیں۔ بلکہ اس کے اندر شہروں اور ملکوں کی عادت کو دخل ہے کیونکہ شہروں کی حرارت اور برودت کے لحاظ سے اس کی مدت میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اس کے انقطاع کی مدت ساٹھ دن ہیں اور دوسری روایت میں یہ ہے کہ انقطاع

کی مدت رومی عورتوں کے لئے پچیس تک ہے۔ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ قول ہے کہ اس کی مدت پچاس دن ہیں خواہ وہ عورتیں عربی ہوں یا غیر عربی اور ان کی دوسری روایت میں یہ ہے کہ ساٹھ دن ہیں اور انکی تیسری روایت میں یہ ہے کہ اگر عورت عربی ہو تو مدت ساٹھ دن ہیں اور اگر عجمی ہو تو پچاس دن ہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت تین روز ہیں اور زیادہ **تیسرا مسئلہ:** سے زیادہ دس روز۔ حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور رات ہے اور زیادہ سے زیادہ پندرہ روز ہیں اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول بھی پہلے قول کے مخالف ہے کیونکہ ان کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت کے لئے کوئی حد معین نہیں بلکہ ایک ساعت بھی ہو سکتی ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ روز ہیں۔ پس پہلے اور دوسرے قول میں امر نماز کے اعتبار سے تخفیف ہے اور تیسرے میں نماز کے اعتبار سے تشدید ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے برعکس ہو۔ کیونکہ جو شخص نماز کی احتیاط کرے گا اس سے طہارت میں احتیاط کم ہوگی اور برعکس۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اور امام شافعی کے نزدیک دو حیضوں کے **چوتھا مسئلہ:** درمیان عورت کم سے کم پندرہ روز پاک رہ سکتی ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تیرہ روز تک پاک رہ سکتی ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ میں دونوں حیضوں کے درمیان کوئی معتد علیہ وقت نہیں سمجھتا اور امام مالک کے بعض اصحاب سے مروی ہے کہ کم سے کم دس روز پاک رہ سکتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تشدید ہے اور تیسرا قول دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور اس امر میں خفاء نہیں کہ نماز کی صحت میں احتیاط سے کام لینا بہ نسبت طہارت کے اندر احتیاط کرنے کے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ مقاصد کا امر بہ نسبت وسائل کے مؤکد زیادہ ہوتا ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہم کے نزدیک حیض والی عورت **پانچواں مسئلہ:** کے کھنے اور ناف کے مابین کسی عضو سے نفع حاصل کرنا حرام ہے۔ حالانکہ امام احمد اور امام محمد بن حسن کا قول یہ ہے کہ چھ شایب گاہ کے سوا اور تمام اعضاء سے نفع اٹھانا حلال ہے۔ یہی قول بعض اکابر مالکیہ اور اکابر شافعیہ کا ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور وہ اس شخص پر محمول ہے جو اپنے نفس پر قابو نہ رکھے اور دوسرا قول مخفف ہے اور وہ اس شخص پر محمول ہے جو اپنے نفس پر قابو رکھے۔ اور پہلے کا نام (تحريم الحریم) ہے نہ تحریم العین جس طرح فرج سے نفع اٹھانا تحریم العین ہے اور اسی وجہ سے علماء کا اول کی حرمت میں اختلاف ہوا ہے اور دوسرے کی حرمت میں سب متفق ہیں۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ روزہ دار کے بوسہ لینے کے بارے میں علماء کہتے ہیں کہ یہ اس شخص کے لئے حرام ہے جو اپنے نفس پر قابو نہ رکھتا ہو اور اس کے لئے جائز ہے جو قابو رکھتا ہو۔ اور پہلے کی تائید خدا تعالیٰ کے اس قول سے ظاہر ہوتی ہے کہ:

ولا تقربوہن حتی یطہرن

ترجمہ: اور مت قریب جاؤ ان عورتوں کے یہاں تک کہ پاک ہو جائیں۔

اور ناف اور گھٹنے کے درمیان سے نفع اٹھانے کو نزدیک جانا بولتے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ جو حج اگاہ کے گرد گھومے گا، وہ عنقریب حج اگاہ میں گر جائے گا۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو چھٹا مسئلہ: قولوں میں راجح اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ جو شخص حائضہ عورت سے قصد اجتماع کرے تو اس پر بتاؤ ان نہیں البتہ اس کو خدا تعالیٰ سے توبہ کرنی چاہئے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کو ایک دینار کا صدقہ کرنا مستحب ہے یہ اس وقت کہ جب خون کے آگے کو آنے کے وقت جماع کرے اور اگر ایسے وقت جماع کرے کہ جب خون چھچھے کو جاتا ہو تو آدھے دینار کا صدقہ مستحب ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ قدیمہ میں یہ کہا ہے کہ اس پر بتاؤ ان لازم ہے اور اس کی مقدار میں دو قول ہیں مشہور یہ ہے کہ ایک دینار ہے جیسا کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہر حال میں ایک غلام آزاد کرے اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ ایک دینار یا نصف دینار کا صدقہ کرے اور وہ کچھ تفصیل نہیں جو امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول میں پہلے بیان ہوئی۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور غلام کا آزاد کرنا اس جگہ بہت ہی تشدید ہے اور پہلا قول ان فقیر لوگوں پر محمول ہے جن کے پاس مال نہیں ہے، اور دوسرا قول ان لوگوں پر محمول ہے جو متوسط الحال ہیں اور غلام کا آزاد کرنا بڑے مالدار امراء وغیرہ پر محمول ہے۔ پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک حائضہ عورت سے خون بند ہو جانے کے بعد جب تک غسل نہ کرے جماع حرام ہے اگرچہ خون حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت میں بند ہوا ہو تو غسل کرنے سے پہلے بھی جماع جائز ہے اور اگر زیادہ سے زیادہ مدت سے کم میں بند ہو گیا ہو تو جماع اس وقت تک جائز نہیں کہ جب تک عورت غسل نہ کر لے یا ایک نماز کا وقت نہ گزر جائے۔

اور امام اوزاعی اور امام داؤد کا قول یہ ہے کہ جب عورت اپنی پیشاب گاہ کو دھو لے تو اس سے جماع جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تشدید ہے اور تیسرے میں بہت تخفیف ہے اور جو کہتا ہے کہ اس عورت سے جس کا خون بند ہو چکا ہو اس وقت تک جماع جائز نہیں، کہ جب تک وہ اپنے تمام بدن کا غسل نہ کر لے اس کی علت تنظیف اور طہارت میں مبالغہ کرتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ رگ کے منتشر ہونے کی وجہ سے خون پیشاب گاہ کے باہر کی جانب رواں ہونے لگے اور نظیر اس کی وہ ہے جو حدیث شریف میں وارد ہے کہ

فانه لا بدري ابن بابت يده

ترجمہ: کیونکہ وہ شخص نہیں جانتا کہ کہاں رات گزاری ہے اس کے ہاتھ نے

اور جو کہتا ہے کہ صرف پیشاب گاہ دھو لینے کے بعد جماع درست ہے اس کی علت یہ ہے کہ وہ نجاست جس کی وجہ سے جماع حرام کیا گیا ہے اس خون کے ساتھ مخصوص ہے جو پیشاب گاہ کے اندر ہوتا ہے اور پیشاب گاہ سے باہر کوئی خون ایسا نہیں ہے جو جماع کرنے والے کی پیشاب گاہ نجس کر دے۔ پس جب عورت نے اپنی پیشاب گاہ کو دھو لیا تو اس سے جماع جائز ہونا چاہئے۔ کیونکہ حمام بدن پر پانی بہانے سے پیشاب گاہ عورت میں کچھ طہارت زاد نہیں ہو جائے گی بلکہ صرف اسی قدر ہوگی جتنی پیشاب گاہ کے اندر کا خون دھونے سے ہوگی اور اس قدر دھو دینے سے حاصل ہو چکی۔ لہذا اماموں کا یہ قول کہ اس عورت سے غسل کرنے تک جماع کرنا حرام ہے ان لوگوں پر محمول ہے جن کی شہوت سخت نہیں ہے مثلاً پھونس سے بڑھے۔ اور امام اوزاعی اور امام داؤد کا قول ان لوگوں پر محمول ہے جو سخت شہوت والے ہیں جیسے جوان لوگ۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک جب حیض والی عورت کا خون بند ہو جائے اور غسل کے واسطے موجود نہ ہو تو تیمم کر لے پھر اس سے جماع کرنا حلال ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی مشہور روایت میں ہے کہ اس سے بغیر غسل کے جماع حلال نہیں، یہی نماز سو وہ تیمم کر کے پڑھ سکتی ہے۔ پس پہلا قول تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو ان لوگوں پر محمول کیا جائے جن کو زنا کا خوف ہو اور دوسرا قول ان لوگوں پر محمول ہے جن کو اس کا خوف نہ ہو۔

یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ حائضہ عورت نماز کے بارہ میں نجی کا سا حکم رکھتی ہے اور **نواں مسئلہ:** قرآن پڑھنے کے بارے میں پس امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ پڑھنا بھی جائز نہیں حالانکہ امام مالک کی ایک روایت میں یہ قول ہے کہ وہ قرآن شریف کو پڑھ سکتی ہے اور دوسری روایت میں یہ ہے کہ وہ تھوڑی آیتیں قرآن شریف کی پڑھ سکتی ہے اور پہلے قول کو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بہت سے اصحاب نے نقل کیا ہے اور یہی مذہب امام داؤد کا ہے۔ پس پہلے اور تیسرے قول میں تخفیف ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت میں تشدید ہے اور قواعد شرعیہ اس امر کا حکم کرتے ہیں کہ جو چیز ضرورت کی وجہ سے جائز کی جاتی ہے اس کا اندازہ بقدر ضرورت ہی رہتا ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک حائضہ عورت کو حیض نہیں آتا۔ **دسواں مسئلہ:** حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ دونوں قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ اس کو حیض آتا ہے پس پہلے قول میں نماز کی اعتبار سے تشدید ہے یعنی جب حائضہ عورت خون کو دیکھے تو نماز پر مہتری رہے اور دوسرے قول میں نماز کے اعتبار سے تخفیف ہے یعنی جب حائضہ عورت خون دیکھے، تو نماز نہ پڑھے۔ پس پہلے قول کے قائل نے نماز کی رعایت کی ہے اور دوسرے قول کے قائل نے طہارت کے حکم کی اور ہر ایک کی ایک ایک وجہ ہے لیکن اس شخص کو جس نے مقاصد کی رعایت کی ہے اس شخص پر تقدم ہے جس نے ان امور کی رعایت کی ہے جو عمل میں وسیلہ ہیں دوسری شے کے۔

اور علماء نے بیان کیا ہے کہ حاملہ عورت سے خون نکلنے کا سبب بچہ کا ضعیف ہونا ہے کیونکہ وہ حیض کے خون کو اپنی غذا بناتا ہے اور جب بچہ ضعیف ہوگا تو خون بہہ نکلے گا پھر یہ بات بھی ہے کہ بچہ کا ضعف اکثر ان مہینوں میں ہوتا ہے جو قحطی (جفت) ہوتے ہیں (کیونکہ بچہ (فر) طاق عدد میں قوی ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ بچہ جو سات ماہ میں پیدا ہوا، جی پڑتا ہے اور جو آٹھ ماہ میں پیدا ہوا نہیں جیتا۔ اور اللہ تعالیٰ سب سے زیادہ جاننے والا ہے۔ یہ ہے کہ قیوں اماموں کے نزدیک اس عورت سے جس کو استحاضہ کی بیماری ہو گیارہواں مسئلہ: ہمسٹر ہوتا جائز ہے جیسا کہ اس کے لئے نماز روزہ ادا کرنا فرض ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کی پیشاب گاہ سے جماع کرنا حرام ہے مگر اس وقت کہ جب اس کے خاوند کو زنا کا اندیشہ ہو۔ کیونکہ اس وقت دونوں روایتوں میں سے صحیح یہ ہے کہ اس وقت جماع جائز ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو بھی ان لوگوں پر محمول کیا جائے جن کو زنا کا اندیشہ ہو کیونکہ استحاضہ کے خون میں حیض کے خون کے کچھ اوصاف ضرور ہوتے ہیں اس لئے جماع کرنے والے کے ذکر میں نجاست اور ننگی ضرور لگے گی۔ پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر حیض کی کم سے کم مدت کے درمیان خون بند ہو جائے تو وہ حیض ہی میں شمار ہے حالانکہ یہ قول اس کے مخالف ہے کہ وہ طہر میں شمار کیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں نماز کے حکم کے اعتبار سے تخفیف ہے اور دوسرے قول میں نماز کے حکم کے لحاظ سے اور طہارت کے لحاظ سے تشدید ہے۔ تاکہ حاملہ عورت کے خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے سے یہ لازم نہ آوے کہ وہ ایسی حالت میں کھڑی ہے کہ اس کا جسم گندگی سے آلود اور سزی بد بو والا ہے۔ پس ہر ایک کے لیے نماز اور طہارت کے اندر احتیاط برتنے کی حیثیت سے ایک ایک وجہ ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ اس حدیث کے ظاہری معنی پر عمل کرنا ہے کہ

فَإِذَا قَبِلْتَ الْحَيْضَ فِدَعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا ادْبَرْتَ فَاغْسِلِي مِنْكَ الدَّمَ وَصَلِّي

ترجمہ: پس جب حیض کا خون آگے کو آوے تو چھوڑ دے تو نماز کو اور جب پیچھے کو جاوے تو دھو دے اپنے خون سے بدن کو اور نماز پڑھ دے۔

تو ادبیرت (پیچھے کو جاوے) کا لفظ اس صورت کو بھی شامل ہے کہ خون اپنی کم سے کم مدت میں منقطع ہو جاوے۔

اور اس کو بھی کہ اکثر مدت کے بعد منقطع ہو اور نماز کے حرام کرنے میں سنت خون کا نیکنا تھا تو اس کے لئے جائز ہے کہ غسل کر کے نماز پڑھ لے جیسا کہ اگر خون اکثر مدت میں بند ہوتا تب بھی ایسا ہی کرتی۔ پس سوچ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اکثر مدت نفاس کی چالیس دن ہیں۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ اس کی اکثر مدت تیرہواں مسئلہ:

ساتھ دن ہیں اور لیٹ بن سعد کا قول یہ ہے کہ اس کی اکثر مدت ستر دن ہیں پس پہلا قول نماز کے حکم کے بارے میں مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور لیٹ کا قول بہت مخفف ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جب نفاس والی عورت کا خون اپنی انتہاء سے پہلے **چودھواں مسئلہ:** بند ہو جائے تو اس سے بغیر کراہت جماع درست ہے حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس سے اس طہر میں اس وقت تک ہمبستر ہونا درست نہیں کہ جب تک چالیس دن نہ گزر جائیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اس شخص پر محمول کیا جائے جس کو زنا کا خوف ہو اور دوسرا اس پر جس کو خوف نہ ہو (انتہی)

اور اس باب کے بعض مسائل ہم نے ترک کر دیئے ہیں ان کو اے بھائی ان مسائل پر قیاس کر لو جو ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی میزان کے دونوں پلوں کی طرف لوٹا دو۔



کتاب نماز کے احکام کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں اور ان کی سترہ رکعتیں ہیں جن کو خدا تعالیٰ نے ہر مسلمان عقل والے بالغ پر اور ہر مسلمان عورت عقل والی بالغہ حیض و نفاس سے پاک پر فرض فرمایا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جن مکلفوں پر نماز فرض ہے اگر ان میں سے کوئی نماز کو اس کے وجوب سے منکر ہو کر ترک کرے تو وہ کافر ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز بجمہ ان فرضوں کے ہے جن کے اندر نہ کوئی جان ناسب ہو سکتی ہے نہ مال قائم مقام بن سکتا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اذان اور تکبیر پانچوں نمازوں اور جمعہ کے لئے مشروع ہیں اور اس پر اجماع ہے کہ جب کسی شہر کے لوگ اس کے چھوڑنے پر اتفاق کر نہ لیں تو ان سے جہاد کیا جائے کیونکہ نماز اسلام کی علامتوں میں سے ہے پس اس کو معطل کرنا ہرگز چر نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ صرف صبح کی اذان میں تحویب مشروع ہے (تحویب کے معنی نماز کے لئے یہ کہہ کر کہ نماز کو چلو۔ نماز کو چلو دوبارہ پکارنا اور یہاں

الصلوة خیر من النوم

نہانا مراد ہے) اور اس پر بھی اجماع ہے کہ عیدین کی نماز اور سورج چاند دونوں کے گہ جانے کی نماز اور پانی مانگنے کی نماز میں اس طرح پکارنا سنت ہے کہ

الصلوة جامعة

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مسلمان مرد و عقل والے کی اذان معتبر ہے اور عورت کی اذان مردوں کے لئے معتبر نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نابالغ لڑکے تیز داری کی اذان معتبر ہے اسی طرح بے وضو کی اذان جبکہ غسل کی حاجت نہ ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ظہر کا اول وقت آفتاب کے ڈھل جانے کے بعد ہے اور زوال سے پہلے نماز نہ پڑھی جائے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز کا آخر وقت آفتاب کا ٹھکانا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ سخت گرمی کے زمانہ میں ظہر کو اپنے وقت مقررہ سے ذرا مؤخر کر کے پڑھنا زیادہ بہتر ہے جبکہ اس کو جماعت کی مسجد میں پڑھے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں اجماعی مسائل ہیں۔ رہے وہ مسائل جن میں اختلاف ہے تو ان میں سے

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ قیوں اماموں کے نزدیک فرض نماز مکلف سے جب تک اس کے اندر عقل رہے ساقط نہیں ہوتی چاہے صرف نماز کو دل ہی پر جاری کر لے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جس شخص کو موت دیکھنے لگے اور سر سے اشارہ کرنے کی بھی طاقت معدوم ہو جائے تو اس سے فرض ساقط ہو گیا۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف اور اگلے اور پچھلے تمام لوگوں کا اسی پر عمل رہا ہے کیونکہ ہم کو کوئی خبر ایسی نہیں ملی کہ کسی نے اس شخص کو جو جان بلب ہو نماز کا حکم کیا ہو۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی علت یہ ہے کہ جس کو عنقریب موت آنے والی ہو اس کا دل خدا تعالیٰ کے ساتھ بہ نسبت حکم نماز کی بھی آوری میں مشغول ہونے کے بہت زیادہ مطمئن ہوگا کیونکہ شارع نے ہم کو نماز کے اندر جس قدر احوال اور افعال کا حکم فرمایا ہے وہ صرف خدا تعالیٰ کی حضوری کے لئے وسیعہ بنانے کی غرض سے، اور قریب المرگ آدمی حضور خداوندی کی انہماک تک پہنچ گیا اور وہیں جاگزیں بھی ہو گیا۔ پس حکم اس کا ایسا ہے جیسا کہ وہی مجذوب کا اور یہاں بہت سے اسرار ہیں جو کتاب میں نہیں لکھے جاسکتے۔ پس سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک جس شخص پر مرض یا کسی اور امر مباح کی وجہ سے بیہوشی طاری ہو جائے تو اس سے وہ تمام فرض نمازیں جو حالت بیہوشی میں اس پر گزری ہیں ساقط ہیں یعنی ان کی قضا بھی لازم نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اگر وہ بیہوش ایک دن ایک رات یا اس سے کم رہے تو قضا واجب ہے اور اگر اس سے زیادہ رہے تو واجب نہیں اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ بیہوش ہو جانا کسی حال میں مانع وجوب قضا نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرے میں تفصیل اور تیسرے قول میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیہوش آدمی حالت بیہوشی میں تکلیف سے خارج ہے اور دوسرے قول کی وجہ کامل احتیاط پر عمل کرنا ہے باوجودیکہ قضا ممکن ہو۔ کیونکہ شارع نے نماز کے کامل کرنے کا سخت حکم فرمایا ہے اور اس بات سے خفیہ فرمائی ہے کہ بندہ قیامت کے دن ایسی حالت میں حاضر ہو کہ اس کی نماز ناقص ہو۔ پس ہر مذہب کے لئے ایک ایک وجہ ضرور ہے لہذا اکابر علماء اور صالحین کے مناسب قضا کے وجوب کا حکم ہے کیونکہ قضا کے عدم وجوب کی تخفیف محض عوام کے لئے ہے۔

اور شیخ شبلی رحمۃ اللہ علیہ حوالہ سے معطل کر دینے ہاتھ تھے (مترجم کہتا ہے کہ شبلی کی کنیت ابو بکر ہے اور احمد کرامی ان کا جعفر بن یونس ہے اور شبلی ان کا لقب ہے یہ بہت بڑے فقیہ عالم گذرے ہیں مالکی مذہب رکھتے تھے۔ موطا کتاب ان کو حفظ یا تھی مشہور شیخ جنید رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے) یہ خبر جنید رحمۃ اللہ علیہ کو ہو چکی تو آپ نے دریافت فرمایا کہ نمازوں کے وقت بھی اس کی عقل لوٹ آتی ہے یا نہیں لوگوں نے اس کا جواب نعم (ہاں) سے دیا تو آپ نے فرمایا کہ سب تعریف اس خدا کے لئے ہے جس نے اس پر شریعت کے کسی گنہگار کے بھولنے کو جاری

نہیں فرمایا۔ (انہی)

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جو شخص سستی سے نماز کو ترک کرتا ہو اس کے وجوب کے انکار کی وجہ سے تو وہ بطور حد کے تلوار سے قتل کیا جائے۔ نہ وجہ کا قتل سمجھے جانے کے۔ پھر قتل کئے جانے کے بعد اس پر مسلمانوں کے احکام جاری ہوں گے مثلاً غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھا جائے اور اس کو دفن کیا جائے اور اس کے مال میں وراثت کا جاری ہوتا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا نتیجہ مذہب یہ ہے کہ صرف ایک نماز کی وجہ سے قتل کیا جائے بشرطیکہ اس کو وقت ضرورت سے نکال دیا ہو اور قتل کرنے سے پہلے اس سے توبہ کرائی جائے گی اگر کر لی تو خیر ورنہ قتل کر دیا جائے گا۔ حالانکہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ جب تک نماز نہ پڑھے اس وقت تک قید رکھا جائے گا اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے جو ان کے اصحاب کے نزدیک پسندیدہ ہے کہ دو صرف ایک نماز کے ترک کر دینے سے تلوار سے قتل کر دیا جائے گا اور ان کے اصحاب میں جمہور کے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ شخص کفر کے مرتد کی طرح قتل کیا جائے گا اور اس پر مرتد ہی کے احکام بھی جاری ہوں گے۔ پس نماز نہ پڑھی جائے گی اور نہ اس کا کسی کو وارث بنایا جائے گا بلکہ اس کا مال غنیمت میں داخل کیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں قتل کے اعتبار سے تشدید ہے اور دوسرے قول میں قید کئے جانے کی وجہ سے بغیر قتل کے تخفیف ہے اور تیسرا قول مشدد ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہم کسی اہل قبیلہ کو کسی ایسے لٹاؤ کی وجہ سے جس کے کفر ہونے پر اجماع نہ ہو کافر نہیں بتاتے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو اس بات کا علم تھا کہ حق میں علماء کو عالم کا باقی رکھنا بہ نسبت اس کے تلف کرنے کے زیادہ پسندیدہ ہے۔ اگرچہ وہ گنہگار اور فرمانبردار دونوں سے اپرا دہ ہے اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَانْجِنُوا لِلْمَسْلُومِ فَاجْتَنِبْ لَهَا

ترجمہ: اور اگر (وہ) کفار صلح کی طرف بھکیں تو آپ بھی اس طرف جھک جائیے

اور حدیث شریف میں وارد ہے کہ سرदार داؤد علیہ السلام نے جب بیت المقدس بنانے کا ارادہ کیا تو جو کچھ بناتے وہ منہدم ہو جاتا پھر عرض کیا کہ اے میرے پروردگار میں جس قدر تیرے گھر کی تعمیر کر چکتا ہوں وہ منہدم ہو جاتی ہے پس خدا تعالیٰ نے ان کی طرف وحی بھیجی کہ میرا گھر اس شخص کے ہاتھوں سے قائم نہیں ہو سکتا جو خوریزی کرتا ہو۔ داؤد علیہ السلام نے عرض کیا کہ اے پروردگار کیا یہ خوریزی تیری راہ میں نہیں ہے جواب ہاں اور کیا وہ لوگ میرے بندے نہیں ہیں۔ (انہی)

اور حدیث شریف میں ہے کہ

لَا يَخْطِيُ الْإِمَامُ فِي الْعَفْوِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ مِنْ أَنْ يَخْطِيَنَّ فِي الْعُقُوبَةِ

ترجمہ: اہمیت یہ کہ امام معافی اور درگزر کرنے میں خطا کرے خدا کو اس سے زیادہ پسندیدہ ہے کہ وہ عذاب و سزا میں خطا کرے۔

کیونکہ کسی کو یہ مناسب نہیں کہ کسی ایسے آدمی کو جو کہتا ہو کہ میرا پروردگار اللہ تعالیٰ ہے قتل کرے مگر اس وقت کہ جب شارع کی طرف سے اس کے قتل کرنے کا صریح حکم وارد ہو۔

اور تیسرے قول کی وجہ حق جل و علا پر غیرت کا غالب ہونا ہے پس اس پر عمل کرنا امام کے اجتہاد کی وجہ سے ہوگا نہ ہمیشہ پس اگر امام اس شخص کے قتل کئے جانے کو، اسلام اور اہل اسلام کے لئے زیادہ بہتر سمجھے تو قتل کر دے جس طرح علماء نے علاج (حسین بن منصور علاج ایک شخص تھے جو (انا الحق) میں خدا ہوں کہا کرتے تھے علماء کے فتویٰ سے قتل کئے گئے۔ مترجم رحمۃ اللہ علیہ کو قتل کیا تھا۔

اور اس سے کہا تھا کہ تو نے اسلام کے اندر ایک ایسا سوراخ کھولا ہے جس کو صرف تیرا سر ہی بند کر سکتا ہے اور اگر امام نہ قتل کرنے کو کسی مصلحت کی بناء پر اچھا سمجھے تو اس کے قتل کرنے پر نہ قتل کرنے کو ترجیح دے پس سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کافر جب فرض یا نفل نماز مسجد میں جماعت کے ساتھ پڑھے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم دیا جائے گا حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہ دیا جائے گا مگر ہاں اس وقت کے جب دارالحرب میں بھی پڑھے اور دونوں شہادتیں بھی ادا کرے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہ دیا جائے گا مگر اس وقت کہ جب دارالامن میں اپنے اختیار سے پڑھے۔ کہا نہیں نے کہ اگر سفر میں اپنی جان کے خوف سے پڑھتا ہے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہ کیا جائے گا خواہ جماعت سے پڑھے یا تنہا مسجد میں پڑھے۔ یا غیر مسجد میں دارالاسلام میں پڑھے یا غیر دارالاسلام میں۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے کیونکہ اس کے اندر قواعد شریعت کے موافق ضعیفوں پر تخفیف کی گئی ہے۔ اور ایک شخص نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شرط پر بیعت کی تھی کہ من جملہ پانچ نمازوں کے دو نمازیں ادا کر دوں گا۔ اس سے زیادہ نہیں اور آپ نے اس کی بیعت کو قبول فرمایا اور آہستہ آواز سے یہ فرمایا کہ عنقریب انشاء اللہ پانچوں پڑھنے لگے گا، اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں عزیمت پر عمل کرنا ہے اور وہ یہ کہ ہم اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہیں کرتے مگر اس وقت کہ جب اس کے مسلمان ہونے میں کسی قسم کا شک و شبہ نہ رہے جیسا کہ یہی وجہ امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کی بھی ہے۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک اذان اور تکبیر دونوں پانچوں نمازوں اور نماز جمعہ کے لئے مسنون ہیں حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں شہری لوگوں کے لئے فرض کفایہ ہیں۔ اور امام داؤد علیہ الرحمۃ کا قول یہ ہے کہ یہ دونوں واجب ہیں لیکن اگر متروک ہو جائیں تو نماز درست ہو جاتی ہے اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اگر اذان بھول کر نماز پڑھ لی تو نماز لوٹائے بشرطیکہ وقت باقی ہو۔ اور عطاء کا قول یہ ہے کہ جو شخص تکبیر بھول جائے وہ نماز کو لوٹائے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے اور تیسرے میں کچھ تشدید ہے اور چوتھا قول اذان کے حکم میں مشدد ہے اور پانچواں قول تکبیر کے بارے میں مشدد ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو اس

کی حاجت نہیں کہ ان کو نماز کی طرف بلائے میں بہت سخت تاکید کی جاتی بلکہ ان میں سے ہر ایک ہر نماز کے لئے اس کا وقت آ جانے پر پورا کمر بست ہے پس اذان جو ان کو وقت کی خبر دینے کیلئے ہوتی ہے وہ صرف احتیاجی طور پر ہے اور دوسرے کی وجہ ظاہر ہے اور وہ یہ کہ گاؤں والوں کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ ایک آدمی اگر اس کی آواز سب اہل قریہ کے لئے عام ہو خبر کرے یا بہت سارے آدمی اگر ان کی آوازیں سب اہل قریہ کے لئے عام ہوں، ان کو خبر کریں تاکہ اول وقت نماز پڑھنے میں تساہل کرنے کا دروازہ نہ کھل جاوے اور لوگ استدرتا خیر نہ کرنے لگیں کہ نماز کا وقت گزرنے کے قریب ہو جائے اور نیز حدیث شریف میں وارد ہے کہ گاؤں میں جب اذان ہوتی ہے تو اس تمام دن تک اہل قریہ عذاب کے نازل ہونے سے مامون رہتے ہیں اور جس شے کی ایسی حالت ہو اس کے اندر تشدید مطلوب ہوتی ہے۔ اور اسی وجہ سے امام داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں تشدید کی ہے یعنی اذان کو واجب کہا ہے اور ان کے سوا دوسروں نے بھی تشدید کی ہے کہ اذان یا اقامت کے ترک ہونے سے نماز کا لوٹنا ضروری ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں خدا تعالیٰ کے انتہاء درجہ کے فتوح اور کمال حضور کے ساتھ کھڑے ہونے کے لئے آمادگی کا دروازہ مفتوح ہوتا ہے۔ اسلئے کہ ان کے بغیر نماز نا تمام ہے اور ایسی نماز پڑھنے والے پر ماری جائے گی۔ جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے پس اذان پہلا مرتبہ ہے محل جماعت میں حاضری کی خبر حاصل کرنے کا۔ اس لئے اُکا بر علماء مسجد میں حاضر نہیں ہوتے، مگر اس وقت کہ جب موذن یہ کہے کہ

حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح

اور تکبیر دوسرا مرتبہ ہے حضور کی آمادگی کا۔ اور یہ قول کہ (اللہ اکبر) تیسرا مرتبہ ہے پس اسی طرح تمام احکام سمجھے جاویں۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک عورتوں کے لئے تکبیر کہنا مسنون نہیں، حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ مسنون ہے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتیں اس لئے نہیں بنائی گئیں کہ وہ دین کی علامت کو قائم کریں بلکہ یہ کام تو صرف مردوں کا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کے دین اور اس کی علامت کے قائم کرنے کا خطاب مردوں اور عورتوں دونوں کو عام ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک فوت شدہ نمازوں کے لئے اذان بھی کہی جائے اور تکبیر بھی۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا رسالہ

جدیدہ میں قول یہ ہے کہ وہ تکبیر تو کہے، اور اذان نہ کہے۔ اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ پہلی نماز کے لئے صرف اذان کہے اور دوسریوں کے لئے تکبیر بھی، اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے بھی ہے۔ پس پہلا قول اذان اور تکبیر دونوں اعتبار سے مشدد ہے تاکہ لوگ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کے لئے آمادہ ہو جائیں۔

اور دوسرا قول مخفف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو آمادہ کرنے کے لئے تکبیر کافی ہے کیونکہ اذان تو اس لئے تھی کہ لوگ جماعت کے مکان میں حاضر ہوئیں اور یہاں لوگ ضروری ہیں۔ صرف خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑا کرنا باقی ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اذان سے پہلے نماز کے لئے خوب آمادگی ہو جائے گی اور لوگوں سے اذان کے سننے اور اس کا جواب دینے کا جرفوت نہ ہوگا۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک تکبیر دو درجہ مرتبہ کہنے سے ہوتی ہے جس طرح اذان، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ایک مرتبہ کہنے سے ہوتی ہے۔ اسی طرح امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک بھی، مگر ہاں صرف لفظ

قد قامت الصلوة

دو درجہ ہونا چاہئے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرے میں تخفیف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ اللہ اکبر اور اس کے بعد کے لفظوں کو اس غرض سے دوبارہ پڑھنا ہے کہ اسلام اور ایمان کی تجدید ہو اگرچہ مکلف ان دونوں سے حالت غفلت میں خارج نہیں ہوتا، جس طرح صحابہ رضی اللہ عنہم باہم کہتے تھے کہ آؤ ہمارے پاس بیٹھو ایک گھڑی مومن ہو جائیں۔ مطلب یہ ہوتا تھا کہ آؤ علم کا مذکر اہ کریں تاکہ ایمان میں زیادتی ہو اور یہ قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کا قلب اکثر دنیاوی امور میں مشغول رہتا ہے کیونکہ اس قسم کے آدمی کا اگر ایک مرتبہ کہنے میں دل حاضر نہ ہوگا، تو دوسری مرتبہ میں تو حاضر ہوگا، اس کی نظیر وہ ہے جو عنقریب رکوٰۃ اور سجدوں کے اندر تین تین دفعہ ذکر کرنے کے بیان میں آجائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تکبیر کو ایک ایک مرتبہ کہنا ان اکابر علماء صالحین کے ساتھ مخصوص ہے جو ہر وقت خدا تعالیٰ کی بڑائی کو حاضر رکھتے ہیں اور ان کے لئے صرف ایک ہی دفعہ کہنے سے ایمان اور اسلام کی تجدید حاصل ہو جاتی ہے۔ پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک دونوں شہادتوں میں ترجیح سنت ہے (ترجیح یہ ہے کہ پہلے شہادتین کو آہستہ سے کہا جائے اور پھر دوسری بار بلند آواز سے) حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ سنت نہیں، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف ہے اور دوسرا قول علماء اور صالحین کے ساتھ مخصوص ہے جن کے قلوب اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہمیشہ حاضر رہتے ہیں پس جب ان میں سے کوئی ابتداء ہی بلند آواز سے اذان پڑھے تو وہ حضوری کے حاصل کرنے کے لئے اس کا محتاج نہیں کہ پہلے پست آواز سے ترجیع کرے، اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کا دل دنیا کے جنگلوں میں پراگندہ رہتا ہے پس ترازو کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک صبح کی نماز کے لئے بلا کر بہت دو اذانیں درست ہیں جن میں سے ایک فجر سے پہلے ہو، حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صرف

رمضان کے مہینہ میں ایسا کرنا مکروہ ہے۔ پس پہلا قول اس حدیث کے موافق ہے جو صبح کی اذان کے بارے میں وارد ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ماہ رمضان میں دو اذانوں کی وجہ سے لوگوں کو دھوکا ہو جانے کا خوف ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ جب دوسری اذان سنیں تو اس کو پہلی سمجھ کر کھاتی لیں اور جماع وغیرہ کر لیں، پس امام احمد رضی اللہ عنہ نے اذان سے روزہ کے اندر احتیاط کا لحاظ زیادہ رکھا لہذا انہوں نے بہت اچھا کیا، اور ان کی زبان حال یوں کہتی ہے کہ صبح کی اذان دوسرے پہنار رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے محض اس غرض سے شروع فرمایا تھا کہ تاکہ مدینہ والوں کو پہلی اذان سے دھوکا نہ ہو جائے، جیسا کہ خود رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا ہے کہ

ان بلالا یؤذن بلیل فکلوا و اشربوا حتی تسمعوا اذان ابن ام مکتوم

ترجمہ: یعنی بلال رضی اللہ عنہ رات سے اذان کہہ دیتے ہیں اس لئے جب تک حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی اذان نہ سن لیا کرو اس وقت تک کھاتے پیتے رہا کرو۔ (ابھی)

اور اہل مدینہ دونوں کی آواز کو پہچانتے تھے اس لئے غیر اہل مدینہ کو بھی اسی پر قیاس کرنا چاہئے جس وقت وہ پہلے اذان دیتے والے کی آواز کو دوسرے کی آواز سے پہچانتے ہوں ورنہ مکروہ ہوگی۔ جیسا کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک صبح کی اذان میں
گیا رہو اس مسئلہ:
حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح

کے بعد تھو یہ: سنون ہے یعنی تھو یہ سے مراد

الصلوۃ خیر من النوم

کہنا ہے) حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اذان کے بعد ہونی چاہئے اور صبح کی نماز کے سوا اور کسی نماز میں تھو یہ شروع نہیں، (یعنی تھو یہ سے مراد اذان کے بعد الصلوۃ جملہ کہہ کر لوگوں کو بلانا)
اور امام حسن بن صالح رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ عشاء کی نماز میں بھی تھو یہ مستحب ہے اور امام نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ تمام نمازوں میں مستحب ہے۔ پس پہلا قول پہلے مسئلہ میں مشدد ہے اور دوسرا مخفف ہے اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور تیسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ پہلے مسئلہ میں یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا اجماع کیا گیا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ سنت جس میں علماء کا اختلاف ہو اذان سے مؤخر ہونی چاہئے جس پر علماء کا اتفاق ہے خواہ بطریق اجتہاد امام یا اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کی کوئی دلیل ثابت ہوگی۔ اور دوسرے مسئلہ میں پہلے قول کی دلیل اتباع ہے اور دوسرے قول کی وجہ عشاء کے مؤخر ہونے کا خوف ہے یا جماعت کے ترک ہو جانے کا ان لوگوں کے لئے جو دن میں محنت مزدوری کرتے ہیں۔ اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت اس کا احتمال ہے کہ کوئی سوتا ہو یا سونے کا قصد کرتا ہو تو مؤذن اس کو متنبہ کر دے کہ نماز سونے پر مقدم ہے۔ برابر ہے کہ سونے سے مراد جسم کا سونا ہو یا دل کا سونا یا دونوں قسم کا سونا جیسا کہ اہل غفلت پر بھی ہوتا ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جنبی کی اذان معتبر ہے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ بارہواں مسئلہ: کا ایک روایت میں قول یہ ہے کہ اس کی اذان کسی حال میں معتبر نہیں اور یہی مختار ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور اسی طرح اذان پر اجرت لینے میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک جائز نہیں، اور امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے اکثر اصحاب اس کو جائز کہتے ہیں، اسی طرح مؤذن کو اذان کے اندر راگ پیدا کرنے میں اختلاف ہے تینوں اماموں کے نزدیک صحیح ہے اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے بعض اصحاب کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں، پس پہلے قول میں مجملہ تمام اقوال کے تخفیف ہے، اور دوسرے قول میں تشدید۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اذان ایک ذکر ہے قرآن نہیں، اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مؤذن خدا تعالیٰ کی درگاہ کی طرف دعوت دیتا ہے اسی لئے اس کو جنابت کی حالت میں اذان دینا مناسب نہیں۔

اور دوسرے مسئلہ میں پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اذان اسلام کی نشانیوں میں سے ہے اور وہ امت پر واجب ہے اور امت کو کسی واجب پر اجرت لینا جائز نہیں، اور اس میں سے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اذان ایک ایسا عمل ہے جس کی مصلحت مسلمانوں کی طرف رجوع کرتی ہے اور اس کے اوقات کی رعایت کرنے میں تعجب اور محنت درکار ہے اس لئے اس پر اجرت لینا درست ہے۔

اور اگر راشدین نے مؤذنون کے واسطے حصہ دیا ہے اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کو ایک مرتبہ ایک تھیلی دی تھی جس کے اندر چاندی تھی اور صحابہؓ نے یہ خیال کیا تھا کہ یہ اذان کہنے کے عوض میں دی ہے۔

اور راگ پیدا کرنے کے مسئلہ میں پہلے قول کی علت یہ ہے کہ اس سے اس امر میں کچھ غفل پیدا نہیں ہوتا، جس کے لئے اذان شروع ہوئی ہے اور وہ نماز کے وقت کی خبر دیتا ہے اور اس کے اندر دوسرے قول کی علت یہ ہے کہ یہ کلمہ کو اس طرح زبان سے ادا کرنا ہے جس طرح وہ شروع نہیں، کیونکہ راگ کے ساتھ اذان شروع نہیں ہوئی اس لئے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں داخل ہوا کہ

کَلِّ عَمَلٍ لَيْسَ عَلَيْهِ اَمْرًا فَهُوَ رَدٌّ

ترجمہ: جس عمل پر ہمارا حکم نہ ہو وہ صحیح نہیں۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ظہر کی نماز آفتاب ڈھل جانے سے واجب ہو جاتی ہے اور وجوب ایسا ہوتا ہے کہ اس میں ہر شے کے اپنے برابر سایہ ہو جانے تک کی گنجائش ہوتی ہے اور وہ ظہر کا آخر وقت ہوتا ہے، یہی ان کے نزدیک مختار ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز ظہر کا وجوب اس کے اخیر وقت میں متعلق ہوتا ہے اور اول وقت میں نماز ظہر ہوتی ہے اور تمام فقہاء اس کے خلاف پر ہیں، پس پہلا قول اس اعتبار سے کہ وجوب اول وقت ہی میں متعلق ہو جاتا

ہے مشدود ہے، اور دوسرا قول اس لئے کہ وجوبِ اخیر وقت میں متعلق ہوتا ہے مخفف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ نماز کے اہتمام کی وجہ سے اس کی آمادگی میں آفتاب ڈھٹے ہی شروع ہو جاتا ہے، اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوب کی حقیقت اسی وقت ظاہر ہوگی کہ جب وقت تک ہو جائے گا پس اس وقت تاخیر حرام ہے۔

لہذا پہلا قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جن کو یادِ خداوندی سے نہ کوئی تجارت مانع ہے نہ بیع و فروخت۔ اور دوسرا قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے دنیوی مشاغل میں منہمک ہیں، مثلاً وہ شخص جس پر کسی کا قرض ہے اور صاحبِ قرض اس کے طلب کرنے میں بھٹکنا کرتا ہے پس وہ کمائی میں لگا رہتا ہے تا کہ قرضہ پورا کرے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب ہر چیز کا سایہ اصلی سایہ کے بعد ایک چوڑھواں مسئلہ: ختم ہو جائے تو عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ عصر کا ابتدائی وقت وہ ہے جو ظہر کا اخیر وقت ہے تو ایک جز میں دونوں شریک ہوتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصحاب کا قول یہ ہے کہ عصر کا وقت جب سے شروع ہوتا ہے کہ جب ہر چیز کا سایہ اس کی دو مثل برابر ہو جائے اور اخیر وقت عصر کا آفتاب کے غروب کا وقت ہے۔ پس پہلا قول اس لحاظ سے مشدود ہے کہ اس میں مکلف کو شروع وقت میں بجا آوری کا خطاب ہوتا ہے اور دوسرے قول میں کچھ تشدید ہے اس لئے کہ اس کے اعتبار سے مکلف کو ایسے وقت میں بجا آوری کا خطاب ہوتا ہے جو مشترک ہے اگرچہ اس قول میں اس اعتبار سے کہ ظہر کی نماز کو اس وقت تک مؤخر کرنا جائز ہے تخفیف ہے۔ اور تیسرا قول پورا مخفف ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ شروع وقت سے ہی نماز کا ختم اہتمام کرنا ہے، اور یہ قول ان عبادت گزاروں اور پرہیزگاروں کے ساتھ مخصوص ہے جن کو دنیا سے کچھ علاقہ نہیں، اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ جو اہتمام نماز میں پیہلوں سے کم ہیں، اور تیسرے قول کی وجہ اول وقت اور آخر وقت میں برابر کا اعتبار کرنا ہے، یہاں تک کہ آفتاب پرست لوگ آفتاب کو مجبور کرنے کے لئے آمادہ ہو جائیں، کیونکہ ظہر خداوندی شروع وقت میں ختم ہوتی ہے، اور پھر جس قدر وقت اہتمام کے قریب ہوتا جاتا ہے، اسی قدر ٹکلی خفیف ہوتی جاتی ہے، اس طرح کہ خدا تعالیٰ بندوں پر پردہ ڈالتا جاتا ہے، جیسا کہ تفصیل اس کی غریب اس جگہ آجائے گی، جہاں (نمازوں کے اندر) پست آواز سے پڑھنے اور بلند آواز سے پڑھنے میں کلام ہوگا، اور یہ بیان باب صفت نماز میں آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

یہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا رسالہ جدیدہ میں پندرہواں مسئلہ: یہ قول ہے کہ مغرب کا وقت آفتاب غروب ہونے سے ہو جاتا ہے اس سے دیر لگتا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو مختار کے خلاف ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہیں، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے اور یہی امام احمد رضی اللہ عنہ کا ہے، کہ مغرب کی نماز کے لئے دو وقت ہیں ایک تو وہ جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ جدیدہ میں قول ہے اور دوسرا وقت شفق کے

غائب ہونے تک ہے اور یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قدیم قول ہے اور شفق اس سرخی کو کہتے ہیں جو آفتاب کے غروب ہونے کے بعد آسمان میں ہوتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کو شام کے کھانے وغیرہ میں مشغول ہونے کی وجہ سے وقت کے فوت ہونے کا خوف ہو، اور دوسرا قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کو اس کا خوف نہ ہو، لیکن ان کا اول وقت میں نماز پڑھنا زیادہ بہتر ہے بالخصوص اس وقت کہ جب وہ پہلی صفوں میں خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہوں۔ یہی اختلاف عشاء کے وقت میں بھی ہے، کیونکہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک شفق کے غائب ہوتے ہی عشاء کا وقت شروع ہو جاتا ہے اور فجر تک باقی رہتا ہے، اور ایک قول میں یہ ہے کہ عشاء کی نماز ایک تہائی شب سے زیادہ مؤخر نہ کی جائے، اور دوسرے قول میں یہ ہے کہ نصف شب سے زیادہ مؤخر نہ ہونی چاہئے، پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں تشدید ہے اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو ضعیف ہونے کی وجہ سے چلی خداوندی کے تحمل نہیں ہو سکتے، اور دوسرا اور تیسرا قول اکابر اولیاء و علماء کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ اس وقت چلی النبی زور پر ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ زینت گاہ ایزدی کا نصب غالباً اسی وقت ہوتا ہے کہ جب رات کا تیسرا حصہ شروع ہوتا ہے، اور بعض وقت نصف ثانی کے شروع میں نصب ہوتا ہے اور جب چلی کا وقوع ہو جاتا ہے تو وہ قتل بہت ہلکا ہو جاتا ہے جو نمازی کو رات کے نصف اول میں محسوس ہوتا ہے، جیسا کہ اس کو وہ تمام حضرات جانتے ہیں جن کے لئے خدا تعالیٰ نے پروردہ کو کھول دیا ہے یہاں تک کہ وہ مثل ملائکہ کے ہو گئے ہیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ اس وقت فرماتا ہے کہ

هل من مسائل اعطيه مؤله هل من مبتلى لأعاقبه

ترجمہ: کیا کوئی مانگنے والا ہے تاکہ اس کی مانگ دوں۔ میں کیا کوئی جتلائے رنج و غم ہے تاکہ عاقبت بخشوں میں اس کو۔

پس اگر اس وقت چلی میں تخفیف نہ ہوتی، تو خدا تبارک و تعالیٰ اس سوال کے ساتھ اپنے بندوں پر عنایت نہ فرماتا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک نماز صبح میں پسندیدہ یہ ہے کہ تعلیس کے وقت پڑھی جائے (غسل رات کی تاریکی کو کہتے ہیں) نہ اسفار (روشنی) کے وقت۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ پسندیدہ وقت نماز صبح کا یہ ہے کہ غسل اور اسفار دونوں جمع ہو جائیں اگر ایسا وقت نہ مل سکے تو اس وقت اسفار غسل سے بہتر ہے مگر مزدلفہ میں کہ وہاں غسل میں پڑھنا اولیٰ ہے۔ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت میں ہے کہ نمازیوں کے حال کا اعتبار ہے اگر غسل میں نماز پڑھنا ان پر شاق ہو تو اسفار افضل ہے اور اگر جمع ہو سکیں تو غسل افضل ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مخفف ہے کیونکہ اس میں تفصیل ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اہمیت کے کم ہو جانے کا خوف ہے اور اس توجہ کے گھٹ جانے کا جو رات کے ثلث اخیر میں پروردگار کی تجلّی کی وجہ سے نمازیوں کو حاصل ہوتی ہے، اور وہ قول ضعیف لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ خدا کے ساتھ سرگوشی کرنے میں صبح کی نماز کے اندر اہمیت اور قصد کا دراز ہونا ہے، اور وہ قول ان قوی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کی یہ شان ہے کہ

ہم علیٰ صلواتہم دائمون

ترجمہ: وہ اپنی نمازوں پر ہمیشہ رہنے والے ہیں۔

پس جان لو اس کو کیونکہ یہ نفیس ہے۔

یہ ہے کہ اس پر اتفاق ہے کہ سخت گرمی میں ظہر کی نماز کو اول وقت سے مؤخر کر کے پڑھنا زیادہ بہتر ہے جبکہ وہ مسجد میں پڑھی جائے۔ مگر اکثر اصحاب شافعی یہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے شرط ہے کہ وہ شہر حار ہو اور مسجد ایسی ہو جس میں پھر بھی نماز کا قصد ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سخت گرمی کے وقت خداوند تعالیٰ سے سرگوشی کے لئے پوری توجہ کا قصد کم ہوگا، اسی لئے قاضی کو مکروہ ہے کہ ایسے وقت مقدمہ کو طویل کرے جس وقت اس کی عادت میں کچھ برائی ہو۔ اور دوسرے قول کی وجہ پہلی صفوں کے ساتھ خدا تعالیٰ کے سامنے اس کی درگاہ کو بڑا جان کر کھڑے ہونے کی طرف سبقت کرنا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ کے حکم کو مؤخر کرنے پر خواص قادر نہیں اور یہی وجہ ہے جو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فاس (کلبھاڑی) سے ختنہ کیا جس کو دوسری روایت میں قدوم (یتشد) سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ اس وقت کہ جب خدا تعالیٰ نے ان کو ختنہ کرنے کا حکم فرمایا، لوگوں نے عرض کیا کہ اتنی دیر بھی نہ کی جو استرہل جاتا تو آپ نے جواب دیا کہ خدائے تعالیٰ کے حکم کی تاخیر بہت سخت ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ نماز وسطیٰ عصر کی نماز اٹھارواں مسئلہ: ہے، حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ وہ فجر کی نماز ہے پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف، کیونکہ عصر کے وقت خداوند تعالیٰ کی تجلّی کی طاقت صرف اکابر اور اولیاء اللہ رکھتے ہیں برخلاف نماز صبح کی تجلّی کے، اور عصر کے وقت تجلّی فانی ہونے کی وجہ سے اس وقت کی نماز میں قرأت کو بلند آواز سے پڑھنے کا حکم نہیں فرمایا۔ اور اس کی وجہ ہم پر رحمت اور شفقت کرنا ہے برخلاف صبح کی نماز کے کہ اس وقت اکثر نریم اور عنایت خداوندی کا نزول ہوتا ہے جیسا کہ اہل دل اس سے واقف ہیں، پس ترانہ کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔ اور صلوٰۃ وسطیٰ کے پچھانے میں فائدہ یہ ہے کہ اس کے اندر خشوع و حضور پیدا کرنے کے لئے بہ نسبت دوسری نمازوں کے ان کے اسباب زیادہ مہیا کرے۔

اور سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کا فرمانا ہے کہ نماز وسطیٰ کبھی نماز صبح ہوتی ہے اور کبھی نماز عصر اور اس کا مجید نہیں ذکر کیا جاسکتا، مگر دو بدو۔ اور بقیہ مسائل اس باب کے انہی پر قیاس کر لئے جائیں، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

کتاب نماز کے صفت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز اس وقت تک صحیح نہیں ہوتی کہ جب تک نمازی کو وقت نماز ہو جانے کا یقین نہ ہو، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز کے لئے ارکان ہیں، جو اس کے اہم و اہل ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز میں نیت فرض ہے اسی طرح تکبیر تحریمہ بھی اور قیام بھی بشرط قدرت اور سجدہ اور رکوع اور تشهد اخیر میں بیٹھنا (یہ سب فرض ہیں) اور تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانا بالاتفاق سنت ہے۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جس قدر جسم عورت ہے اس کو آنکھوں سے ڈھانکنا واجب ہے اور شرط ہے نماز کے لئے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس نجاست کا پاک کرنا جو نمازی کے کپڑے یا بدن یا جگہ میں ہو واجب ہے اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حدیث سے پاک ہونا نماز کے صحیح ہونے کی شرط ہے پس اگر کسی جہنی نے قوم کو نماز پڑھائی تو اس شخص کی نماز بلا اختلاف باطل ہے خواہ اپنے جہنی ہونے کو نماز شروع کرتے وقت جانتا ہو، یا بھولا ہوا ہے، اسی طرح اس پر بھی اجماع ہے کہ نماز کے صحیح ہونے کے لئے قبلہ رو ہونا شرط ہے مگر اس وقت کہ جب کوئی عذر ہو اور وہ (مثلاً) جنگ کے اندر دشمن کا سخت خوف ہے، اور نفل نماز میں اس شخص کے لئے جو کسی لمبے سفر کا قصد کئے ہوئے سواری پر سوار ہو کر کسی ضرورت سے جا رہا ہو، یا جو دیکھو وہ شخص اس بات کا مامور ہے کہ نماز کے لئے متوجہ ہونے کے وقت اور تکبیر تحریمہ کے وقت قبلہ رو ہو۔ پھر اگر نمازی کعبہ شریفہ کے سامنے ہو تو بعینہ اس کی طرف متوجہ ہونا لازم ہے اور اگر اس سے تھوڑے سے فاصلہ پر ہو تو اپنے یقین سے کعبہ کی طرف متوجہ ہو، اور اگر اس سے غائب ہو تو اپنے اجتہاد یا خبر اور خبر دینے والے کی تقلید سے قبلہ کی جہت متعین کرے، یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو میں نے اس باب میں اجماعی پائے ہیں، اور ان کا میزان کے دونوں مرتبوں میں داخل ہونا صحیح نہیں۔

رہے وہ مسائل جن میں علماء کا اختلاف ہے وہ ان میں سے

مسائل اختلافیہ

ستر عورت کا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم اس کو صحت نماز کے لئے شرط قرار دیتے ہیں، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب اس میں مختلف ہیں، بعض کا

پہلا مسئلہ:

تو یہ قول ہے کہ وہ شرائط میں سے ہے، بشرطیکہ یاد رہے اور اس پر قدرت پر بھی ہو یہاں تک کہ اگر قصد آباد وجود قدرت کے سرعوت نہ کیا، بلکہ بجائے چھپانے کے جسم کو کھول کر نماز پڑھ لی تو وہ نماز باطل ہوئی، اور بعض کا قول یہ ہے کہ وہ ایک شرط ہے، جوئی نفسہ واجب ہے، مگر یہ کہ وہ نماز کی صحت کی شرط نہیں۔ پس اگر کسی نے اس قدر جسم کو قصد کھول کر نماز پڑھ لی، تو وہ شخص (ترک واجب کی وجہ سے) گناہگار تو ہوا، لیکن نماز کا فرض اس سے ساقط ہو گیا، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب میں سے متاخرین کا پسند یہ ہے کہ یہ قول ہے کہ سرعوت کے بغیر کسی حال میں نماز صحیح نہیں ہوتی، پس پہلا قول مع اس قول کے جس کو متاخرین اصحاب مالک رضی اللہ عنہ نے پسند کیا ہے مشدود ہے اور اس کے مقابل میں ایک اعتبار سے تشدید ہے اور ایک اعتبار سے تخفیف ہے کیونکہ اس میں تفصیل ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع نکلا۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ڈھانکنے کے جسم کو کھولنا نماز کے اندر خدا تعالیٰ کے سامنے بے ادبی ہے جس کے مرتکب کو کبھی نماز کی حضوری میں داخل ہونا صحیح نہیں، اور جس شخص کو نماز کے اندر حضور کی نصیب نہ ہوئی گویا کہ اس نے بگیر تحریر نہ کہی (یعنی نماز میں شروع نہ ہوا) اور اس کی نماز نہ ہوئی پس وہ شخص ایسا ہے جیسا کہ کسی نے (عقل یا وضو کیا) اور اس کے اعضا میں سے کوئی نکلا خشک رہ گیا یا اس کے بدن پر نجاست رہ گئی، تو یہ اس سے معاف نہ کیا جائے گا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفس الامری میں کوئی شی خدا تعالیٰ سے حاجب نہیں ہوتی۔ پس اس قول کے قائل کے نزدیک اس شخص کی نماز میں جس پر کپڑا ہو، اور اس شخص کی نماز میں جس پر کپڑا نہ ہو، بلکہ ننگا ہو کوئی فرق نہیں، صرف اتنی بات ہے کہ نماز کے اندر سرعوت ایک کمال ہے جس کا نہ ہونا صحت نماز میں کوئی نقص پیدا نہیں کرتا، اگرچہ اس کے ترک کرنے سے گناہ ہوتا ہے اور یہ مقام مجملہ ان مواقع کے ہے جن کے اندر شریعت عرف کے تابع ہوتی ہے اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

يا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ

ترجمہ: اے اولاد آدم کی تم مسجد کی ہر جگہ ضروری کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو۔

اور لفظ (زینت) کی تفسیر ان کپڑوں کے ساتھ کی گئی ہے جن سے ڈھانکنے کا بدن چھپ جائے۔ اور شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جو شخص خدا تعالیٰ کے سامنے زیب و زینت کے کپڑوں کے ساتھ کھڑا ہوتا ہے، وہ بزبان حال اس مجمع والوں سے بہ طریق خدا کی نعمت کے ظاہر کرنے کے یہ کہتا ہے کہ مجھ کو دیکھو خدا تعالیٰ نے مجھ پر کیسا انعام فرمایا ہے کہ میرے پاس ایسے نفیس کپڑے ہیں، حالانکہ میں اس کا مستحق نہ تھا، اور غور کرو کہ خدا تعالیٰ نے مجھ کو اپنے گھر میں داخل ہونے کی اجازت فرمائی، اور اپنے کلام کے ساتھ سرگوشی کی توفیق دی، حالانکہ میں ان میں سے کسی شے کا بھی مستحق نہ تھا، برخلاف اس شخص کے جو میلے کپڑے پہنے اور پھٹے ہوئے پہن کر کھڑا ہو، کیونکہ اس کی حالت سے کفران نعمت کی بو پائی جاتی ہے (انہی)

اور شیخ موصوف سے یہ بھی سنا ہے کہ تم لوگ اپنی باندیوں کو حکم کرو کہ وہ نماز میں سرعوت کریں جس

طرح آزاد عورتیں کرتی ہیں، احتیاط کے لحاظ سے، کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ علت ستر عورت کی مؤنث ہونا ہو نہ اس کا کمینہ پن اور لوگوں کا اس کی طرف میان نہ ہونا، کیونکہ یہ علت اس وقت ٹوٹ جاتی ہے کہ جب لونڈی ایسی خوبصورت ہو جو حسن اور خوبصورتی کے اندر آزاد عورت سے بھی فوقیت رکھتی ہو، اور جس نے کہا ہے کہ لونڈی کو مرد کی مانند ستر عورت لازم ہے اس کی علت سلف صالحین کے اس طائفہ کی پیروی کرتا ہے جنہوں نے ستر عورت کو عورتوں پر واجب ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ اکثر نفوس ان کے دیکھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور لونڈیوں کی خواہش عادتاً نہیں کرتے مگر بعض افراد انسانی، اور بانی کی طبیعت ان سے نفرت کرتی ہے۔ (انجلی)

اور شیخ موصوف کو یہ فرماتے سنا ہے کہ آزاد عورت کو نماز کی حالت میں اپنا منہ اور دونوں مہملیاں اس لئے کھلی رکھنی چاہئیں کہ کالمین کے نزدیک خدا تعالیٰ کی تعظیم میں زیادتی کا دروازہ کھلے، تاکہ ان میں ایک یہ کہہ سکے کہ یہ عورت خدا تعالیٰ کے حضور اور اس کی حفاظت میں ہے۔ اس لئے کسی کو یہ جائز نہیں کہ اس عورت کو کسی طور پر بھی دیکھنے کا لالچ کرے، جس طرح شیرینی کا بچہ شیرینی کی گود میں ہوتا ہے اور یہی مجید ہے عورت کے احرام کی حالت میں اپنا چہرہ کھولنے کا۔ کیونکہ وہ عورت خدا تعالیٰ کی خاص درگاہ میں ہے پس اس کو اپنے چہرہ کے کھولنے کا حکم ایسا ہے جیسے اس دانے کا حکم جس سے پرند کا جال میں شکار کیا جاتا ہے۔ پس جس کو خدا تعالیٰ محفوظ رکھے گا، وہ اس کی درگاہ کو عظیم الشان سمجھ کر نہ احرام باندھنے والی عورت کی طرف نظر کرے گا، اور نہ نماز پڑھنے والی کی طرف، اور غرض اس نہ دیکھنے سے خدا تعالیٰ کا ادب ہوگا جس کی درگاہ میں وہ عورت ہے اور جس کو خدا تعالیٰ بد بخت کرے گا، وہ اس سے غافل ہو کر اس کی طرف دیکھے گا، تو خدا تعالیٰ کے غضب کا مستحق ہوگا۔ اور اسی وجہ سے علماء نے نقاب ڈالنے کا حکم دیا ہے جو اس کے چہرہ پر جسم سے دور پڑا ہو حالت احرام میں اس خوف کی وجہ سے کہ کہیں عام لوگ اس عورت کے چہرہ کو جو خدا تعالیٰ کی درگاہ میں حاضر ہے اس کی بغیر اجازت کے دیکھ کر مورد غضب الہی نہ ہو جائیں۔ اور میں نے شیخ موصوف سے یہ بھی سنا ہے کہ عارف اور کامل آدمی جب کسی ایسی شے کو دیکھتا ہے کہ اس کا شریعت نے خلاف عادت حکم کیا ہے تو وہ پہلے اس کی حکمت میں نظر کرتا ہے اور خدا تعالیٰ سے اس کو طلب کرتا ہے۔ انجلی اور یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا بمزملہ حکمت کے ہے اس مسئلہ میں۔ پس اس میں غور کرو یہ نفیس ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو ضیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک نماز کی نیت کا تکبیر تحریرہ سے مخوڑی **دوسرا مسئلہ:** سی ویر پہلے کر لینا جائز ہے حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ نیت کا تکبیر تحریرہ سے متصل ہونا واجب ہے اور اس سے پہلے نیت کرنا یا بعد میں کرنا کافی نہیں۔

اسی طرح شافعی مذہب کے امام قتالی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ بسا اوقات نیت کی انتہاء ابتداء تکبیر سے متصل نہیں ہوتی ہے، اور نماز مستعقہ ہو جاتی ہے، اسی طرح امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ بخاری یہ ہے کہ اتصال عرفی کافی ہے اس طور سے کہ وہ شخص نماز سے غافل نہ شمار کیا جائے، یہ قول مستقنہ من کی پیروی کی وجہ سے ہے کیونکہ انہوں نے اس امر میں امت پر رحمت کرنے کی وجہ نرمی برتی ہے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا

مشدد اور اس کے بعد والوں میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع سے کسی ایسی دلیل کا ثبوت نہیں جس سے نیت کا تکبیر کے ساتھ متصل ہونا واجب سمجھا جاتا ہو کیونکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو صرف تکبیر سناتے تھے تو یہ کیسے معلوم ہو سکتا ہے کہ آپ نیت تکبیر سے پہلے کرتے تھے، یا پیچھے یا ساتھ ساتھ۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تکبیر نماز کے ارکان ظاہرہ میں سے پہلا رکن ہے اور رکن کا وجود بعد وجود بنیاد کے ہوتا ہے (کیونکہ رکن دو بار کو کہتے ہیں) پس ضرور ہے کہ نماز پڑھنے والا تکبیر کے وقت نماز کے افعال اور اقوال کو اپنے ذہن میں معین کر لے۔

اور قتال رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ عوام پر تخفیف کرنا ہے اور اس کی وضاحت یوں ہے کہ جس کی روحانیت اس کی جسمانیات پر غالب ہوگی تو اس کی روح لطیف ہونے کی وجہ سے مراد کا نیت کرتے وقت دفعہ حاضر کا آسان ہوگا، برخلاف اس شخص کے جس کی جسمانیات اس کی روحانیت پر غالب ہو، کیونکہ وہ امور کو یکے بعد دیگرے سمجھے گا (نہ دفعتاً) وجہ یہ ہے کہ اس کا پردہ لطیف نہیں ہے بلکہ کثیف ہے پس پہلا قول اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول عوام کے ساتھ۔ لیکن یہ مخفی نہیں ہے کہ جس شخص کی روحانیت اس کی جسمانیات پر غالب ہوگی، درحقیقت نمازی وہی ہے کیونکہ وہ خدا تعالیٰ کی درگاہ میں داخل ہوگا، جس میں داخل ہوئے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی، برخلاف ان لوگوں کے جو اس کے برعکس ہیں کیونکہ وہ صورت میں نماز پڑھتے ہیں، نہ حقیقتاً۔ پس جان لو اس کو کیونکہ یہ بہت عمدہ تحقیق ہے۔

یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ تکبیر تحریر فرض ہے اور وہ بغیر تلفظ کے صحیح نہیں ہوتی، تیسرا مسئلہ: حالانکہ امام زہری رضی اللہ عنہ سے یہ منقول ہے کہ نماز کا انعقاد صرف نیت سے ہو جاتا ہے تکبیر کے تلفظ کی ضرورت نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی تکبیر کا حاصل اگرچہ قلب کی طرف لوٹتا ہے لیکن اس کا ظاہر کرنا بھی مطلوب ہے تاکہ اس عالم میں خدا تعالیٰ کی بڑائی کی نشانی قائم ہو، اور لوگوں کو یہ یاد دلایا جائے کہ وہ اپنے پروردگار کو ہر اس بڑائی سے بڑا جانیں جو ان کے لئے ظاہر ہوئی ہے، اور کہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر اس عظمت سے بڑا ہے جو ہمارے قلوب پر ظاہر ہوئی ہے، اور یہ اکابر علماء اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے۔ کیونکہ بسا اوقات ان پر خدا تعالیٰ کی کوئی عظمت ظاہر ہو کر ان کی زبان کو گنگ کر دیتی ہے پھر ان میں طاقت نہیں رہتی، کہ اس کو زبان سے ادا کر سکیں۔

اور نیز خدا تعالیٰ کی بڑائی کا اظہار بندہ سے صرف عالم حجاب میں مطلوب ہے، رہا عالم شہود اس میں خدا کی بڑائی تمام اہل درگاہ پر روشن ہے، اس لئے اس میں کسی نشانی کے قائم کرنے کی حاجت نہیں کیونکہ تمام لوگوں کے دلوں میں اس کی بڑائی کا مشاہدہ قائم ہے۔

(اگر کوئی سوال کرے) کہ نمازی کے اللہ اکبر کہنے میں کیا حکمت ہے؟ حالانکہ صوفیاء کا قول ہے کہ

کل شئی خطر ببالک فاللہ بخلاف ذالک

ترجمہ: جو چیز تیرے قلب میں گزرے پس خدا تعالیٰ اس کے خلاف ہے

تو جواب یہ ہے کہ اس کے اندر یہ حکمت ہے کہ نمازی اس کے ذریعہ سے خدا تعالیٰ کی عظمت پیدا کر لے گا، اور یہ کہ بیشک خدا تعالیٰ کی اپنے بندوں پر رحمت ہے جو اس نے ان کو حکم کیا ہے کہ وہ خدا کو اس لفظ سے مخاطب کریں جو ان پر ظاہر ہو مثلاً: یہ کہیں کہ

ایاک نعبد و ایاک نستعین

تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں۔

یعنی لفظ (کاف) سے۔ اور خدا تعالیٰ نے اپنی ذات کو حینہ وہ چیز ٹھہرایا ہے جو بندہ کے قلب پر ظاہر ہوئی ہے۔ پس سمجھ لو۔

لہذا معلوم ہوا کہ سچائی بندہ کی یہی ہے کہ وہ اس خدا کو مخاطب کرے جو تمام ان باتوں سے منزہ ہے جو قلب پر گزرتی ہیں جیسا کہ اکابر اولیاء اللہ کا یہی حال ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک لفظ (اللہ اکبر) ہی معین نہیں بلکہ ہر ایسے لفظ سے نماز کا انعقاد ہو سکتا ہے جو بڑائی کو مقتضی ہو، مثلاً عظیم اور جلیل یہاں تک کہ اگر صرف یہ کہا کہ (اللہ) تب بھی نماز منعقد ہو جائے گی حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس لفظ سے منعقد نہیں ہوگی۔ اور لفظ اللہ اکبر سے منعقد ہوگی، اسی طرح امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ نماز نہیں منعقد ہوتی مگر صرف لفظ اللہ اکبر سے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرے میں تخفیف ہے، اور تیسرا قول مشدد ہے، اور ان اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام احمد اور امام شافعی رضی اللہ عنہم کے نزدیک جب نماز عربی زبان میں اچھی طرح ادا کر سکتا ہو، اور پھر دوسری کسی زبان میں تکبیر کہے، تو اس کی نماز منعقد نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ منعقد ہو جائے گی، پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ حق تعالیٰ تمام لغات کا عالم ہے اس لئے زبان عربی اور غیر عربی میں کچھ فرق نہیں ہو جاتا، اور دوسرے قول کی وجہ اس کی پابندی ہے جو شارع سے ثابت ہے یعنی ہونی یہ ہے کہ لفظ تکبیر عربی زبان میں ادا کیا جائے۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک رکوع اور اس سے چھٹا مسئلہ: اٹھتے وقت کی تکبیروں میں ہاتھوں کا اٹھانا مستحب ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ سنت نہیں، پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے، اسی طرح اٹھانے کی حد میں بھی اختلاف ہے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ دونوں کا انوں تک اٹھائے جائیں۔ اور امام مالک رضی اللہ عنہ اور امام شافعی

رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی تمام روایات میں سے مشہور یہ روایت ہے کہ دونوں سونڈھوں کے برابر اٹھائے جائیں، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اور پہلے مسئلہ میں قول اول کی دلیل یہ ہے کہ دراصل ہاتھوں کا اٹھانا ایسا ہے جیسا کہ کسی بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوتے وقت اور واپس ہوتے وقت کورنٹ تہ بجالانا، پس نماز کی رکوع میں جاتے وقت ایسا ہے جیسے بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہونے والا، اور رکوع کے اعتدال میں کھڑے ہونے کے لئے اٹھنے کے وقت ایسا ہے جیسا کہ اپنے پروردگار کی درگاہ سے رخصت ہونے والا۔ پس گویا کہ جو شخص اعتدال کے لئے (اعتدال سے مراد یہاں قومہ ہے) اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتا ہے اس کی زبان حال یہ کہتی ہے کہ اے میرے پروردگار میں نہیں ہٹتا ہوں تیری درگاہ سے بوجہ رنجیدگی کے۔ بلکہ یہ ہٹنا تیرے حکم کی اطاعت کے لئے ہے۔ اور یہی گفتگو پہلے سجدہ سے اٹھتے وقت ہے (اعتدال کے معنی برابر کرنا ہیں جس کا وجود ہر شے میں ہو سکتا ہے خواہ رکوع ہو یا سجدہ یا کوئی اور چیز) اور رہی یہ بات کہ دوسروں کے نزدیک (اعتدال یعنی قومہ سے) سجدہ کا قصد کر کے سجدہ میں جاتے وقت ہاتھوں کا اٹھانا مشروع کیوں نہیں، سو اس کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ میں جانا خدا تعالیٰ کے سامنے انتہا درجہ کی عاجزی ہے اور اس کے ضمن میں خدا تعالیٰ کی بڑی تعظیم ہے، اس لئے رفع یدین کی حاجت نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ (بادشاہ کی درگاہ میں) حقیقی آنا تو اسی وقت پایا جا چکا، جس وقت نماز کی نے تکبیر تحریر یہ کہی پھر جب اللہ اکبر کہہ دیا تو اس کا دل خدا تعالیٰ کی درگاہ میں تمام نماز کے لئے حاضر ہو گیا، (یعنی اب نماز کے اندر کسی وقت اس حضوری سے جدا کی نہ ہوگی، پس ہاتھ اٹھانے کی کیا حاجت ہے) اور یہ قول اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور پہلا قول عوام کے ساتھ خاص ہے جو خدا کی خاص حضوری سے تکبیر تحریر یہ کہہ لینے کے بعد بھی جدا ہو جاتے ہیں پس اس کو خوب سمجھ لو۔

اور پہلے قول کی ہاتھ اٹھانے کی حد میں علت یہ ہے کہ سر بندہ کے تکبر کا مقام ہے اس لئے اس کو (وہیں تک) ہاتھ اٹھانے چاہئیں، تاکہ اس طرف اشارہ ہو جائے کہ خدا تعالیٰ کی بڑائی اس سے بھی زیادہ ہے جس قدر بندہ اس کی بڑائی سمجھتا ہے جیسا کہ فی نفسہ بات بھی یوں ہی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کا اس جنیت کے نقل کرنے میں اختلاف ہے کہ جس بیت سے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم (رفع یدین) کرتے تھے پس جس نے جیسا دیکھا وہی نقل کیا، اور ان تمام بیٹوں میں سے ہر حالت مقصود کو پورا کر دیتی ہے۔ اور وہ کورنش بجالانا ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جو شخص بیٹھ کر نماز نہ پڑھ سکے تو اس کو دائیں کروٹ سے لیٹ کر اور قبلہ رو ہو کر نماز پڑھنی چاہئے، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو چپٹ لیٹے اور اپنے پاؤں کو قبلہ رخ رکھے، تاکہ رکوع اور سجدہ کا اشارہ قبلہ کی طرف ہو جائے، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے کہ سر سے اشارہ کرے، تو اپنی آنکھ کی پلک سے اشارہ کرے۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جب سر کے ساتھ اشارہ کرنے سے عاجز ہو جائے، تو اس سے فرض نماز کا ساقط ہو گیا، پس پہلا قول مشدد ہے شارع کا اس حدیث میں اتباع کرنے کی وجہ سے کہ

اذا امرتکم بامر فاتوا منه ما استطعتم

ترجمہ: جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو تم اس میں سے جس قدر کر سکو بجالاؤ

اور دوسرا قول مخفف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی نشانی نہیں ظاہر ہوتی، مگر کھڑے ہونے اور بیٹھنے سے، اور چلوں سے اشارہ کرنے سے کوئی علامت اور نشانی ظاہر نہیں ہوتی، بالخصوص اس شخص کے لئے جو قریب المرگ ہو، اور ہم کو سلف میں سے کسی کی یہ خبر نہیں یہو نچی کہ انہوں نے قریب المرگ آدمی کو جو سر سے بھی اشارہ نہ کر سکا ہو نماز کا حکم کیا ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ ایسی حالت میں خدائے عز و جل کے پاس جانے کا پختہ قصد کر رہا ہے جیسا کہ گذرا۔

یہ ہے کہ تمام اماموں کا قول یہ ہے کہ فرض نماز کے اندر کشتی میں اس وقت تک کھڑا ہونا **مسئلہ:** فرض ہے جب تک کھڑے ہونے کی صورت میں غرق ہونے کا اندیشہ نہ ہو یا سر میں چکر آ جانے کا، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ کشتی میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا واجب نہیں، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کے حکم کا سخت اہتمام کرنا ہے اور وہ قول ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جن کو کھڑے ہونے کی رعایت رکھنا اور گرنے سے ڈرنا خدا تعالیٰ کے ساتھ حضور قلب سے نہیں روکتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس سے ڈرنا ہے کہ کہیں کھڑے ہونے اور نہ گرنے دونوں کی رعایت رکھنا تشریش نہ پیدا کرے، جس سے خضوع اور حضور جاتا رہے جو امام صاحب کے نزدیک صحت صلوٰۃ کے واسطے شرط ہے، اور یہ قول چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے پس جب ایک ان میں سے بیٹھ کر نماز پڑھے گا تو وہ خضوع اور حضور پر قادر ہوگا، تو بیٹھ کر نماز پڑھنا اس کے حق میں زیادہ کامل ہوا، کیونکہ جب کھڑا ہوگا، تو اس کا قلب خدا تعالیٰ کے ساتھ حاضر ہوگا۔ پس سوچ لو۔

یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ کھڑے ہونے کے وقت دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا مستحب ہے، اسی طرح اس میں جو کھڑے ہونے کے قائم مقام ہو، حالانکہ امام مالکؒ کی دونوں روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ دونوں ہاتھ لٹکانے چاہئیں۔ اسی طرح امام اوزامی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا قول اور اس کے بعد کا مخفف ہے اگرچہ تخفیف میں درجے متفاوت ہیں۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بندہ کے اپنے مولا کے سامنے کھڑے ہونے کی ہیئت بھی ہوتی ہے، اور یہ قول

اکابر علماء اور صلحاء اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے، برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے، کیونکہ ان کے لئے بہتر ہاتھوں کا ڈھیلا رکھنا ہی ہے جیسا کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ دائیں کا بائیں پر رکھنا اپنی مراعات میں اپنی طرف (نہن خرج کرنے کا محتاج ہے، پس اس کی وجہ سے خداوند تعالیٰ سے سرگوشی کرنے کی طرف پوری توجہ نہیں ہوگی، اور یہی نماز کی روح اور حقیقت تھی، برخلاف ہاتھوں کو اپنی دونوں جانبوں میں لٹکانے کے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ ہاتھوں کو کس جگہ رکھنا چاہئے، پس امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ناف کے نیچے اور امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ سینہ کے نیچے اور ناف کے اوپر رکھنا چاہئے، اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے دو روایتیں ہیں، ان میں سے مشہور روایت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کے موافق ہے، اور اسی کو علامہ مرغی نے اختیار کیا ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی کو باتھ ناف کے نیچے رکھنے میں آسانی ہے برخلاف سینہ کے نیچے رکھنے کے، کیونکہ اس وقت ان کی حفاظت کرنا لازم ہے، اس لئے کہ ہاتھ وزنی چیز ہیں، اور جب کھڑے کھڑے زیادہ دیر ہوگی، تو وہ نیچے کی جانب کھسک جائیں گے، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا اور اسی وجہ سے ہاتھوں کا سینہ کے نیچے رکھنا ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو ایک وقت میں دونوں باتوں کی رعایت رکھ سکتے ہیں۔ نہ چھوٹے مرتبہ کے لوگوں کے ساتھ۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ جس کے نزدیک ہاتھوں کو سینہ کے نیچے رکھنا مستحب نہیں ہے حالانکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا فعل ثابت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی کا یہ امر پورے طور سے ملحوظ رکھنا، کہ دونوں ہاتھ داگنی سینہ کے نیچے رہیں، غالباً خدا تعالیٰ سے مناجات کرنے کی طرف پوری توجہ ملحوظ رکھنے سے باز رکھے گا، پس دونوں ہاتھوں کا چھوڑے رکھنا یا ناف کے نیچے باندھنا باوجود مناجات اور حضوری باری تعالیٰ پر پورے طور سے متوجہ رہنے کے اس سے زیادہ بہتر ہے کہ صرف اپنی کسی ہیئت کا متحمل تمام ہیئتوں کے لحاظ رکھا جائے۔ پس جو شخص اپنے نفس کو اس سے عاجز جانے کہ وہ نماز کے اندر سینہ کے نیچے ہاتھ رکھے رہے، اور اس کا پورا خیال رکھے اور پھر باوجود اس کے خدا تعالیٰ کی طرف کمال توجہ سے غافل نہ ہو تو اس کو اپنے دونوں ہاتھوں کا دونوں جانبوں میں چھوڑ دینا زیادہ بہتر ہے، اور امام شافعی علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب (اللام) میں اس کی تصریح بھی کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر چھوڑ دے ہاتھوں کو اور ان سے کچھ کھیل نہ کرے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اور جو شخص اپنے آپ کو امرین مذکورین کے خیال رکھنے پر ایک وقت میں قادر سمجھے تو اس کو سینہ کے نیچے ہاتھ رکھنا بہتر ہے، اور اس سے تمام اماموں کے اقوال میں تطبیق ہوگئی (انتہی)

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک تکبیر تحریر کے بعد شروع نماز کی دعا پڑھنا اس طرح کہ **سوال مسئلہ:** اس کے بعد قرأت پڑھی جائے مستحب ہے، حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ مستحب نہیں ہے بلکہ تکبیر پڑھ کر قرأت شروع کر دینی چاہئے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف، اور پہلے قول

کی وجہ یہ ہے کہ شروع نماز کی دعا پڑھنا ایسا ہے جیسا بادشاہوں کے حضور میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کرنا، اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کسی مکان میں ہونے سے پاک ہے، لہذا اجازت طلب کرنے کے کوئی معنی نہیں، پس پہلے قول کا قائل اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ اس امر میں شریعت عرف کی تابع ہے، اور دوسرے قول کا قائل اس سے منع کرتا ہے کیونکہ اس کے اندر خدا تعالیٰ کے متمکن ہونے کے وہم کا اندیشہ ہے، پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک نماز میں صرف پہلی رکعت کے اندر **گیا رہو اس مسئلہ:** اعوذ باللہ پڑھے، حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر رکعت کے شروع میں پڑھنی چاہئے اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ فرض نماز میں اعوذ باللہ الخ بالکل نہ پڑھنا چاہئے اسی طرح امام بخاری اور ابن سیرین کا قول یہ ہے کہ اعوذ باللہ الخ پڑھنے کا وقت اور موقع قرأت پڑھ لینے کے بعد ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد ہے اور تیسرے میں تخفیف ہے، اسی طرح چوتھے میں۔

اور پہلے قول کی وجہ نمازی کو کمال پر محمول کرنا ہے یہاں تک کہ گویا اس کے عزم کی تختی سے ابلیس نماز کے دربار سے ہٹا یا جاتا ہے پس جب پہلی رکعت میں اس سے پناہ مانگ لے گا تو وہ ایسا بھاگ جائے گا کہ پھر اس نماز میں نہ آ سکے گا۔

اور دوسرے قول کی وجہ نمازی کو عام لوگوں کے حال پر محمول کرنا ہے یعنی اس قدر اس کا عزم قوی نہیں کہ ابلیس ہٹ سکے، اس لئے اس کو چاہئے کہ اعوذ کئی کئی مرتبہ لوائے تاکہ شیطان جو بار بار لوٹ کر آنے تو اعوذ پڑھنے سے بھاگ بھاگ جائے۔

اور تیسرے قول کی وجہ نمازی کے عزم کو فرض نماز کے لئے کھڑے ہوتے وقت اور اس کے خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونے کو بہت شدید سمجھنا ہے اور یہ ایک ایسی چیز ہے جو شیطان کو جلا دیتی ہے جیسا کہ ہم نے خود تجربہ کیا ہے۔ برخلاف اس وقت کے کہ جب نفل پڑھنے کے لئے کھڑا ہوتا ہو کیونکہ اس وقت ہمت ناقص ہوتی ہے اور مکلف اس کے بجالانے اور ترک کرنے میں مختار ہوتا ہے، اس لئے ابلیس اس نماز میں اس کے پاس رہتا ہے تاکہ خود پسندی اور ریا کے دوسوے اس کے دل میں ڈالے، لہذا اس شخص کو اس کے (اعوذ باللہ پڑھ کر) ہٹانے کی ضرورت ہے۔ اور چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا یہ قول کہ

فاذا قرأت القرآن

پس جب تو پڑھے قرآن تو جس پناہ مانگ اللہ کے ساتھ شیطان سے

قرأت سے فارغ ہو جانے پر محمول ہے (یعنی جب قرآن کو پڑھ چکے تب اعوذ باللہ الخ پڑھنا چاہئے) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کے پڑھنے کے وقت شیطان حاضر ہوتا ہے کیونکہ لفظ قرآن قرء سے نکلا ہے، اور قرء کے معنی جمع کرنے کے ہیں، پس جب شیطان حاضر ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، تو پڑھنے والا اس کے ہانکنے کے لئے اعوذ باللہ الخ پڑھنے کا محتاج ہے اور یہ ایک باریکی ہے جس کو ہم نے لفظ قرآن سے نکالا ہے اور اگر باری

تعالیٰ یوں فرماتا کہ (فاذا قرأت الفرقان) اور جب پڑھے تو فرقان کو اس وقت پڑھنے والے کو اعوذ باللہ الخ پڑھنے کی حاجت نہ ہوتی، اگرچہ قرآن اور فرقان ایک ہی چیز کا نام ہے، پس اس کو سمجھ لو۔ پس معلوم ہوا کہ صرف پہلی رکعت کے شروع میں اعوذ الخ پڑھنا ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے کہ جب ان میں سے کوئی ایک مرتبہ شیطان سے پناہ مانگ لیتا ہے، تو شیطان بھاگ جاتا ہے اور پھر لوٹ کر نہیں آتا جب تک کہ وہ نماز سے فارغ نہ ہو جائے، اور ہر رکعت میں اعوذ باللہ الخ پڑھنا معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کے عزم کمزور ہوتے ہیں، کہ ان میں سے کوئی اتنی قدرت نہیں رکھتا کہ صرف ایک مرتبہ پناہ مانگ کر ابتداء نماز سے آخر تک ہٹکائے رکھے۔ اسی لئے ناموں نے ایسے شخص کو ہر رکعت میں پناہ طلب کرنے کا حکم دیا ہے کیونکہ اس کے پاس شیطان بار بار لوٹ کر آئے گا، اور اس لئے کہ اس کی ہر رکعت کے اندر ایسی قرأت ہے کہ اس کے دوسری قرات کے مابین سجدے اور رکوع حائل ہیں۔

تو دوسری قرات ایسی ہوگی گویا کہ نئے سرے سے پڑھی گئی ہے زمانہ طویل گزر جانے کے بعد اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے

فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم

پس جب پڑھے تو قرآن کریم تو پناہ مانگ اللہ کے ساتھ شیطان راندے ہوئے سے تو اس میں احتیاط پر عمل کرنا ہے۔

اگر تم کہو اس میں کیا حکمت ہے کہ شیطان سے اللہ کے نام کے ساتھ پناہ مانگنے کا حکم ہو اور دوسرے کسی نام کے ساتھ اسماء الہیہ میں سے، تو کیا اس میں کوئی حکمت ہے؟

پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے اللہ ایک ایسا اسم ہے جو اس کے تمام ناموں کی حقیقتوں کا جامع ہے اور انیس تمام ناموں کی بارگاہوں سے واقف ہے، تو اگر خدا تعالیٰ بندہ کو کسی اور نام کے ساتھ مثلاً رحیم یا منتقم کے ساتھ پناہ مانگنے کا حکم کرتا، تو انیس اس کے پاس آ کر خدا کے ناموں میں سے واسع یا مجید کی بارگاہ سے بندہ کے دل میں دوسرہ ڈالتا۔ اس لئے خدا تعالیٰ نے انیس کیلئے اپنے تمام ناموں کے راستے جن میں ہو کر وہ بندہ کے دل تک پہنچ جاتا ہے ایسے نام سے بندہ کو دیئے جو تمام ناموں کا جامع ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس بارگاہ مقدس میں شیطان کا ذکر کرنا گندگی ہے جس سے اس بارگاہ کا منزہ ہونا ضروری ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے ہم کو اس بارگاہ میں انیس کے ذکر کرنے کا حکم ہم پر اپنی شفقت میں مبالغہ کرنے کے واسطے فرمایا ہے تاکہ ہم اس کے دوسرے سے محفوظ رہیں، جو ہم کو حق تعالیٰ کے مشاہدہ کی بارگاہ سے باہر کر دینے والے ہیں، اور اگر یہ شفقت نہ ہوتی تو ہم کو اس مقدس درگاہ میں انیس لعین کے ذکر کرنے کا حکم فرماتا سخت کوہلکی چیز سے دفع کرنے کے باب سے نہ ہوتا۔

اگر کہا جائے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو باری تعالیٰ نے پناہ مانگنے کا امر کیوں فرمایا حالانکہ آپ معصوم ہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شیطان کے دوسرے پر عمل کرنے سے معصوم ہیں۔ نہ شیطان کے آپ کے سامنے آنے سے، جیسا کہ باری تعالیٰ نے اس طرف اشارہ بھی فرمایا ہے۔

وما ادرنا من قبلک من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القى الشیطان فی اذنیہ الآیۃ

ترجمہ: اور ہمیں بھیجا ہم نے آپ سے پہلے کسی رسول اور نہ کسی نبی کو مگر تنہا کی اس نے تو پڑ کیا شیطان اس کی خواہش میں۔

پس ہر نبی شیطان کے دوسرے سے عمل کرنے سے معصوم ہیں، اور اس کے دوسرے سے معصوم نہیں اور ہو سکتا ہے کہ (شروع نماز میں اعوذ پڑھنے کا حکم) امت کیلئے تشریحی حکم ہو خواہ چھوٹے درجہ کے لوگ ہوں یا بڑے درجہ کے، کیونکہ دونوں میں سے کوئی معصوم نہیں۔ اسی لئے اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نفس پناہ مانگنا مستحب ہے نہ اس کے ایک مرتبہ یا زیادہ مرتبہ ہونے میں، اس لئے کہ احتیاط اسی میں ہے۔ پس راضی رہے اللہ تعالیٰ تمام اماموں سے کہ امت مرحومہ کے دین میں کس قدر شفقت فرمائی ہے، آمین آمین ثم آمین۔

اور میں نے حضرت سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ جس امام نے کہا ہے کہ نمازی کی صرف پہلی رکعت میں ایک مرتبہ پناہ مانگنی چاہئے اس کی وجہ اچھا کرنا گمان کا ہے اس کے ساتھ اور یہ کہ اس کے عزم کے سخت ہونے کی وجہ سے شیطان اس سے پہلی ہی مرتبہ ایسا بھاگ جائے گا کہ پھر اس کی طرف نہ لوٹے گا اور اگر وہ نمازی اس امام سے یہ کہتا کہ شیطان میرے پاس کئی کئی مرتبہ لوٹ کر آتا ہے تو ضرور اس کو ہر مرتبہ شیطان سے پناہ مانگنے کا حکم کرتے کیونکہ اس میں بہت زیادہ احتیاط ہے اور یہی وجہ ہے اس امام کی جو کہتا ہے کہ ہر رکعت میں پناہ مانگنی چاہئے اور یہ قول نمازی کے ساتھ سو غلطی نہیں ہے پس اس کو خوب سمجھ لو۔ اور اس موقع میں خوب تاہل سے کام لو، کیونکہ شاید تم یہ مضمون کسی کتاب میں نہ پاؤ گے اور اسی سے تمام اقوال احمد میں تطبیق ہوگئی۔ اور اس تطبیق کا طالب اپنے امام کے سوا دوسرے کے قول کو ضعیف کہنے سے مستغنی ہو گیا، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک پانچوں نمازوں میں سے ہر نماز کی ہر رکعت میں قراءت واجب ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ

بارہواں مسئلہ:

ہے کہ صرف پہلی دو رکعتوں میں واجب ہے، اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول ان کی دو رکعتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر اپنی نماز کی کسی رکعت میں قراءت چھوڑ دے، تو سجدہ سہو کرے اور نماز درست ہوگئی۔ مگر صبح کی نماز میں کیونکہ اگر اس میں کسی رکعت کے اندر قراءت چھوڑ دے، تو نماز نئے سرے سے پڑھے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے، اور تیسرے میں بھی تشدید ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبے پائے گئے۔

اور پہلے قول کی وجہ اجتماع اور احتیاط ہے اور یہ قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کا دل اپنی نمازوں

میں پراگندہ رہتا ہے پس اس کو چاہئے کہ ہر رکعت میں قرات کرے تاکہ اس کا دل خدا تعالیٰ پر جس کے ساتھ کلام ہو رہا ہے جمع ہو، کیونکہ لفظ قرآن قرء سے نکلا ہے، اور قرء کے معنی جمع کرنے کے ہیں، جیسا کہ گذرا اور اس سے شارع علیہ السلام کے ہر رکعت میں قرات پر اعتراض نہ وارد ہوگا (یہ کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا دل تو نماز میں پراگندہ نہیں ہوتا تھا، پھر وہ ہر رکعت میں قرات کیوں کرتے تھے) اور اس لئے وارد نہ ہوگا کہ آپ کا فعل تعلیم امت کے لئے تھا، ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام ان لوگوں کے سرگروہ ہیں جن کا دل خدا سے عزوجل پر جمع رہتا ہے خواہ قراءت پڑھیں یا نہ پڑھیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص کا دل پہلی دو رکعتوں میں خدا تعالیٰ پر جمع ہو جائے گا تو یہ اجتماع اس کو آخر نماز تک بدستور باقی رکھے گا، اس لئے اس کو دل جسی کے لئے قرات کی حاجت نہیں۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے بڑے حصے میں قراءت کا وجود ضروری ہے۔ خواہ وہ تین رکعت والی نماز ہو یا چار رکعت والی نماز۔ اور باقی کم حصہ میں قراءت کا پڑھنا مانند سنت کی ہے۔ جس کا جبر سجدہ سب سے ہو سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مقتدی پر قراءت واجب نہیں ہے۔ چاہے **تیسرہ سوال مسئلہ:** آہستہ قرات والی نماز ہو یا آواز سے پڑھنے کی۔ بلکہ امام کے پیچھے کسی حال میں مقتدی کو قراءت پڑھنا مسنون بھی نہیں ہے، اسی طرح امام احمد اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول ہے، کہ مقتدی پر کسی حال میں قراءت واجب نہیں، بلکہ امام مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مقتدی کو آواز سے پڑھنے کی نماز میں قرات پڑھنا مکروہ ہے، چاہے امام کی قرات کی آواز اس کے کان میں آتی ہو یا نہ آتی ہو، اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے اس نماز میں جس کے اندر امام آہستہ قرات کرتا ہے، مقتدی کے لئے قرات پڑھنا مستحب قرار دیا ہے۔ حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول آہستہ قرات والی نمازوں میں تو یقینی مقتدی پر قرات کے واجب ہونے کا ہے، اور آواز سے قرات والی نمازوں میں دو قول ہیں، جن میں قول مرجح یہی ہے کہ ان میں بھی مقتدی پر قرات واجب ہے، اور اہم اور حسن بن صالح رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ قراءت سنت ہے پس پہلے قول کی وجہ یہ ہے اور یہی دوسرے کی ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

من كان له امام فقرأ، الا امام قراءه له

یعنی جس کا کوئی امام ہو تو امام کی قراءت اس شخص کی قرات ہے

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کا قراءت سے مقصد نمازی کی خدا تعالیٰ کے سامنے دلجمعی ہے اور یہ امام کی قراءت کے سن لینے سے بھی حاصل ہے، حالانکہ لفظ کے اعتبار سے کافی ہے، اور معنی بڑے لوگوں کے حق میں باعتبار تہمید کرنے کے باطن میں امام سے شروع ہو کر مقتدی تک، اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قراءت کو ان نمازوں میں مستحب کہنے کی وجہ جن کی امام قرات آہستہ پڑھتا ہے، اور نہ ان میں جن کے اندر آواز سے پڑھتا ہے

خدا تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ

وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا

اور جب پڑھا جائے قرآن تو اس کے لئے کان لگاؤ، اور چپ ہو رہو

ہاں آہستہ پڑھنا اس سے خارج رہا، کیونکہ اس میں سننا نہیں پایا جاتا اور نہ چپ ہونا، تو ان نمازوں کے اندر امام کے پیچھے قرأت پڑھنا زیادہ بہتر ہے اور بہر حال وہ شخص جو قراءت خلف الامام کو مکروہ کہتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ معتدی اگر قراءت پڑھے گا، تو قلب اس کا امام سے جدا ہوگا، جیسا کہ چھوٹے درجہ کے لوگوں کا حال ہے، اور نہ اکابر تو امام کے ساتھ ایسے مربوط ہیں کہ اگر وہ امام کی قراءت نہ بھی سنیں (تو کچھ ہرج نہیں) جیسا کہ گذر چکا۔ اور جو یہ کہتے ہیں کہ معتدی پر قراءت واجب ہے تو ان کی اجدا حوط پر عمل کرتا ہے اس اعتبار سے کہ نمازی کی خدا تعالیٰ پر دل جمعی کامل طور پر نہیں ہو سکتی مگر اس وقت کہ جب خود وہ قراءت پڑھے۔ اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے فرقہ والوں میں سے۔ اور جو شخص کہتا ہے کہ قراءت سلت ہے تو اس کا قول اس پر مبنی ہے کہ قراءت کا علم احتجابی ہے اور اس قول کا قائل اس حدیث میں کہ

لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

نماز نہیں ہوتی مگر سورۃ فاتحہ کے ساتھ

کمال کی نئی مراد لیتا ہے، جیسا کہ اس حدیث میں بھی کمال کی نئی مراد ہے کہ

لَا صَلَوةَ لِحِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ

نماز نہیں ہوتی مسجد کے مہسایہ کی مگر مسجد میں

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی روایات میں چودھواں مسئلہ: سے مشہور تریہ قول ہے کہ ہر نماز میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا متعین ہے اور دوسری سورت کا پڑھنا کافی نہیں، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کی کا پڑھنا متعین نہیں، پس پہلا قول مشدد ہے اور بڑے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، اور ہو سکتا ہے کہ امر برعکس ہو، اس اعتبار سے کہ بڑے لوگ چاہے قرآن کی جس آیت کو پڑھیں خدا تعالیٰ پر دل جمع کر سکتے ہیں، بر خلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے، کیونکہ قرآن کے معنی لغت میں جمع کرنے کے ہیں۔ بولا جاتا ہے کہ

قَرَأَ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ

جمع ہو گیا پانی حوض میں

جبکہ جمع ہو جائے اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ جو شخص تعین سورۃ فاتحہ کا قائل ہے اور یہ کہتا ہے کہ کسی اور سورت کا پڑھنا کافی نہیں، اس کے قول کا امداد ان احادیث کے ظاہری مفہوم میں جو قوت اتر کی حد کے قریب قریب پہنچ چکی ہیں، اور اس کی تائید حنفیہ میں اور متاخرین کے عمل سے ہوتی ہے، اور ہم نے یہ جو کہا ہے کہ وہ اکابر کے ساتھ

مخصوص ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ سورت فاتحہ تمام احکام قرآن کو جامع ہے تو اہل کشف کا اس کو پڑھنا ایسا ہے گویا کہ تمام قرآن کو پڑھ لیا، لیکن ثواب کے اعتبار سے، اور قرآن کے تمام احکام سمجھ لینے کے اعتبار سے، اور یہی وجہ ہے جو سورت فاتحہ کا نام (آتم القرآن) رکھا گیا ہے، علماء کا بیان ہے کہ سورت فاتحہ کے وجوب کی بہت بڑی دلیل امام مسلم کی مرفوع حدیث ہے کہ فرماتا ہے اللہ عزوجل کہ میں نے نماز کو اپنے اور نمازی کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کر دیا ہے، اور میرے بندے کے لئے وہ ہے جو وہ نکلے۔ بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین تو حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ تعریف کی میری میرے بندے نے، آخر حدیث تک (کیونکہ باری تعالیٰ نے نماز کی تفسیر پڑھنے سے کی ہے، اور پڑھنے کو نماز کا جزو قرار دیا ہے۔ اور جو کہتا ہے کہ سورۃ فاتحہ حقیقت میں نہیں ہے بلکہ نماز قرآن شریف سے جو کچھ پڑھے وہ کافی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام قرآن اپنی ذات کے اعتبار سے خدا تعالیٰ کی صفات کی طرف لوٹتا ہے اور حق تعالیٰ کی صفات میں باہمی کچھ بھی تضاد نہیں، بلکہ تمام صفات آپس میں برابر ہیں، پس نہیں کہا جاسکتا کہ خدا تعالیٰ کی رحمت اس کے غضب سے افضل ہے، اور نہ اس کا مال (یہ تضاد نہ ہوتا) باعتبار ان صفات کے ہے جو قائم بالذات ہیں، اور ان کے اندر جو تضاد ہوتا ہے، تو اس کا حاصل ان امور کی طرف لوٹتا ہے جو مخلوق سے متعلق ہیں نعمتوں اور عذاب کے لحاظ سے، اور قوم کا اس پر اتفاق ہے کہ اسماء الہیہ میں کچھ تضاد نہیں ہے، اور وہ اسماء خداوندی درحقیقت صفات ہیں، پس ہر وہ شے جو بندہ کے دل کو اللہ تعالیٰ پر جمع کر دے اس کے ساتھ نماز درست ہے۔ اگرچہ وہ کوئی نام ہی ہو خدا تعالیٰ کے ناموں سے جیسا کہ خدا تعالیٰ کے قول کے ظاہری معنی اس طرف اشارہ کرتے ہیں، کیونکہ ارشاد ہے

و ذکر اسم ربہ فصلی

یعنی اور ذکر کیا اپنے پروردگار کے نام کا پس نماز پڑھی۔

(اور اگر کہا جائے) کہ بعض آیتوں اور سورتوں کی بعض پر فضیلت وارد ہوئی ہے تو اس کی کیا وجہ ہے؟ (پس جواب یہ ہے) کہ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ تضاد دراصل اس قراءت کی طرف راجع ہے جو مخلوق ہے نہ مقرو (پڑھے ہوئے) کی طرف جو تدبیر ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ مثلاً شارع ہم کو حکم دے کہ رکوع اور سجدہ میں فلاں ذکر پڑھو، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قراءت کرنے والا کلام اللہ کی تلاوت کرنے میں حق تعالیٰ کا نائب ہے اور نائب کو عزت ہوتی ہے جو صفت قیام کے موقعہ میں حاصل ہے نہ ذلت جو رکوع کی حالت میں ہے جیسا کہ بیان کیا ہے اس کو شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے، ہمارے اس تمام بیان سابق سے یہ امر واضح ہو گیا کہ جس شخص کو خداوند تعالیٰ نے تمام قرآن کے احکام سورت فاتحہ سے استنباط کرنے کی قدرت دی ہے، اور وہ اکابر اولیاء اللہ ہیں، تو ان کے لئے یہ متعین نہیں، اور جو حدیث بالخصوص اسی کے پڑھنے کے بارے میں وارد ہوئی ہے وہ اس قول کے قائل کے نزدیک کمال پر محمول ہے جیسا اس کی بعض نظیروں میں مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ

لا صلوة لرجار المسجد الا فی المسجد

(ترجمہ پہلے گزرا)

کیونکہ بالکل ایسی ہی حدیث ہے جیسے

لا صلوة الا بفتح الکتاب

کچھ فرق نہیں جیسا کہ گزرا

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اکابر کو اس کا مکلف فرمایا ہے کہ ہر رکعت میں قرآن شریف کے تمام ظاہری معانی پر مطلع ہوں، پھر انہوں نے دیکھا کہ یہ تمام قراءت فاتحہ سے حاصل ہو سکتے ہیں تو انہوں نے اس کے پڑھنے کو ضروری اور لازمی قرار دیا ہے۔ اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کو اس کا مکلف کیا نہیں، کیونکہ ان کی قدرت سے یہ بات باہر ہے۔ پس تینوں اماموں کا کلام اکابر اولیاء اللہ کے ساتھ خاص ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا کلام عوام کے ساتھ خاص ہے اور اس کی وجہ کہ عوام کی نماز میں سورت فاتحہ کا شکیں ہونا باعث تخفیف ہے یہ ہے کہ وہ لوگ تم قرآن کے معانی صرف سورت فاتحہ سے سمجھنے کے مکلف نہیں ہیں، جیسا کہ کبھی سورۃ فاتحہ کے سوا دوسری کسی سورت کا پڑھنا خواص پر بھی تشدید ہوتی ہے، اس لحاظ سے کہ ان کو اس کی تکلیف دی جاتی ہے کہ وہ اسی کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ پر اپنے قلب کو جمع کریں اور دوسری کوئی سورت قرآن شریف کی اُم یعنی اصل تو ہے نہیں جیسے سورت فاتحہ ہے، اس لئے غالب اس کے اندر قلب کی جدائی ہی ہے۔ انہی۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک بسم اللہ سورت فاتحہ میں پندرہواں مسئلہ: داخل نہیں ہے اس لئے وہ واجب نہیں، حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ بسم اللہ سورت فاتحہ سے ہے اس لئے وہ واجب ہے۔ اور اس کو آواز سے پڑھنے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ پس امام شافعی علیہ الرحمۃ کا مذہب یہ ہے کہ اس کو آواز سے پڑھنا چاہئے اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ آہستہ پڑھنا چاہئے، اور اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کو چھوڑ دینا مستحب ہے، اور الحمد للہ رب العالمین سے شروع نماز ہونا چاہئے، اور ابن ابی لیلیٰ کا قول یہ ہے کہ نمازی کو اختیار ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ بسم اللہ کو آواز سے پڑھنا بدعت ہے۔ پس دونوں مسئلوں میں میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف حاصل لوٹ گیا۔

اور پہلے مسئلہ میں پہلے قول کی علت یہ ہے اور یہی دوسرے مسئلہ میں پہلے قول کی ہے، کہ شارع کا اتباع اسی میں ہے کیونکہ حدیث شریف میں وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ شریف کو کبھی سورت فاتحہ کے ساتھ پڑھتے تھے، اور کبھی ترک کرتے تھے پس جس مجتہد کو جو کسی حالت کی خبر پہنچی دونوں حالتوں میں سے اس نے اسی کو لے لیا، اور اس فعل میں بیان تشریحی ہے اکابر کے لئے جو اہل کشف میں سے ہیں، اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے لئے جو اہل حجاب میں سے ہیں۔ پس وہ شخص جس نے پردہ کو اٹھا دیا ہے نماز میں داخل ہوتے وقت اور اپنے قلب سے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کر رہا ہے، تو اس کو اسمِ خداوندی کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ یہ اس کو

مناسب نہیں، کیونکہ یہ اہل حجاب کا شیوہ ہے اور جس نے پردہ کو نہیں اٹھایا ہے تو اس کے لئے خدا کا اسم بزرگ ذکر کرنا مناسب ہے تاکہ اس کو خدا نے برتر یا دفرمائے، جیسا کہ خدا کی بعض نبی عداؤں میں وارد ہوا ہے کہ

اذا لم ترونی فالنوم امسی

جب تو مجھ کو نہ دیکھے تو میرے نام کو لازم پکڑ

اسی سے ہم نے استفادہ کیا ہے کہ جو شخص اس کو اپنے دل کی آنکھ سے دیکھتا ہے وہ اس کے نام کے ذکر کرنے کا مامور نہیں ہے، اس لئے کسی نے بطور معذرت اور پیستان کے اپنے اس شعر میں کہا ہے۔

اشعار

بذكر الله تزداد الذنوب

وتنطمس البصائر والقلوب

وذكر الله افضل كل شئ

وشمس الذات ليس لها مسبب

ترجمہ اس کا یہ ہے کہ اللہ کے ذکر سے گناہ زیادہ ہوتے ہیں اور آنکھوں اور دلوں کا نور جاتا رہتا ہے اور اللہ کا

ذکر تمام چیزوں سے بہتر ہے اور ذات (خداوندی) کا آفتاب نہیں ہے اس کے لئے غروب۔

مترجم کہتا ہے مطلب یہ ہے کہ چونکہ خدا تعالیٰ کے ذکر کی ضرورت اسی وقت ہوتی ہے جب اس سے

حجاب ہو اس لئے جس قدر ذکر الہی کی کثرت ہوگی اسی قدر گناہوں کا صادر ہو چکنا جو حجاب کا شرہ ہے، سمجھا جانے

گا۔ اور اس کی تائید شبلی علیہ الرحمۃ کے قول سے بھی ہوتی ہے جس وقت ان سے لوگوں نے سوال کیا کہ آپ کو کس

وقت راحت ملتی ہے تو شیخ نے جواب دیا کہ جب میں خدا کا ذکر کرنے والا نہ نظر آؤں، مطلب یہ ہے کہ چونکہ

خدا کا ذکر اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اس کی حضوری سے حجاب ہو، پس شبلی علیہ الرحمۃ کی تمنا اور خواہش یہ معلوم ہوئی

کہ خداوند تعالیٰ کے شہود کا مرتبہ حاصل ہو، کیونکہ ایک وہی مرتبہ ایسا ہے کہ شبلی اس میں خدا کا زبان سے ذکر کرتے

نہ پائے جائیں گے اس لئے کہ اس کا مشاہدہ اور قلب سے سرگوشی کرنا اس وقت کافی ہوگا، اور حق تعالیٰ کی درگاہ

حیرانی اور خاموشی کا مقام ہے، کیونکہ جو چیز اس درگاہوں کے اہلوں کو راستہ بتاتی ہے وہ بہت سخت ہے یعنی عیبت اور

جلی۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ

وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع الا همسا

ترجمہ: اور نیچی ہو جائے گی آوازیں واسطے رحمن کے، پس نہ سنے گا تو محرم آواز آہستہ

اور میں نے اپنے بھائی افضل الدین کو فرماتے سنا ہے، کہ زبان سے ذکر کرنا بڑے اور چھوٹے دونوں

درجہ کے لوگوں کے واسطے مشروع ہے کیونکہ خدا تعالیٰ کی بڑائی کا پردہ کسی کے لئے نہیں اٹھ سکتا، یہاں تک کہ انبیاء

کے واسطے بھی، لہذا حجاب ضرور رہتا ہے ہاں صرف باریک ہو جاتا ہے (انہی) اور یہ بہت نفیس کلام ہے جو کسی

کتاب میں نہیں مل سکتا۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ خدا تعالیٰ کا ذکر دو قسم پر ہے، ایک زبان کا دوسرا ذکر حضوری کا، جس طرح ذکر کا ترک کرنا بھی دو قسم پر ہے ایک ترک کرنا غفلت کی وجہ سے، دوسرا ترک کرنا حضوری کی وجہ سے، کیونکہ اس وقت وحشت ہوتی ہے، پس دونوں ذکروں میں سے پہلی قسم گھٹیا درجہ کی ہے، اور دوسری قسم بڑھیا درجہ کی، اور ترک کی دونوں قسموں میں سے پہلی قسم بری ہے اور دوسری پسندیدہ اور اسی قسم پر ہم نے شیخ شبلی علیہ الرحمۃ کے قول مذکور کو معمول کیا ہے۔

اور میں نے سیدی شیخ علی مرغوی رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم جو کبھی بسم اللہ کو ترک فرماتے تھے، اور کبھی پڑھتے تھے، اس کی وجہ اپنی امت کے تندرست اور ضعیف دونوں قسم کے لوگوں کو تعلیم تھی، ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پروردگار کے ساتھ ہمیشہ حاضر رہتے تھے، کیونکہ آپ ہی اس دربار کے اتین ہیں اور آپ ہی اس کے بھائی۔ اور آپ ہی اس کے امام ہیں۔

اور میں نے شیخ سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ اگر حق تعالیٰ اکابر کو نماز کے اندر خدا کے سامنے کھڑے ہوتے وقت قرأت اور باقی اذکار کو با آواز پڑھنے کا حکم نہ فرماتا، تو ان میں سے کوئی بھی ایک کلمہ بولنے کی جرأت نہ کر سکتا، اس لئے کہ اس درگاہ والوں پر بالعموم ہیبت طاری ہوتی ہے، لیکن بسا اوقات حق تعالیٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اس قدر تجلی فرماتا تھا جو آپ کی طاقت سے باہر ہوتی تھی، تو اس وقت آپ بسم اللہ یا تکبیر کو بلند آواز سے نہیں کہہ سکتے تھے، پس یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منجملہ اس فرمان کے ہو جانے کا کہ

انما انسی لیسنن ہی

ترجمہ: سو اس کے نہیں کہ میں بھول ہوں تاکہ سنت پکڑی جائے ساتھ میرے۔

پس سمجھو۔

یہ ہے کہ بعض شوافع کے نزدیک مناسب ہے کہ قراءت اخفاء اور اظہار اور تخفیف اور ترقیق اور ادغام وغیرہ کے ساتھ ہو۔ حالانکہ بعض شوافع کا قول یہ ہے کہ نماز کے اندر یہ مناسب نہیں تاکہ بندہ کو حق تعالیٰ سے سرگوشی کرنے کی طرف پوری توجہ مبذول کرنے سے باز نہ رکھے پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا، اور پہلے قول کی وجہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی پیروی ہے کہ

حسنوا القرآن باصواتکم

ترجمہ: اچھا کرو قرآن کو ساتھ آوازوں اپنی کے

مطلب یہ ہے کہ اچھا کرو آوازوں اپنی کو قرآن کے الفاظ کے ساتھ ورنہ قرآن اپنی ذات کے اعتبار سے وہی قرآن ہے جس کو کوئی اچھا نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ قدیم ہے، اور منجملہ خدا تعالیٰ کی صفات کے ایک صفت

ہے، اور تحسین اور اچھا کرنا اگر ہو سکتا ہے تو قرأت اور تلاوت کے لحاظ سے ہو سکتا ہے نہ اس قرآن کے لحاظ سے جس کی تلاوت کی جاتی ہے۔ اور باہنہ پس رعایت رکھنا اس کا نماز میں مخصوص ہے اکابر علماء صلحاء کے ساتھ جن کو اس کا رعایت رکھنا خدا تعالیٰ سے بے توجہ نہیں بنا سکتے اور نہ رعایت رکھنا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جن کو اس امر میں مشغول ہو کر خدا تعالیٰ سے بے توجہی ہو سکتی ہے، اور اگلے پچھلے لوگوں میں اکثر یہی حال ہے اور پروردگار عالم بہت زیادہ جاننے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا اس شخص کے بارہ میں جو نہ سورۃ فاتحہ ستر سوال مسئلہ: اچھی طرح پڑھ سکتا ہو، اور نہ کوئی اور سورۃ قرآن کی، یہ قول ہے کہ وہ سورۃ فاتحہ کے پڑھنے کی مقدار برابر کھڑا ہے، حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ شخص بقدر سورۃ فاتحہ کی تسبیح پڑھتا رہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس طریقہ پر کھڑا ہونا چاہئے جس طرح وارد ہوا ہے، اور ہمارے واسطے کہیں وارد نہیں ہوا کہ جو شخص سورۃ فاتحہ یا کوئی اور آیت دسورت قرآن کی نہ پڑھ سکے، تو وہ اس کی بجائے خدا تعالیٰ کی تسبیح کرے۔

اور بعض علماء کا قول ہے کہ پیروی کرنا نئی بات کے نکالنے سے زیادہ بہتر ہے، اگرچہ وہ نئی بات اچھی ہی ہو (جس کو بدعت حسنہ کہہ دیتے ہیں) اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قرآن شریف کے پڑھنے میں وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے اذکار میں نہیں پائی جاتی، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ لفظ قرآن لفظ قرء سے نکلا ہے جس کے معنی جمع کرنے کے ہیں، پس وہ جمع کرتا ہے دل کو اللہ تعالیٰ پر۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ قیاس کرنا ہے دوسرے ذکروں پر اور علت جامعہ خدا تعالیٰ کے قول کے ظاہری معنی ہیں کہ

و ذکر اسم ربہ فصلی

ترجمہ: اور ذکر کیا نام اپنے پروردگار کا جس نماز پڑھی

کیونکہ خدا تعالیٰ کا ذکر اکثر بندہ کے قلب کو خدا تعالیٰ پر جمع کر دیتا ہے۔

پس نزدیک ہے کہ وہ ذکر اللہ کے دربار پر کبھی پیدا کرنے میں قرآن شریف کے ساتھ لاحق ہو جائے، اور ہایہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس ذکر کی تخصیص

سبحان اللہ الحمد للہ لا الہ الا اللہ اللہ اکبر

کہنے کے ساتھ کی ہے، سو اس کی وجہ حدیث ہے جو مرفوعاً وارد ہوئی ہے کہ

انہ احب الکلام الی اللہ عزوجل

ترجمہ: بیشک یہ زیادہ پسندیدہ کلاموں کا ہے خدا کے نزدیک

پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک نمازی کو اختیار ہے کہ قراءت چاہے فارسی زبان میں پڑھے یا عربی میں۔ حالانکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اگر نمازی سورۃ فاتحہ کو عربی زبان میں اچھی طرح پڑھ سکتا ہو، تو اس کو دوسری زبان میں پڑھنا کافی نہ ہوگا، اور اگر عربی میں اچھی طرح نہیں پڑھ سکتا، ہو تو (اگر) وہ اپنی زبان میں بھی پڑھ لے گا تو کافی ہے، حالانکہ باقی اماموں کا یہ مسلک ہے کہ عربی کے سوا دوسری زبان میں قراءت پڑھنا مطلقاً کافی نہیں، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مفصل ہے اور تیسرا شد۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ بشرطیکہ امام صاحب کا اس سے رجوع فرمانا نہ ثابت ہو یہ ہے کہ خدا تعالیٰ تمام لغات اور زبانوں کا جاننے والا ہے اور کوئی نئی وارد نہیں، جس سے فارسی زبان میں قراءت کرنا ناجائز سمجھا جائے، لہذا اس کو مجتہدین کے اجتہاد کی طرف رجوع کر دیا، (اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ غیر عربی میں قراءت پڑھنا قرآن شریف کو تجزہ ہونے سے خارج کرتا ہے (تو ہم یہ جواب دیں گے) کہ نمازی کی اس قراءت سے باعتبار معنی کے اعجاز حاصل ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ کوئی شخص اس پر قادر نہیں ہے کہ فارسی میں قرآن شریف کی مثل پڑھ سکے، اور تیسرے قول کی وجہ اس طریقہ سے کھڑا ہوتا ہے جس طرح ہم کو شارع اور ان کے اصحاب سے پہنچا ہے، اور ہم کو کوئی خبر نہیں پہنچی کہ ان میں سے کسی نے قرآن کو غیر عربی میں پڑھا ہو۔ اسی طرح شارع علیہ السلام نے۔ پس ہمارا اسی طرز پر کھڑا ہونا جو ہم کو پہنچا ہے زیادہ بہتر ہے۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث دیکھی ہو، کیونکہ آپ کی امامت اور بزرگی اس سے برتر ہے کہ آپ ایک ایسی بات پر جرات کریں جس کی کوئی دلیل نہ پائیں۔

اور میں نے بعض حنفیوں سے سنا ہے کہ تمام لغات اور زبانیں وحدہ لا شریک کے نزدیک اس سے سرگوشی کرنے کے دربار میں ایک سی ہیں، پس ہر شخص اپنی زبان میں سرگوشی کر سکتا ہے، اور اس کی تائید علماء کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ بعض ان کا ذکر کا (جو حدیث میں وارد ہیں دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنا جائز ہے) (انہی) اور جو کچھ اس میں خدشہ ہے وہ ظاہر ہے کیونکہ ہر وہ دروازہ جس کو شارع نے نہ کھولا ہو کسی کو اس کے کھولنے کا حق نہیں، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت نہیں کہ آپ نے کبھی قرآن شریف کی دوسری لغت میں تبلیغ کی ہو، بجز اس طریقہ کے کہ نازل ہوا ہے۔ اور ہاباری تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ

لتبین للناس ما نزل الیہم

(ترجمہ) تاکہ کھول کر بیان کر دے تو لوگوں کو وہ جو اتارا گیا ان کی طرف

سو یہ اس کے منافی نہیں ہے جو ہم نے ذکر کیا، کیونکہ بیان اور کھول کر کہنا کبھی دوسری زبان میں بھی ہوتا ہے اس شخص کے واسطے جو اس لغت کو نہ سمجھتا ہو جو اتارا گیا ہے۔ اس لئے بعض اصحاب ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ امام صاحب کا جہاں میں کے قول کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

انیسواں مسئلہ:

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اگر نمازی نماز پڑھنے میں قرآن شریف کو دیکھ کر کچھ پڑھ لے تو نماز اس کی باطل ہو جاتی ہے، حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کی نماز صحیح ہے اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ یہ نفل نماز میں جائز ہے، فرض میں نہیں، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرا مفصل ہے پس میزان کی دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ لکھے ہوئے کو دیکھنے کی صورت میں پوری سرگوشی سے بے توجہ ہوتا ہے اور یہ قول معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور دوسرے قول کی وجہ اس فعل کا سرگوشی سے بے توجہ نہ کرنا ہے، اور یہ قول اکابر علماء، صلحاء کے ساتھ مخصوص ہے، یا (یہ کہا جائے) کہ بے توجہ تو ان کو بھی کرتا ہے، مگر علماء نے اس کے اندر نرمی فرمائی ہے کیونکہ قرآن شریف کا پڑھنا نماز کے تعلقات میں سے ہے۔ اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفل نماز ایک ہلکی اور معمولی شے ہے، اور اس کی دلیل اس کے چھوڑنے کا جواز ہے، برخلاف فرض کے اس لئے علماء نے اس میں ایسی شے کو احتیاط کی وجہ سے ناجائز کہا ہے جو خدا تعالیٰ کی طرف سے توجہ بنا دے۔

بیسواں مسئلہ:

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک لفظ آمین آواز سے نہ کہنا چاہئے، اس حکم میں مقتدی اور امام دونوں برابر ہیں، حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی کے دونوں میں سے قول مرغ یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کو آواز سے کہنا چاہئے، اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ مقتدی کو آواز کہنا چاہئے اور امام کے لئے دونوں روایتیں ہیں پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ آمین سورت فاتحہ کا جز نہیں ہے اور بعض مرتبہ عام آدمیوں کو یہ وہم نہ ہو جائے کہ یہ سورت فاتحہ کا جز ہے۔ اس لئے اس کو آواز سے نہ پڑھنا بہتر ہے بہ نسبت بعض عوام کے اس کو جز فاتحہ جان لینے کے۔ اے بار خدا! نہیں ہے کوئی صورت مگر اس وقت کہ جب سب کے سب نماز پڑھنے والے عالم ہوں اور جانتے ہوں کہ آمین سورت فاتحہ کا جز نہیں ہے جس طرح صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین جانتے تھے۔ تو اس وقت البتہ اس کو آواز سے پڑھنے سے کچھ حرج نہیں ہے۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آمین کہتے وقت نمازی کا خشوع قوی ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس وقت لفظ آمین دل سے کہہ لینا کافی ہے

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ آمین کو آواز سے پڑھنے میں عاجزی کا اظہار ہے اور اس بات کا کہ ہم صراط مستقیم کی راہ یابی کے لئے دعا کرنے کے اور اس کے قبول ہونے کے محتاج ہیں۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عادتاً مقتدی کو امام سے شروع اور خضوع کم ہوتا ہے۔ کیونکہ خدا کی طرف سے امداد سب سے پہلے امام پر اترتی ہے۔ پھر اس کا فیض تمام مقتدیوں پر تقسیم ہوتا ہے پس لازم ہے کہ امام

پر بوجھ اور خوف اس قدر ہو کہ جس کو تمام مقتدیوں پر قسم کیا جاسکے اسی وجہ سے پہلی دونوں روایتوں میں سے ایک روایت کی اندر امام پر تخفیف کا لحاظ کیا گیا ہے اور دوسری روایت میں اس پر تشریح کی گئی ہے اس خیال سے کہ امام میں قوت اور کمال ہے، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک اور امام شافعی کے دونوں قولوں میں سے قول مرجح اکیسواں مسئلہ: بھی یہی ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں کے سوا اور رکعتوں میں سورت فاتحہ کے بعد اور کوئی سورت پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول میں یہ ہے کہ مسنون ہے اس لئے کہ اس بارے میں امام مسلم رضی اللہ عنہ کی حدیث وارد ہے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اکثر جانیں پہلی دونوں رکعتوں کے بعد اللہ عزوجل کی درگاہ سے آگے بڑھ جاتی ہیں، پس اگر ان دونوں رکعتوں کے بعد بھی امام کوئی سورت پڑھے تو بسا اوقات نکل جائے گا نفس گاہ سے اپنے معاش کے کاموں اور ان کے احوال کی تدبیر (میں مصروف ہونے کے) واسطے بھر رہ جائے وہ نفس مثل جسم بلا روح کی خدائے تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہوا، پس نہ مقبول ہوتا اس کی۔ اور دوسرے قول کی وجہ بعد سورت فاتحہ کے اور سورت کا پڑھنا صحیح مسلم میں ثابت ہے اور یہ قول ابن اکابر علماء کے ساتھ مخصوص ہے جن کا قراءت امام کے دراز ہو جانے کی وجہ سے اور حضور زیادہ ہوتا ہے، اور خشوع میں ترقی ہوتی ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلی دونوں رکعتوں کے بعد نماز میں کبھی چھوٹے درجہ کے لوگوں کی رعایت کی وجہ سے تخفیف فرماتے تھے اور انہی اکابر کے حال کی رعایت کر کے نماز کو دراز کرتے تھے، غرض اس سے تعلیم امت تھی اور ہمیں سے ظاہر ہو جائے گی تم کو اسے بھائی تحقیق مدار کی اس شخص کے قول میں جو کہتا ہے کہ قیام کا دراز کرنا رکوع اور سجود کے دراز کرنے سے بیشہ افضل ہے، اور اس کے مخالف دوسرے کے نزدیک اس کا الٹا ہے، کیونکہ یہ دونوں قول دو مخصوص کے حق میں ہیں، پس جو شخص اس جگہ کی برداشت کرنے سے عاجز ہو، جو رکوع اور سجود میں ہوتی ہے، اس کے حق میں قیام کا دراز کرنا افضل ہے، تاکہ نہ ہلاک ہو جائے روح اس کی رکوع اور سجود سے جب سجدہ اور رکوع کرے۔ برخلاف اس شخص کے جو ان جگہوں کی برداشت کرنے پر قادر ہو جو سجودوں میں ہوتی ہیں، پس رحم فرمائے اللہ تعالیٰ امام پر بوجھ اس کے کہ انہوں نے یہ تفصیل فرمائی جو مذکور ہوئی، کیونکہ ان کے اجماع کرنے والوں میں سے جس نے یہ کہا ہے کہ ہر شخص کے اعتبار سے قیام کا دراز کرنا افضل ہے اس کا قول معمولی لوگوں کے حق میں ہے، اور جس نے کہا ہے کہ رکوع اور سجود کی کثرت افضل ہے، اس کا یہ قول اکابر کے حق میں ہے، اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ قیام بہ نسبت رکوع کے دوری کا مقام ہے، اور رکوع بہ نسبت سجدہ کے دوری کی جگہ ہے، کیونکہ بندہ جب اپنے پروردگار سے کلام کرنے کے ساتھ سرگوشی کرنے کو دراز کرتا ہے قیام کے وقت تو اس کے لئے درگاہ خداوندی سے ہیبت اور تعظیم کی چمک ظاہر ہوتی ہے۔ پس اس کو اس کی وجہ سے جھکا پڑتا ہے اس لئے احسان کیا خدائے تعالیٰ نے اس پر رکوع (کے حکم) کا

اور جب رکوع سے فارغ ہو جاتا ہے، تو خدا تعالیٰ کی بڑائی سے ایک اور شے ظاہر ہوتی ہے جو اس سے کہ حالت قیام میں مناجات کرتے وقت ظاہر بھی نراند ہوتی ہے اس لئے رحم فرماتا ہے خداوند تعالیٰ کہ اس کو سر کے رکوع سے اوپر اٹھانے کا حکم فرماتا ہے تاکہ وہ خدا تعالیٰ کی اس عظمت کے برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جائے جو حالت سجدہ میں ظاہر ہوگی، اور اگر سر کے اٹھانے کا حکم نہ ہوتا تو شاید کچھل جاتا جسم اس کا اور سجدہ ادا کرنے سے بھی عاجز ہو جاتا ہے، پھر جب سجدہ کر لیا اور اس کے لئے ایک اور بڑائی ظاہر ہوتی، جو اس سے بھی بڑی ہے کہ حالت رکوع میں ظاہر ہوئی تھی، اس لئے خدا تعالیٰ نے اپنی رحمت سے اس کو سر اٹھانے کا حکم فرمایا تاکہ دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھے، اور اپنے واسطے آرام اور قوت حاصل کرے جس سے اس عظمت کی برداشت کر سکے جو دوسرے سجدہ میں ظاہر ہوگی، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی تجلیات کے خصائص میں سے یہ بات ہے کہ دوسرے سجدہ کی تجلی پہلے سجدہ کی تجلی سے اور دوسرے سجدہ سے تیسرے سجدہ کی تجلی بڑی ہوتی ہے، اور اسی طرح پڑھتی رہتی ہے اور یہی وجہ ہے جو شارع نے سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد جلسہ استراحت کو حقیقی نمازی پر رحم کرنے کی غرض سے مسنون فرمایا ہے اور اگر سجدہ ثانیہ سے سر اٹھاتے ہی بغیر جلسہ استراحت کے کھڑے ہو جانے کا حکم فرمادیتا، تو طاقت سے باہر بات کی تکلیف دینا لازم آ جاتا، یہ اس نمازی کا ذکر ہے جو حقیقی نماز پڑھتا ہے، اور رہے وہ جو عادت کی نماز پڑھتے ہیں، اس کو ہمارے بیان مذکور میں کوئی ذائقہ نہیں مل سکتا، اور اس کو محض رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی نیت سے ان افعال کا بجالانا کافی ہے۔ اور میں نے سیدی شیخ عبدالقادر و شطوطی رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بندہ پر رحمت ہے جو اس نے اس کو دونوں باتوں کا اختیار دیا ہے خواہ خدا تعالیٰ کے سامنے نماز کے اندر قرأت کی وجہ سے قیام کو طویل کر دے خواہ رکوع اور سجدہ کو طویل کر دے اور قیام میں تخفیف۔ پس جو خدا تعالیٰ کے روبرو رکوع اور سجدہ کو طویل نہ کر سکے تو قیام کے طویل کرنے کا مامور ہے اور اس کا رکوع اور سجدہ میں تخفیف کرے اور جس کو اتنی قدرت ہو کہ وہ خدا تعالیٰ کے سامنے قرب کے مقام میں (یعنی بارک رکوع اور سجدہ سے میں زیادہ دیر ٹھہر سکے تو وہ رکوع اور سجدہ کے طویل کرنے کا مامور ہے اور اس کی وجہ تاکہ اپنے پروردگار سے سرگوشی کے طویل ہونے سے خوشی حاصل کرے۔ اور ہونا چاہئے اس کے لئے ایسا وقت بھی جس کے اندر اپنے واسطے اور اپنے بھائیوں مسلمانوں کے واسطے اس کو غنیمت شمار کر کے دعا مانگے تو یہ اس کی تمام زندگی میں اپنے پروردگار پر دلجمعی کا آخروجد ہوتا ہے۔ شیخ نے کہا کہ ایک مرتبہ میرے قلب میں خدا تعالیٰ کی ہیبت نے جگہ پکڑی پس میں اس سے حجاب کا سوال کرنے لگا، اور میری ایسی حالت ہوئی کہ جب میں یاد کرتا کہ میں خدائے تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہوں یا سجدہ کر رہا ہوں تو مجھے ایسا محسوس ہوتا کہ میری ہڈیاں اس طرح پگھلتی ہیں جس طرح آگ سے راتگ پگھلتا ہے، اور اس وقت میں خدا تعالیٰ سے محبوب ہونے کو اس کی اپنے اوپر رحمت شمار کرتا تھا کیونکہ مجھے کو حجاب کے اپنے آپ سے اٹھ جانے کی تاب نہ رہی تھی۔ (انجلی)

اور میں نے اپنے بھائی شیخ افضل الدین رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے کہ بندہ کے لئے حق تعالیٰ کے مشاہدہ

سے پردہ میں ہونا کمزوروں کے واسطے رحمت ہے، اور کاملین پر عذاب ہے، پس عاجز اور کمزور حالت حجاب میں خوش ہنسی کرتا ہے اور کامل آدمی اس سے تکلیف پاتا ہے۔ (انجلی)

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے، خدا تعالیٰ کی بندہ پر رحمتوں میں سے ہے کہ جو اس کے رکوع اور سجدہ کی حالت میں دنیا کے خطرے دل کے اندر آتے ہیں، اس لئے کہ وہ درگاہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی وراثت کی وجہ سے قاب قوسین کی درگاہ سے نزدیک ہوتی ہے، اور اس میں ٹھہرنا ہر ایک آدمی کا کام نہیں ہے اور نہ یہ ہر ایک کسی کا کام ہے کہ اس تجلی کا متحمل ہو سکے، جو اس درگاہ میں بندہ کے ستونوں کو ڈھادیتی ہے۔ پس جب خدا تعالیٰ اس درگاہ میں بندہ کے ساتھ رحمت کرنا چاہتا ہے تو اس کے قلب میں دنیا کی کسی بات کا خطرہ گزارنا ہے کیونکہ موجودات میں اس عظمت الہی کے مشاہدہ سے حجاب کی کچھ بو ہے اور اگر یہ خطرات نہ ہوتے تو البتہ بسا اوقات پگل جاتی ہڈی اور گوشت اس کا، اور ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتے جوڑ اس کے یا بالکل ناتواں ہو جاتا، جیسا کہ بعض شاگردان سیدی عبدالقادر جلی رضی اللہ عنہ کا وقوع ہوا کہ انہوں نے سجدہ کیا نہیں تا تو اس ہونے لگے، یہاں تک کہ ایسے ہو گئے جیسے پانی کا قطرہ جب اس کو زمین پر رکھا جائے۔ پس پکڑ لیا اس کو سیدی عبدالقادر نے روئی کے پھوئے سے، اور اس کو زمین میں دفن کر دیا اور فرمایا سبحان اللہ جب اس پر خدا تعالیٰ کی تجلی ہوئی تو اپنی اصل کی طرف لوٹ گیا۔ (انجلی)

اور ہم نے جو کچھ بیان کیا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جو حدیث اسراء کے بعض طرق روایت میں وارد ہوا ہے اور وہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خدا تعالیٰ کی مخصوص درگاہ میں داخل ہوئے، تو حق تعالیٰ کی ہیبت سے لرزنے لگے، اور اس طرح ڈگڈگانے لگے جس طرح وہ چراغ ڈگڈگاتا ہے جس پر باریک ہوا چل کر اس کو ادھر ادھر مائل کر دیتی ہے لیکن بجھاتی نہیں تا گاہ اس وقت آپ نے ایک آواز سنی، جو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی آواز سے مشابہ تھی کہ

یا محمد قف ان ربک یصلی

ترجمہ: اے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم ٹھہریے کیونکہ آپ کا پروردگار رحمت بھیجتا ہے

حالانکہ باری تعالیٰ کو کوئی ایک حال دوسرے حال سے بے توجہ نہیں کر سکتا، پس اس آواز سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دلچسپی ہوئی اور آپ سے وہ وحشت دور ہوئی، جس کو آپ اپنے اندر پاتے تھے، اور اس کے بعد آپ کو اللہ تعالیٰ کے اس قول کے معنی بھی معلوم ہو گئے، کہ

هو الذی یصلی علیکم وملئکتہ

ترجمہ: وہ ذات ہے کہ رحمت بھیجتا ہے تم پر اور اپنے فرشتوں پر

اور آپ اس قول کو یاد فرمانے لگے، پس اس آواز کے سننے سے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی تقویت اور تائید ہوئی۔ حالانکہ آپ حق تعالیٰ کی تجلیات کے برداشت کرنے کے اعتبار سے تمام لوگوں سے زیادہ سخت ہیں

کیونکہ آپ ہی اس درگاہ کے امین ہیں، اور آپ ہی امام اور آپ ہی بھائی، اور آپ حق تعالیٰ کی عظمت کے پچانے میں سب لوگوں سے زیادہ ہیں۔

اور میں سیدی عبدالقادر و شطوطی رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے کہ کسی بندہ کو حق تعالیٰ سے انیسیت کا ہونا ممکن نہیں کیونکہ بندہ اور خدا تعالیٰ کے درمیان جنس کا اختلاف ہے اور اس کے سوا نہیں کہ درحقیقت بندہ صرف اسی شے سے مانوس ہو سکتا ہے جس کا خدا تعالیٰ اس پر احسان فرماتا ہے، نہ خود اللہ تعالیٰ سے مثلاً (بندہ) اپنے اعمال کے نور سے اور حق تعالیٰ کے نزدیکیاں حاصل ہونے سے مانوس ہوتا ہے کیونکہ تفریب کی درگاہ کے خصوصیات میں سے ہیبت اور خاموشی اور تعظیم اور نہ راہ مثلاً اللہ تعالیٰ پر۔ اور ہر وہ شخص جو یہ دعویٰ کرے مقام قرب کا باد جو در راہ بتلانے کے اللہ تعالیٰ پر تو وہ تفریب کی درگاہ سے واقف نہیں، بلکہ وہ ستر ہزار پردوں میں چھپا ہوا ہے۔ (انجلی)

اور میں نے سیدی علی مرصفی رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ کامل آدمی پر نماز میں قیام کا طویل ہونا زیادہ سخت ہے تلواری کے مارنے سے، کیونکہ قیام میں حجاب اور تکبر اور اللہ تعالیٰ کے سامنے عجز اور اکساری نہ ہونے کی وجہ سے، پس جب تجھ کو یہ خبر پہنچے کہ بڑے لوگوں میں سے کسی نے قیام کو طویل کیا تو یہ سمجھنا چاہئے کہ اپنے قوم پر جو ضعیف ہیں رحم کرنے کے لئے اس فعل سے ان کو تعلیم شرعی کی، ورنہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ اکابر صحابہ اور ائمہ مجتہدین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا مقام باقی اولیاء سے یعنی بڑھا ہوا ہے اور یہ حضرات باد جو در کوغ اور سجدہ کی تطویل پر قادر ہونے کے پھر بھی کبھی قیام کی حالت میں ٹکٹ قرآن پڑھتے تھے، اور کبھی نصف قرآن، اور کبھی قرآن کے تین ربلغ اور کبھی تمام قرآن اور یہ ایک رکعت کے قیام میں۔ (انجلی)

اور میں نے سیدی شیخ احمد سلطی رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے کہ بعض اولیاء اللہ وہ ہیں جن پر خدا تعالیٰ نے حجاب ڈالنے کی وجہ سے رحم فرمایا ہے اور اگر ان کے لئے اپنی عظمت کو ظاہر کر دے تو پھر وہ کبھی خدا تعالیٰ کے سامنے نہ کھڑے ہو سکیں پس وہ دنیاوی امور میں ہوشیار اور بیدار ہیں اور جب خدا تعالیٰ کی عظمت ان کے سامنے کر دی جاتی ہے تو مجذوب ہو جاتے ہیں، کہ نہ سمجھ بوجھ سکیں کسی چیز کو۔ پس حیران ہوتے ہیں لوگ ان کی حالت سے کہ ان کو دنیا کی باتوں میں ہوشیار اور بیدار دیکھتے ہیں اور نماز کے نام ایک رکعت بھی پڑھتے ہوئے نہیں دیکھتے، تب میں نے شیخ احمد رحمۃ اللہ علیہ سے کہا کہ جب وہ اس حالت سے صحت پائیں گے، اور ہوش میں آئیں گے، تو کیا ان پر ان نمازوں کی قضا واجب ہوگی جب کہ وہ نماز پر قادر ہو جائیں گے تو انہوں نے جواب دیا کہ ہاں واجب ہوگی۔ (انجلی)

پس جان لو اس میں خوب غور کرو کیونکہ تم یہ مضمون کسی کتاب میں نہ پاؤ گے اور تم کو چاہئے کہ کسی شیخ صادق کے ہاتھ پر نماز میں اپنے پروردگار کے ساتھ حضوری کا مقام حاصل کرنے کی کوشش کرو اور اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ تم دنیا سے رخصت ہو جاؤ، حالانکہ تم نے کوئی ایک نماز بھی ایسی نہ پڑھی ہو جو ہم نے ذکر کی، اور جس وقت کا لین کے احوال سنو تو صرف سر ہلا دینے پر اکتفا کرو۔ اور تمام تعریفیں جہانوں کے پروردگار کے واسطے ہیں۔

بائیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نمازی جب ان نمازوں میں قرت آواز سے پڑھے جن کے اندر آہستہ پڑھنا مستنون ہے یا اس کا الٹا کرے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی مگر اس قول میں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بعض اصحاب سے حکایت کیا گیا ہے یہ ہے کہ جب وہ قصد ایسا کرے گا، تو نماز باطل ہوگی۔ پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا، اور پہلے قول کی وجہ کسی ایسی حدیث صریح کا وارد نہ ہونا ہے جس سے اس فعل کا ممنوع ہونا ثابت ہو اور دوسرے قول کی وجہ عام ہونا اس قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ

کل عمل لیس علیہ امرنا فہو رد

ترجمہ: ہر وہ عمل جس پر ہمارا حکم نہ ہو، وہ مقبول نہیں

بالخصوص اس وقت کہ جب قصد ایسا کرے کیونکہ یہ شریعت کے مخالف ہے اور مخالفت شرع قاری کے وصال کا منقطع ہوتا ہے، پس ایسے پڑھنے والے سے نماز کے معنی فوت ہو گئے، بلکہ اس نے نماز پڑھی ہی نہیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

تیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک تنہا نماز پڑھنے والے کو ان نمازوں میں جن کے اندر آواز سے قراءت کی جاتی ہے آواز سے پڑھنا مستحب ہے، حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ مستحب نہیں، اسی طرح امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے اگر چاہے اس قدر آواز سے پڑھے کہ اپنے آپ کو سنا جائے اور اگر چاہے تو اس قدر آواز سے پڑھے کہ دوسرے بھی نہیں اور جو چاہے تو آہستہ سے پڑھے، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرے میں مخفف ہے اور تیسرا مخفف ہے۔ پس اس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ تنہا نماز پڑھنے والے کو اس قدر قوی سمجھتا ہے کہ اس عظمت کا تحمل کر سکے جو قراءت کے وقت اس کو ظاہر ہوگی جیسا کہ کالمین کا یہی حال ہے لہذا اس کو آواز سے پڑھنا چاہیے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس پر قادر نہ ہونا ہے کہ اس عظمت کی برداشت کر سکے اس لئے وہ سخت ہیبت کی وجہ سے آواز سے قراءت نہیں پڑھ سکتا۔

اور تیسرے قول کی وجہ اس امر میں کسی حکم آواز سے پڑھنے یا آہستہ پڑھنے کا وارد نہ ہونا ہے لہذا نماز کی قدرت اور اس کے اختیار پر موقوف ہے۔

(اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ اس میں کیا حکمت ہے جو بعض نمازوں کے اندر آواز سے قراءت ہوتی ہے، اور بعض میں نہیں، اور جن میں آواز سے ہوتی ہے ان میں صرف پہلی ہی دو رکعتوں میں کیوں ہوتی ہے، بعد کی رکعتوں میں کیوں نہیں۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس کا جلی کے وزنی ہونے پر مدار ہے، جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں اور اس کے

قلوب کے واسطے ان نمازوں کے وقت یا ایک رکعت یا دو رکعتوں کے اندر خفیف ہونے پر (مطلب یہ کہ کوئی وقت اور کون کونسی رکعتوں میں جگلی خداوندی وزنی ہوتی ہے اور کس کس وقت اور کون کونسی رکعت میں ہلکی) کیونکہ دن کے وقت کی جگلی رات کے وقت کی جگلی سے زیادہ وزنی اور ثقل ہوتی ہے۔

(پھر اگر کوئی کہے) اجماع کی اور صبح کی اور عیدین کی نماز تو دن ہی میں ہوتی ہے (حالانکہ ان میں قراءت کا حکم ہے)

تو جواب یہ ہے کہ اس کے سوا نہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز میں اس لئے آواز سے پڑھتے تھے کہ وہ وقت برزخی (درمیانی) ہے جس کا ایک رخ دن کی طرف ہے اور ایک رات کی طرف تو رات کی طرف رخ ہونے کا شرہ تو یہ ہوا کہ اس میں قراءت آواز سے پڑھی جاتی ہے اور دن کی طرف رخ ہونے کا شرہ یہ ہے کہ روزہ دار کے لئے طلوع فجر کے وقت سے ہی ان تمام چیزوں سے رکن شرط ہے جن سے روزہ افطار ہو جاتا ہے نیز یہ بات ہے کہ صبح کی نماز نیند سے جاگنے کے بعد جو موت کے مشابہ ہے دن کی نمازوں میں سے پہلی نماز ہے جس سے بندہ ابتداء کرتا ہے پس گویا کہ یہ نماز اٹھنا اور دوسری مرتبہ پیدا ہونا ہے، اس لئے اس وقت قوت سخت ہوئی، جس کو اب تک کام کاج کی مشقت لاحق نہیں ہوئی ورنہ اس سے گناہ کرنے اور غفلتوں کے طاری ہونے اور نفسانی پسندیدہ چیزوں کے کھانے کا ضعف مخلوط ہوا ہے، اسی وجہ سے صبح کی نماز میں آواز سے قراءت پڑھنے کا حکم کیا گیا، کیونکہ اس کو اس وقت اس پر قدرت ہے، اور اس کی روحانیت جسمانیت پر غالب ہے جیسے ملائکہ۔ اور میں نے سیدی عبدالقادر و شطوطی رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے کہ اگر حق تعالیٰ دن کے وقت میں اہل حرفہ اور کام کاج کرنے والوں کو اپنے کامل مشاہدہ سے محبوب نہ فرماتا تو ان میں سے کوئی بھی اپنے حرفہ کا کام کرنے کی طاقت نہ رکھتا اور لوگوں کی مصیقتیں بیکار ہو جاتیں۔ یہی وجہ ہے جو ان کے لئے دن کی نمازوں میں آہستہ قراءت پڑھنے کو مشروع فرمایا۔ یہ ان پر اس کی رحمت ہے، کیونکہ اگر دن کے وقت میں پردہ نہ ڈالتا تو نہ کام کر سکتے اپنے پیشہ کا۔ مکروہ افراد جو خدا کے ولی ہیں۔ (انجی)

اور رہا امام اور مسبوق نماز جمعہ اور عیدین میں تو ان کو ان دونوں نمازوں میں آواز سے قراءت کرنے کا اس لئے حکم فرمایا کہ وہ اس پر قادر ہیں اور قدرت کی وجہ اس مخلوق کی عادت کثرت ہے کہ جو ان دونوں نمازوں میں جمع ہوتے ہیں اور ان کا مانوس ہو جانا۔ بناء علیہ امام اور مسبوق آواز سے قراءت کرنے پر قوی ہوں گے، اس لئے کہ مخلوق کے حاضر ہونے کی وجہ سے اس جگلی پر پردہ ہوگا جو جمعہ اور عیدین میں اس کے قلب پر واقع ہوگی، یا یہ کہا جائے کہ ان دونوں نمازوں میں حق تعالیٰ قوت عطا کرنے سے مدد فرماتا ہے اس جہت سے کہ وہ عالم پر امام ہونے میں شارع کا قائم مقام ہے، اور پروردگار کا کلام اور اس کی تکبیر اور تہلیل مقتدیوں کو سناتے میں واسطہ اور ذریعہ ہے یا اس کے علاوہ اور اسرار ہوں جو ان کے اہل کے لئے صرف وہی بتلائے جاسکتے ہیں اور مسبوق کا اعتراض وارد نہ ہوگا، کیونکہ اس کو امام کی طرف سے مدد ہو چکی ہے۔

(اگر تو کہے) کہ پھر عشاء کی نماز کے اندر اخیر کی دونوں رکعتوں اور نماز مغرب کی تیسری رکعت میں آہستہ قراءت کیوں شروع ہوئی۔ حالانکہ یہ دونوں رات کے وقت کی نمازیں ہیں اور رات کے وقت تجلی بلکی ہوتی ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس کی وجہ امت کے ضعیف لوگوں رحم کرنا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کی تجلی کی یہ شان ہے کہ وہ محبوب لوگوں پر پہلے پہل بلکی ہوتی ہے اور آخر میں ثقیل ہو جاتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بڑائی ان کے دلوں پر رفتہ رفتہ تھوڑی تھوڑی ظہور پذیر ہوتی ہے پس دوسری رکعت میں بہ نسبت پہلی رکعت کے تجلی ثقیل ہوتی ہے، اور اسی طرح سلسلہ چلا جاتا ہے، اور اگر حق تعالیٰ ان کو مغرب کی تیسری رکعت یا عشاء کی دوسری رکعتوں میں آواز سے قراءت کرنے کی تکلیف دیتا تو بہ اوقات وہ اس سے اس لئے عاجز ہو جاتے کہ ان پر خدا تعالیٰ کی وہ عظمت ظاہر ہوتی جس کو برداشت نہ کر سکتے۔

(اگر کہا جائے) کہ اس شخص کے بارہ میں کیا حکم ہے جو مغرب کی تیسری رکعت اور عشاء کی دوسری رکعتوں میں ثقیل تجلی کا متحمل ہو سکے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس کا حکم اس بارہ میں سنت کا اتباع ہے کیونکہ یہ خدا تعالیٰ نے تجلی کے وزنی اور ہلکے ہونے کا ایک ضابطہ مقرر فرمادیا ہے، اور اعتبار اکثر مخلوق کے حال کا ہے، نہ بعض افراد انسانی کا، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نمازی کو وزنی تجلی اس رکعت میں حاصل ہو جاتی ہے، جس کے اندر قراءت آہستہ پڑھی جاتی ہے، اور وہ اس کی برداشت بھی کر لیتا ہے پس مجملہ ادب کے ہے یہ کہ وہ آہستہ پڑھے سنت کی پیروی کی غرض سے اور اظہار ضعف کی نیت سے، اور ہم نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ جب بندہ خدا تعالیٰ کے سامنے زیادہ دیر تک کھڑا رہتا ہے تو تجلی ثقیل ہوتی ہے برعکس اس کے کہ جب بندہ دنیاوی بادشاہ کے سامنے زیادہ دیر تک کھڑا رہے کہ اس کی ہیبت بلکی ہو جاتی ہے تو اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جو سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ نے خدا تعالیٰ کے اس قول کی کہ (المتکبر) تفسیر بیان کرنے میں جو تقریر فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنا نام متکبر اس لئے رکھا ہے کہ وہ بندہ مومن کے قلب میں تھوڑا تھوڑا بڑھتا رہتا ہے یعنی جس قدر حجاب اٹھتا جاتا ہے یہ مراد نہیں ہے کہ حق تعالیٰ فی نفسہ تکبر کرنے میں بڑھتا رہتا ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کی جملہ صفات اور اس کی ذات زیادتی کی قابلیت نہیں رکھتی ہیں جس طرح نقصان کو قبول نہیں کرتیں اور سو اس کے نہیں کہ زیادتی اور نقصان بندہ کے مشاہدہ کی طرف رجوع کرتا ہے باعتبار اس کے خدا تعالیٰ کی درگاہ سے نزدیک اور دور ہونے کے، مانند دیکھنے بندہ کے اپنے سایہ کو چراغ میں کہ جس قدر چراغ سے نزدیک ہوتا ہے اسی قدر اس کے دیکھنے میں چراغ کی روشنی اور سایہ دونوں بڑے معلوم ہوتے ہیں اور جس قدر اس سے دور ہوتا ہے اتنے ہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے یہ بھی سنا ہے، کہ حق تعالیٰ کی تجلیات جو قلوب عباد پر نازل ہوتی ہیں، ان کا کوئی قاعدہ منضبط نہیں (کہ ہمیشہ اسی وقت اور ایسی ہی ہوں) خواہ بڑے لوگوں کے حال کے اعتبار سے یا چھوٹے لوگوں کے، اور خواہ فرائض کے لحاظ سے یا نوافل کے، کیونکہ کبھی حق تعالیٰ اکابر اور اصاغر

دونوں پر ایسی تجلی ظاہر فرماتا ہے جس کے باوجود آواز سے قراءت نہیں پڑھ سکتے، اسی وجہ سے اس نے امت مرحومہ پر رحم فرمایا کہ ان کو بعض نمازوں اور بعض ذکروں میں آواز سے پڑھنے کا حکم نہیں کیا اور باری تعالیٰ نے ان کو تجلی کے ذریعے ہونے کی صورت میں اسی وقت آواز سے پڑھنے کا حکم کیا ہے کہ جب انہوں نے اس کی طاقت رکھی۔ بالخصوص ان کامل اور عارف لوگوں کے حق میں جن کا پردہ کھل گیا ہے، اور خدا تعالیٰ کے جلال اور اس کی عظمت کے شاہد بن چکے ہیں۔

اور مغرب و عشاء جمعہ و عیدین کی پہلی دو رکعتوں میں آواز سے قروت کرنے کی حکمت گہر چکی ہے اور وہ یہ ہے کہ رات کے وقت تجلی خفیف ہوتی ہے، اور جمعہ اور عیدین میں یہ بات ہے کہ ان دونوں نمازوں میں جماعت کی کثرت کی وجہ سے انیسیت بہت ہو جاتی ہے پس نہیں کھنٹی ان کے واسطے خدا تعالیٰ کی عظمت پورا کھلنا جو عارف کامل کے لئے واقعہ ہوتی ہے، جبکہ وہ تنہا نماز پڑھتا ہے۔ اور اسی طرح نماز جماعت کے باب میں آجائے گا کہ باطن میں اس کے شروع ہونے کی اصل علت نمازیوں کا تمام بادشاہوں کے بادشاہ کے سامنے کھڑے ہونے پر قوت پاتا ہے، بوجہ مانوس ہو جانے بعض ان کے بعض سے اس عالی دربار میں جس کے اندر بادشاہوں کی گردنیں جھک جاتی ہیں اور اگر جماعت شروع نہ ہوتی، تو تنہا نماز پڑھنے والا ہرگز اس پر قادر نہ ہوتا کہ وہ اکیلا خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہوتا۔ پس نماز جماعت پر ابھارنا امت کیلئے باعث رحمت اور ان پر موجب شفقت کا ہوتا کہ اس نماز کو ایسے کامل طور پر ادا کریں کہ اس میں سے کوئی چیز رہ نہ جائے۔ (اگر کہا جائے) کہ پھر تم کیوں کہتے ہو، کہ آفتاب گہہ جانے میں اکابر کے لئے مستحب آہستہ پڑھنا ہے حالانکہ وہ دن کے وقت کی تجلی برداشت کر سکتے ہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ سوائے اس کے نہیں کہ اکابر کو اس وقت میں آہستہ قراءت پڑھنے کا حکم مثل چھوٹے درجہ کے لوگوں کے اس واسطے دیا کہ آفتاب کے گہہ جانے میں ڈرانا ہے، کیونکہ یہ ان نشانیوں میں سے ہے جن سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ڈراتا ہے اس لئے اس میں دن کے وقت کی تجلی سے کچھ اور زیادہ ہوئی، اور نیز اکابر کو اس کا امر ہے کہ وہ اپنے گرد ہوں گے اور ڈرنے اور خدا تعالیٰ سے لرزے میں تعلیم دیں، پس اگر یہ ان کے دلوں میں واقع نہ ہو تو قصداً ایسا کریں تا کہ اس بارے میں ان کی قوم ان کا اتباع کرے۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول کہ

فان لم تبکوا لباکوا

ترجمہ: پس اگر نہ روٹا آوے تم کو تو رونے والوں کی سی شکل بناؤ

اسی پر محمول ہے یعنی کالمین کے حق میں ہے جن کے مرید اور قہقین ہوتے ہیں، نہ ہر شخص کے حق میں۔ پس تم جان گئے کہ اکابر کو آفتاب گہہ جانے کی نماز میں آواز سے قراءت پڑھنے کی تکلیف نہ دینا صرف اس وجہ سے ہے کہ جس قدر تجلی ان کے دلوں پر ظاہر ہوتی ہے وہ دن کے وقت کی تجلی سے زائد ہوتی ہے اور ہمیں سے معلوم ہو سکتی ہے چاند گہن کی نماز میں آواز سے پڑھنے کی حکمت۔ اگرچہ چاند کا گہنا بھی خدائے تعالیٰ کی ان

نشانوں میں سے ہے جن سے وہ اپنے بندوں کو ڈراتا ہے (اور وہ یہ ہے) کہ رات کے وقت ہوتا ہے، اور رات کے وقت کی تجل پہ نسبت دن کے وقت کی تجل کے ضعیف ہوتی ہے یا یہ کہا جائے گا کہ چاند گھن کی نشانی آفتاب کے گہہ جانے سے ضعیف ہے کیونکہ چاند کی روشنی اہل کشف کے نزدیک آفتاب کی روشنی سے حاصل ہے نہ برعکس، اور نیز پس البتہ حق تعالیٰ کی تجل رات کے وقت مہربانی اور عنایت کے ساتھ ہوتی ہے، اس کی دلیل خدا تعالیٰ کا رات کے دوسرے نصف میں یہ فرمانا ہے کہ

هل من سائل فاعطيه سؤلہ هل من نائب فاقب عليه هل من مستغفر فاعف له هل من مهتلي فاعافيه.

ترجمہ: کیا کوئی سوال کرنے والا ہے پس دوں میں اس کو اس کی مانگ کیا کوئی توبہ کرنے والا ہے پس توبہ قبول کروں میں اس کی۔ کیا کوئی بخشش مانگنے والا ہے، پس بخش دوں میں اس کو کیا کوئی (کسی مصیبت میں مبتلا ہے پس آرام دوں اس کو)

اور یہ فرمانا اس کا نہیں ہو سکتا مگر بعد اس کے کہ بندوں کو اپنے آپ سے کلام کرنے اور اپنی طرف آہستہ اور آواز سے گزرانے اور زاری کرنے کی قوت عنایت فرمادے۔

اور میں نے سیدی عبدالقادر و خطوطی رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ اس وارد دنیا میں حق تعالیٰ کی بڑائی کی تجلیات مہربانی اور رحم سے مخلوط ہیں اور اگر حق تعالیٰ خالص جلال کے ساتھ تجل ظاہر فرمائے تو کوئی بھی اس کے تحمل کی طاقت نہ رکھے (اتجلی)

(اگر تم کہو) کہ پھر اس کی کیا وجہ ہے جو پانی مانگنے کی نماز میں امام سے با آواز قراءت پڑھنا طلب کیا جاتا ہے حالانکہ بارش کا نازل نہ ہونا وغیرہ اس قبیلہ سے ہے کہ جن چیزوں سے خدا تعالیٰ اپنے بندوں کو ڈراتا ہے۔ (تو جواب یہ ہے) کہ اس نماز میں آواز سے قراءت پڑھنے کا سبب اللہ تعالیٰ کے سامنے عاجزی اور خواری کا ظاہر کرنا ہے، اور نیز لوگ بارش کے واسطے مجبور ہوتے ہیں بہزہ مضطر کے۔ اور مضطر کی آواز بلند ہو جانے میں کچھ ہرج نہیں جبکہ وہ اپنی حاجت طلب کرتا ہو یا اس کے مقدمات اور اسباب مانگتا ہو کیونکہ وہ اس بارہ میں معذور ہے پس وہ اس شخص کے مانند ہے کہ جس کو حاکم مارتا ہو اور وہ چیختا اور فریاد کرتا ہو۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ اگر اکثر لوگوں کے دل امور معاش میں مشغول نہ ہوتے، تو البتہ خدا کے خوف سے مرجاتے ہیجہ عظیم ہونے اس شے کے جو دن کی نماز میں ان کے دلوں پر ظاہر ہوتی ہے۔

(اگر تم کہو) کہ پھر کیا وجہ ہے کہ جنازہ کی نماز میں خود وہ دن میں پڑھی جائے یا رات میں اس شخص کے نزدیک جو رات میں آواز سے پڑھنے کا قائل نہیں کبھی بھی آواز سے قراءت مطلوب نہیں ہوتی۔

(تو جواب یہ ہے کہ) جنازہ کی نماز میں امام اور تھا پڑھنے والے سے با آواز قراءت مطلوب نہ ہونا جس

طرح مقتدیوں سے نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے ہے کہ ان پر میت کی وجہ سے غم اور اس کے گھر والوں کو بڑا اور داور موت اور قبر اور اس کے بعد کے مصائب یاد ہوتے ہیں، اسی لئے جنازہ کے ساتھ چلنے میں سنت چپ رہنا ہے یہ چنے والوں کے ساتھ رحمت ہے کیونکہ اگر شارع ان کو قراءت یا آواز سے ذکر کرنے کا مکلف فرمادیتا، تو ان پر یہ بہت شاق گذرتا اور شارع اس سے بری ہے کہ اپنی امت کو ایسے امر کی تکلیف دے جو ان پر گراں ہو۔

اور ہمارے علماء نے جنازہ کے آگے ذکر کرنے والوں پر انکار نہ کرنے میں اس وقت تسامح فرمایا ہے کہ جب اکثر لوگوں کے دل میت اور اس کے گھر والوں سے فارغ ہونے لگے اور اس کی بجائے اہل دنیا کی حکایات اور قصوں میں مشغول ہونے لگے، یہاں تک کہ بعض جنازہ کے ہمراہ ہنسنے لگے تو جب انہوں نے لوگوں کو اس فعل میں مبتلا دیکھا تو برقرار رکھا انہوں نے لوگوں کو ذکر پر، اور انہوں نے جانا کہ یہ (ذکر) اس مقام میں بیکار باتوں سے بہتر ہے۔

اور میں نے اپنے شیخ افضل الدین رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے کہ جنازہ کے ساتھ چلنے میں چپ رہنا اس لئے سنت ہے کہ باری تعالیٰ حاضرین پر قبر کے ساتھ جلوہ فرماتا ہے، یہاں تک کہ کامل مومن اس دمبو لئے کسی بھی سکت نہیں رکھتا۔ پس ان کو چپ رہنے کا حکم فرمانا اللہ تعالیٰ کی ان پر رحمت ہے

وان الله بالناس لوروف رحيم

اور بیشک اللہ تعالیٰ لوگوں کے ساتھ نرمی اور مہربانی کرنے والا ہے (انجی)

پس جان لو اس کو اور اس میں خوب غور کرو کیونکہ جو کچھ میں نے بیان کیا ہے یہ بہت عمدہ مضمون ہے جس کو تم کسی کتاب میں نہ پاؤ گے۔

یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ رکوع کے لئے تکبیر کہنا مشروع ہے مگر وہ قول جو حضرت سعید بن جبیر اور عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہما سے نقل کیا گیا ہے (اس کے

خلاف ہے) اور وہ یہ کہ ان کے نزدیک نہ تکبیر کہی جائے مگر نماز کو شروع کرتے وقت۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا، اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر دفعہ خدا تعالیٰ کی درگاہ میں آنے کے وقت تکبیر مطلوب ہے، اور اس میں کچھ شک نہیں کہ رکوع کا دربار بہ نسبت قیام کے دربار کے خدائے تعالیٰ سے نزدیکی کی درگاہ ہے، پس گویا کہ نمازی خدا تعالیٰ کی نئی درگاہ میں آیا ہے جس طرح نماز کے شروع کے وقت۔ اور یہ معمولی اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے یا ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ جو قرب الہی کے مقامات میں ہر لحظہ ترقی کرتے ہیں جس طرح حضرت سعید بن جبیر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ان اکابر کے حق میں ہے جو مراتب قرب میں ترقی نہیں کرتے۔ جیسا کہ ہم نے ان کے مقام میں ذکر کیا ہے۔ یا ان اکابر کے حق میں ہے جو ایسی حد تک پہنچ چکے ہیں، کہ ان کو اس کا یقین کامل ہو گیا ہے کہ حق تعالیٰ اپنی ذات میں زیادتی کی قابلیت نہیں رکھتا ہے پس ان کو خدائے تعالیٰ کی جس قدر بڑائی نماز کے افتتاح کے وقت ظاہر ہوئی ہے، اسی پر آخر نماز میں بھی ان کے مشاہدہ کی انتہاء ہوگی۔ پس واسطے ہر آدمی کے ایک ایک مرتبہ ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ

جاننے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک رکوع اور سجدہ میں اطمینان اور تسلی سنت ہے، واجب نہیں۔ حالانکہ باقی تینوں اماموں کے نزدیک واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد، پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ اکثر لوگوں کا اس چیز کے برداشت کرنے سے عاجز ہونا ہے جو رکوع اور سجدہ میں ان کے دلوں پر ظاہر ہوگی تو اگر کوئی شخص اس وقت اطمینان کر لے تو جمل جائے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اکابر کا خدا تعالیٰ کی ان کے دلوں پر پے در پے نازل ہونے والی عظمت کا متحمل ہونا ہے، پس پہلے قول کے قائل نے ضعیفوں کی رعایت کی ہے اور دوسرے قول کے قائل نے قوی لوگوں کے حال کا لحاظ کیا ہے، اور ہر ایک کے لئے آدمی علیحدہ علیحدہ ہیں۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک رکوع اور سجدہ میں تسبیح کا پڑھنا سنت ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ وہ ان کے اندر واجب ہے مگر ایک مرتبہ۔ اور یہی اختلاف سبع اللہ بس حمد کہنے میں اور دونوں سجدوں کی درمیان دعا پڑھنے میں ہے۔ مگر اتنی بات ہے کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک بھولی کر رہ جانے سے نماز باطل نہیں ہوتی، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ کے وقت نمازی کو خدا تعالیٰ کی عظمت ظاہر ہو چکی، اس لئے ان دونوں سے خدا تعالیٰ کے سامنے پورا عجز اور انکسار حاصل ہو گیا، پس نماز پڑھنے والا ہاتھ پاؤں سے نقص کرنے اور دل سے اعتقاد رکھنے کی وجہ سے اس سے بے پردا ہو گیا کہ زبان سے تسبیح پڑھے اور یہ بھی انہوں نے کہا ہے کہ غیر معصوم آدمی کا کسی کی پاکی بیان کرنا درحقیقت جرح کرنا اور عیب لگانا ہے، مطلب یہ کہ غیر معصوم آدمی کا کسی کی پاکی بیان کرنا یہ وہم پیدا کرتا ہے، کہ شاید حق تعالیٰ کی جناب میں کوئی نقص اور عیب (نعوذ باللہ) لاحق تھا، جب ہی تو اس نے اس عیب سے اپنی تنزیہہ کرائی چاہی (یعنی تسبیح کا تعلم فرمایا) اور یہ اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کو کسی نقص کے لاحق ہونے کا وہم رہا ہی کرتا ہے، یہاں تک کہ وہ (واقعہ میں) اس کے دفع کرنے اور حق تعالیٰ کی اس نقص سے تنزیہہ بیان کرنے کے محتاج ہیں، مگر یہ وہم نقص کا ان کے نزدیک قرار نہیں پکڑتا ہے، اور اس قسم کے لوگوں کے لئے یہی لائق ہے کہ ان پر تسبیح پڑھنا واجب ٹھہرایا جائے تاکہ وہ وہم دفع ہو جائے، جو ان کے ذہن میں آیا تھا، برخلاف اکابر کے، کیونکہ ان کا یہ کہنا کہ (سبحان اللہ) بہ طریق تلاوت ہے خدا کے ناموں کی نہ اس کے دفع کرنے کو جس کا چھوٹے لوگوں کو وہم ہوا تھا اور کبھی اکابر کے اندر بھی بہت کمزور سا جز چھوٹے لوگوں کے وہم کا ہوتا ہے اسی لئے ان کے حق میں اس کا پڑھنا مستحب ہوا، نہ واجب تاکہ خدا تعالیٰ کی تنزیہہ بیان کرنے میں وہ جز ہلاک اور فنا ہو جائے، اور اس جز سے سوائے انبیاء علیہم السلام

کے اور کوئی خالی نہیں (کیونکہ ان کے مواہب غیر معصوم ہیں)۔

اگر کہا جائے کہ اس میں کیا حکمت ہے جو رکوع کی حالت میں (سبحان ربی العظیم) کہا جاتا ہے اور سجدہ کی حالت میں (سبحان ربی الاعلیٰ) خواہ کہنے والا امت کے خاص لوگوں میں سے ہو یا عام سے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس کے اندر یہ حکمت ہے کہ رکوع کے وقت رکوع کرنے والے کے قلب میں کچھ بقیہ تکبر کا ہوتا ہے جس کی وجہ سے خدا تعالیٰ کے سامنے کامل خشوع و خضوع نہیں ہو سکتا، پس گویا کہ وہ خدا کی عظمت کے ذریعہ سے جو اس کے دل میں باقی رہی ہے، اپنے آپ کو اس تکبر سے بری کرنا چاہتا ہے اس طرح کہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ بڑائی صرف اس خدا کے لئے ہے جو اکیلا ہے اور اس بڑائی میں میرا کوئی حصہ نہیں ہے، برخلاف سجدہ کرنے والے کے کہ جب وہ کہتا ہے کہ (سبحان ربی الاعلیٰ) کیونکہ اس نے اپنے نفس کو انتہا درجہ کی زلت میں ڈال دیا، یہاں تک کہ کامل شخص سجدہ کی حالت میں یہ خیال کرتا ہے، کہ میرا نفس تمام تحتانی زمینوں کے نیچے ہے، پس اس کو جان لو۔

یہ ہے کہ تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ رکوع کی حالت میں دونوں ہاتھ ٹھنوں پر ستائیسواں مسئلہ: رکھنے چاہئیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تسبیح تین بار ہونی چاہئے۔ حالانکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جو منقول ہے وہ اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ دونوں ہاتھوں کو دونوں سرینوں کے درمیان رکھے، اسی طرح وہ جو امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ پانچ بار تسبیح پڑھنی چاہئے، جس وقت امام ہو، تا کہ مقتدی لوگ اس کو تین بار اچھی طرح سے کہہ سکیں، پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف ہے، اور پہلا قول دوسرے مسئلہ میں مخفف ہے اور دوسرا مشدد، اور دونوں مسئلوں کی وجہ ظاہر ہے جس کے بیان کرنے کی حاجت نہیں۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک رکوع سے اٹھنا واجب ہے اور تمام اعضاء کو اٹھائیسواں مسئلہ: برابر کرنا بھی، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ واجب نہیں، اور اس کے لئے یہ بھی کافی ہے کہ رکوع ہی سے سیدھا سجدہ میں جھکا چلا جائے۔ (اگرچہ مکروہ ہے) پس پہلا قول مشدد ہے جو اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا مخفف ہے جو چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ بندہ جب قرب کے مقام رکوع اور سجدہ میں جن کے اندر بہ نسبت قیام قرب الہی زائد ہے پہنچ گیا، تو پھر اس کے لئے اس میں کیا فائدہ ہے کہ پھر مقام بعد اور محل حجاب (یعنی قیام) کی طرف لوٹے، اگر وہ وزنی تجلی کی برداشت سے عاجز نہ ہو۔

بلکہ وہ اپنے دل پر پے در پے وار رہنے والی تجلیات الہی کا اگر اچھی طرح متحمل ہو تو محل قرب سے اٹھنے میں کوئی بھی فائدہ نہیں، یہاں تک کہ بعض اماموں نے ضعیفوں کے حال کی رعایت کر کے اس نماز کو باطل کہہ دیا

ہے جس کے اندر رکوع میں اطمینان اور رکوع اور سجدہ سے اٹھ کر اعضاء کو برابر یعنی اعتدال نہ کیا گیا ہو، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ضعیف شخص درگاہ قرب میں زیادہ دیر نہیں ٹھہر سکتا اس لئے شارع نے اس پر رحم فرمایا، کہ اس کو مقام بعد کی طرف لوٹنے کا حکم فرمایا جو مقام اس سے پہلے اس کو حاصل تھا تا کہ اپنے قلب کو آرام دے لے جس سے سجدہ اور رکوع کی ثقیل تجلی کو برداشت کرنے پر قادر ہو جائے۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ قومہ اور رکوع اور سجدہ سے اٹھ کر اعتدال کرنا نہیں مشروع ہوا مگر ضعیف لوگوں سے سختی دور کرنے کی غرض سے جو ان کو رکوع اور سجدہ کی ثقیل تجلی کی مشقت سے لاحق ہو جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ بعض اماموں نے ان اکابر کے لئے رحمت کرنے میں مبالغہ کیا ہے جو حق تعالیٰ کے پے در پے نازل ہونے والی تجلیات کے تحمل ہو سکتے ہیں اس طرح کہ ان کو اعتدال کے طویل کرنے کا حکم کیا ہے کیونکہ ان کو اس میں کامل راحت ملتی ہیں جیسا کہ بعض نے اس طرح اکابر کے اوپر رحم کرنے میں مبالغہ کیا ہے کہ ان کو اعتدال میں حجاب ہوتا ہے، حالانکہ وہ رفع حجاب کا مزہ چکھ چکے ہیں، اور حق تعالیٰ کی درگاہ سے قریب ہونے کی لذت پا چکے ہیں، جیسا کہ بعض امام اس امر میں درمیانی چال چلے ہیں، اور کہا ہے کہ اعتدال میں بقدر اس ذکر کی جو اس وقت کے لئے وارد ہوا ہے، تطویل کرنی چاہئے، پس تمام امام مخفف اور مشدود اور متوسط کے مابین ہیں یہ لحاظ لوگوں کے مختلف مراتب کے، کہ بعض بڑے مرتبہ کے ہیں اور بعض ادنیٰ کے۔ اور میں نے سیدی عبدالقادر و شطوطی رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے کہ اگر بعض علماء نے اعتدال کے طویل کرنے کا قول نہ کیا ہوتا تو چھوٹے درجہ کے لوگ خدا کے ساتھ حاضر ہو جانے کے بعد ہرگز اس پر قادر نہ ہوتے کہ بغیر اعتدال کے سجدہ میں چلے جاتے، پس گویا کہ بعض علماء کا اس کے طویل کرنے کا قول کرنا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ رحمت ہے کیونکہ وہ لوگ اس کے ساتھ اس عظمت کے ثقل سے جو ان کو سجدہ اور رکوع کی حالت میں ظاہری ہوئی ہے راحت حاصل کر لیتے ہیں، پس اگر رکوع کے بعد اٹھنا نہ ہوتا تو ان میں سے کوئی ایک بھی اس عظمت کا ثقل برداشت کرنے پر قادر نہ ہوتا، جو اس پر پہلے اور دوسرے سجدہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ (اتحی)

اور میں نے سیدی علی مرصوفی رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے کہ اعتدال کا دراز کرنا چھوٹے لوگوں پر نعمت ہے، اور بڑے لوگوں پر عذاب، پس جس طرح مرید رکوع اور سجدہ کے طویل ہونے سے چیخ پکارتا کرتا ہے، اسی طرح کامل آدمی اعتدال کے طویل ہونے سے چیخ پکارتا کرتا ہے، اسی لئے مرید رکوع اور سجدہ سے مراغمانے کا مشاق رہتا ہے، اور کامل آدمی رکوع اور سجدہ کی طرف جانے کا مشاق ہوتا ہے کیونکہ اعتدال میں اس کے واسطے حجاب کی طرف لوٹنا ہوتا ہے، اور یہ کالمیں پر بڑا سخت عذاب ہے، یہاں تک کہ حضرت شبلی علیہ الرحمۃ یہ فرمایا کرتے تھے کہ (اے بار خدا یا! جب تو مجھ کو کوئی عذاب دے تو اپنے مشاہدہ سے پردہ ڈالنے کا عذاب نہ دیجئے)

اور میں نے اپنے بھائی شیخ افضل الدین علیہ الرحمۃ سے سنا ہے کہ رکوع اور سجدہ میں اطمینان کا دراز کرنا اکابر کے ساتھ مخصوص ہے، اور قیام اور دونوں اعتدالوں کا طویل ہونا چھوٹے لوگوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ

چھوٹے لوگوں میں سے جب کوئی کھڑا ہوگا تو وہ بہت آرام اور راحت میں ہوگا، اور اکابر میں سے جب کوئی کھڑا ہوگا تو نہایت تکلیف اور مشقت میں ہوگا، یہی وجہ ہے کہ ان کی عادت ہے کہ جب وہ قیام کو طویل کرتے ہیں تو ان کے پیروں پر درم آ جاتا ہے اگرچہ یہ اسی پر موقوف نہیں کہ ان کو مشقت کا احساس بھی ہوتا ہو۔ جیسا کہ جب کوئی اپنے پروردگار کے مشاہدہ کی لذت میں اپنے آپ سے غائب ہو جائے۔ تو اس کے نزدیک ایک سال ایسا گذر جائیگا۔ جیسے بجلی چمک گئی کہ اس حالت میں اس کو کسی نقب اور مشقت کا احساس نہ ہوگا۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اور یہ بھی میں نے انہی سے سنا تھا کہ نمازی کو مناسب ہے کہ جب وہ تہا ہو تو اس وقت تک رکوع نہ کرے جب تک خدا تعالیٰ کی عظمت اس پر ظاہر نہ ہو جائے اور قیام سے عاجز نہ آ جائے۔ پھر اس وقت رکوع کرنے کا حکم کیا جائے گا اور جب تک کھڑے رہنے پر قادر رہیگا۔ اس وقت تک اس کو اختیار ہوگا چاہے رکوع کرے اور چاہے قراءت کو طویل کرے۔ لیکن رکوع کی اصل وضع اسی کو متعین ہے کہ جب تک وہ عظمت نہ ظاہر ہو جس کے ہوتے ہوئے قیام کی بندہ کو طاقت نہیں رہتی اور جب تک کھڑے رہنے کی طاقت باقی رہے اس وقت تک اس کو رکوع کرنا مناسب نہیں۔ میں نے ان سے کہا کہ یہ اس شخص کے لئے ہے۔ جو خدا تعالیٰ کی اس عظمت کا مشاہدہ کر لے جو اس کے قلب پر ظاہر ہو۔ تو اس شخص کے واسطے کیا حکم ہے جو اپنے قیام اور رکوع یا سجدہ میں اس سے غافل ہو۔

تو انہوں نے جواب دیا کہ ایسے شخص کے حق میں اطمینان اور اعتدال دونوں کا طویل کرنا بہتر ہے، اور یہ اس کے ساتھ رحمت ہے برعکس اس شخص کے جو طبقہ ادنیٰ میں سے ہو اور اپنے پروردگار کے ساتھ حاضر باش ہو اور ایسے شخص کا رکوع میں تعب کو جھیلنا گویا کہ اس عظمت کے ثقل کی برداشت کے لئے آماجی ہوگی۔ جو اس کو سجدہ میں پیش آنے والی ہے تاکہ اپنے پروردگار کی درگاہ سے زیادہ قریب ہو جائے جیسا کہ وارد ہوا ہے کبھی سجدہ کرنے والے کے سامنے خدا تعالیٰ کی عظمت پیش آ جاتی ہے تو اس کے ہاتھ پاؤں ٹوٹ جاتے ہیں۔ پھر وہ پورے طور پر اٹھنے کی طاقت نہیں رکھتا، اور کبھی چھوٹے لوگوں کے سامنے رکوع یا سجدہ کی حالت میں خدا تعالیٰ کی عظمت پیش آ جاتی ہے تو ان کی اس سے روح نکلنے لگتی ہے اس لئے بہت جلد بغیر ذرا سی بھی دیر کے رکوع یا سجدہ سے اٹھ جاتے ہیں، پس ایسا آدمی پورے طور پر اطمینان نہ کرنے میں کبھی معذور سمجھا جاتا ہے اور ایسا شخص بالخصوص سجدہ میں زیادہ معذوریت کے قابل ہے، جیسا کہ تجربہ کیا گیا ہے، اور جو آدمی اس سے دلچسپی لینا چاہے تو اس کو چاہئے کہ سجدہ کے اندر اپنے حواس کو اکٹھا کرے، اور اپنے ذہن سے تمام موجودات کو نکال دے، اس طرح کہ ہر شے کو بھول جائے سوائے پروردگار عالم کے، پس عنقریب وہ جلنے لگے گا، اور اس کے جواز پگنے لگیں گے، اور اگر وہ راحت لینے کے لئے نہ بیٹھے (یعنی جلسہ استراحت نہ کرے) تو قیام کی طرف کھڑے ہونے کی بھی طاقت نہ رکھے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی اعتدال کو طویل کرتے تھے، اور کبھی اس میں تخفیف فرماتے تھے۔ (اور مقصود اس سے) اپنی امت کے ضعیف اور قوی دونوں قسم کے لوگوں کو تعلیم شرعی ہوتی تھی۔

اور حدیث شریف میں ہے کہ سجدہ کے بعد کے اعتدال کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا طویل کیا

کرتے تھے، کہ ہم یہ خیال کرنے لگتے تھے کہ شاید آپ بھول گئے اور کبھی اس میں اس قدر تخفیف کرتے تھے کہ گویا آپ ایسے پتھر پر بیٹھے ہیں جس کو آگ سے گرم کیا گیا ہو اور اسی طرح جلسہ استراحت کے بارہ میں وارد ہوا ہے کہ اس کے اندر کبھی آپ جلدی کرتے تھے اور کبھی دیر کرتے تھے جس قدر وہ نقلی دزدی ہوتی تھی جو عہدہ کی حالت میں آپ پر واقع ہوتی تھی، اس کے اندر بھی اتویا امت اور ضعف امت کو تعلیم تھی۔

(اگر تم کہو) کہ کیا اس شخص کے لئے جو اس عظمت کے قفل پر قادر ہو جو عہدہ میں ہوتی ہے بہتر یہ ہے کہ جلسہ استراحت کو ترک کرے، چونکہ اس کو اس کی حاجت نہیں۔ یا شارع کے اتہار کی غرض سے ترک نہ کرے بلکہ کرے۔ (پس جواب یہ ہے) کہ اس کے لئے بہتر جلسہ استراحت کا کرنا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جلسہ استراحت کے شروع ہونے کی کوئی دوسری علت ہو سو اس عظمت کی برداشت سے عاجز ہونے کے جو بندہ کو عہدہ میں حاصل ہوتی ہے، اور نہ کہا جائے کہ ایسا کرنا بلا ضرورت نماز کے اندر عیث اور لا طائل امر ہے (یعنی) (اگر تم کہو) کہ پھر اس حدیث کے بارہ میں تم کیا کہتے ہو کہ

لا صلوة لم لم یقم صلیہ فی الصلوة

ترجمہ: ہمیں ہے نماز اس کی جس نے نہیں سیدھا کیا اپنی پشت کو نماز کے اندر

(تو جواب یہ ہے) کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی نماز کامل نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس رکوع اور عہدہ میں زیادہ دیر ٹھہرنے کی طاقت نہیں، اور یہ حکم چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ گذرا اور اگر وہ اس کو طویل کر دے، تو نکل جائے جان اس کی، یا پریشان ہو جائے، یا بہ قرار ہو جائے، پھر اس کی روح درگاہِ ایزدی سے باہر ہو جائے، اور جب درگاہ سے نکل گئی تو اس کی نماز یا تو بالکل نہ ہوئی یا ہوئی تو ناقص اور ناقص ہوئی۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس کی روح سخت روک اور تنگی کی وجہ سے نکل گئی تو اس کا نماز میں کھرا ہونا ایسا ہوگا جیسا کہ مجبور اور زبردستی کیا گیا آدمی بغیر ایمان اور نیت کے نماز پڑھے۔ اس لئے نماز اس کی باطل ہے جس کا اس کو کچھ ثواب نہیں، اور نہ فرض ساقط ہوا۔ اور اگر کوئی اس حدیث سے ہم پر حجت قائم کرے جو (مسئی الصلوة) برے طور پر نماز پڑھنے والے کے بارے میں وارد ہے تو ہم اس کو یہ جواب دیں گے کہ یہ اس کے خلاف نہیں، جو ہم نے بیان کیا، یعنی یہ کہ اعتدال کو طویل کرنا چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور وہ جو کہ نماز کو بری طرح پڑھتا تھا، وہ خلاؤ بن رافع زرقی تھے۔ جو چھوٹے درجہ کے لوگوں میں ہیں، جیسا کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا یہ قول کہ

إنہ مسینی الصلوة

بیشک وہ نہ اکرنے والا اپنی نماز کو

اس طرف مشیر بھی ہے اور یہ شخص بڑے درجہ کے صحابہ میں سے نہ تھے۔ کیونکہ بڑے صحابیوں میں سے کسی کا بھی (مسئی الصلوة) نام نہیں رکھا جاسکتا۔ پس آنحضرت ﷺ کا

مسینی الصلوة

بری طرح نماز پڑھنے والے

اور ہر اس شخص کو جو اس کی سی نماز پڑھتا ہو، اطمینان کرنے کا حکم فرمانا اس پر رحمت ہے، اس ڈر سے کہ کہیں اعتدال کے طویل نہ کرنے میں اکابر حضرات کے مشابہ نہ بن جائے، تاکہ اس کی جان ہلاک ہو، اور حق تعالیٰ کی درگاہ سے باہر ہو جائے یا اتفاق میں مبتلا ہو جائے، کہ حضرت اکابر جیسا بننے کی غرض سے اپنا قوی ہونا ظاہر کرے۔ پس گویا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو یہ فرمایا، کہ اپنی تمام نماز میں یہی کیا کر جب تک تجھ کو حضرات اکابر کا مرتبہ نہ حاصل ہو، یا یہ مطلب ہے کہ ایسا کر لو (اور یہ) کمال کے حصول کا سبب ہے، نہ بطریق و جواب۔

اور ہماری اس تمام تقریر سے تم جان گئے ہو گے کہ اندر رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اپنے اقوال کے قواعد کو نہیں مٹی کیا مگر ان دلائل پر جو صحیح ہیں، غرض اس سے امت کو شریعت کی تعلیم ہے اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع، اور تم یہ بھی جان گئے ہو گے کہ رکوع اور سجدہ سے فی نفسہ اٹھنا اماموں کے درمیان اتفاقی مسئلہ ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ اٹھنے میں مبالغہ کرنا چاہئے یا نہیں، پس حضرات اکابر رکوع اور سجدہ کی پے در پے نازل ہونے والی تجلیات کا تحمل کر سکتے ہیں، اور معمولی لوگ اس پر قادر نہیں ہو سکتے، مگر رکوع اور سجدہ سے اٹھنے میں مبالغہ کرنے کے بعد اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جو شخص مقام قرب میں پہنچ گیا ہو، اس کو پھر حجاب کے مقام کی طرف لوٹنے کا حکم نہ کیا جائے گا، مگر کسی حکمت کی وجہ سے اور شاید کہ وہ اس بندہ کا اپنے دل پر پے در پے نازل ہونے والی تجلیات ربانی کے تحمل سے عاجز ہوتا ہو۔

(پس اگر کہا جائے) کہ پھر اس میں کیا حکمت ہے کہ سجدہ دو ہوتے ہیں نہ رکوع (وہ ایک رکعت میں ایک ہی ہوتا ہے) مگر یہ نماز نگہن کے سوا میں (کیونکہ اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رکوع کے اندر بھی ٹکرا رہے)

تو جواب یہ ہے کہ اس کی حکمت اس تجلی کا ثقل ہونا ہے جو سجدہ میں صادر ہوتی ہے نہ رکوع میں۔ اسی لئے بندہ سجدہ سے اٹھنے کے بعد پھر اعتدال کر کے سجدہ کی طرف لوٹنے کا مامور کیا گیا ہے تاکہ اس کو آرام مل جائے۔ یہ اس پر رحمت ہے تاکہ سجدہ کی حالت میں اپنے نفس اور اپنے بھائیوں کے لئے پورے طور پر دعا اور استغفار کر لے، اور یہ حکم چھوٹے درجہ اور بڑے درجہ دونوں قسم کے آدمیوں کے لئے برابر ہے، تو اگر فرض کیا جائے کہ حضرت اکابر میں سے کسی کو خدا تعالیٰ ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سی قوت عطا فرمادے تو اس کے واسطے ضرور ہے کہ وہ دو سجدہ سے اس طرح کرے کہ ان دونوں کے درمیان آرام لے ورنہ کبھی ہلاک ہو جائیگا۔ اور رہا نماز نگہن میں رکوع کا ٹکرا ہونا۔ پس اسلئے ہے کہ اس میں تجلی الہی وزنی ہوتی ہے اور نشانوں کا دکھانا ہوتا ہے پس اس کے اندر عظمت ظاہر ہونے والی مانند اس عظمت کے ہے جو سجدہ میں ظاہر ہوتی ہے، بلکہ اس سے بھی بڑی کیونکہ اس کے اندر پانچ مرتبہ ٹکراؤ رکوع ثابت ہے اور حکمت اس کے اندر خدا تعالیٰ کی اس عظمت کے مشاہدہ کے طرف پست ہونے کے لئے تیار کرنا ہے جو بغیر نشانوں کے وقوع کے مکلف کے لئے ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ پس گویا

کہ رکوع کے پانچ بار مکرر کرنے کی غرض یہ ہے کہ بندہ کو وقت وقوع نشانوں کے ماسوا دوسرے اوقات میں بھی حضور کی طرف لوٹایا جائے، کیونکہ نشانیاں تو بڑی شے ہیں جن کا وقوع بندہ کے سخت غافل ہو جانے اور خدا کی درگاہ تعظیم سے اس کا دل بھاگ جانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پس اس کو سوچ لو۔ اور میں نے بعض علماء کو فرماتے سنا ہے کہ سوا اس کے نہیں کہ سجدہ ہر رکعت میں دوسرے اور رکوع صرف ایک مرتبہ اس وجہ سے مشروع ہوا، کہ پہلا سجدہ تو خدا تعالیٰ کے ہم کو سجدہ کرنے کا جو حکم ہے اس کے بجالانے کی غرض سے ہے، اور دوسرا سجدہ اس امر کا شکر ادا کرنے کے لئے ہے کہ خدا تعالیٰ نے ہم کو اس پر قدرت عنایت فرمائی (اتھنی)

اور ہم نے نماز وغیرہ کے اسرار بیان کرنے میں مفصل کلام اپنی موفی کتاب میں لکھا ہے جس کا نام (الفتح المعین فی اسرار احکام الدین) ہے اور تمام تعریفیں جہانوں کے پروردگار کے لئے ہیں۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک امام اس کے سوا کچھ نہ پڑھے کہ سمع اللہ لمن حمدہ
اثنیسوا مسئلہ: اور مقتدی اس سے زیادہ کچھ نہ کہیں کہ ربنا ولک الحمد، حالانکہ امام مالکؒ کے نزدیک ان کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ تنہا نماز پڑھنے والا زیادہ کرے، اسی طرح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ امام اور مقتدی اور تنہا نماز پڑھنے والے ہر ایک کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ دونوں ذکر دل کو جمع کریں، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد، پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا، اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امام مقتدیوں اور ان کے رب کے درمیان واسطہ ہے، اس لئے وہ اپنی دعاء کے مقبول اور اپنی حمد کے منظور ہو جانے کو نہیں جان سکتے مگر بذریعہ امام ہی کے۔ لہذا جب امام یہ کہے کہ (سمع اللہ لمن حمدہ) تو گویا وہ ان کو خبر دے رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری حمد کو قبول فرمایا ہے اس لئے ان کو اس کا حکم کیا گیا، کہ وہ سب کے سب مل کر یہ کہیں کہ

ربنا ولک الحمد

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار اور تیرے ہی واسطے تعریف ہے

یعنی ہماری حمد قبول کرنے پر۔ اور اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے کہ (جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے، تو ہم سب ربنا ولک الحمد کہو۔)

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ باوجود امام کے مقتدیوں اور ان کے پروردگار کے درمیان ان کے حمد کے الفاظ پہنچانے میں واسطہ ہونے کے پھر بھی واقعیت قبولیت سے نہیں ہوتی۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک اس بارہ میں امام کی مثل ہے تو پس ان کا یہ کہنا، کہ سمع اللہ لمن حمدہ یا تو بطور کشف اور دلی مشاہدہ کے ہے اور یا بطور ایمان اور خدا تعالیٰ کے ساتھ گمان اچھا کرنے کے ہے اور یہ قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جن کا حجاب اٹھ چکا ہے، اور پہلا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو اپنے امام کی وجہ سے خدا سے آڑ میں ہیں۔

اور میں نے سیدی علی حواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے، کہ رکوع سے اٹھ کر نمازی کے سمع اللہ لمن حمدہ

کہنے کی مقامی مناسبت یہ ہے کہ رکوع قرب کا پہلا مرتبہ ہے، اور جس وقت قراءت پڑھنے کے لئے کھڑا تھا تو اپنے یہ جاننے کے میدان سے دور تھا کہ حق تعالیٰ نے اپنے بندہ کی حمد کو جو ذکر قیام کے ارکان میں سے بڑا رکھنا ہے قبول فرمایا ہے (یا نہیں) اور رکوع میں جھک گیا تو سجدہ کی درگاہ سے قریب ہو گیا۔ پس سن لیا یا یہ جان لیا کہ حق تعالیٰ نے اپنے بندہ کی بیان کردہ حمد کو قبول فرمایا، پھر ان کو خوشخبری کے طریقہ پر اس کی خبر کر دی (انجی)

تو یہ معلوم ہوا کہ حضرات اکابر امام کی جمعیت میں عقیدہ نہیں ہوتے، مگر نماز کے خارجی افعال رکوع اور سجدہ وغیرہ میں، اور وہ بھی اللہ تعالیٰ کے ہمراہ ہیں جس طرح امام اللہ کے ساتھ ہے (انجی) پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ان سات اعضاء میں سے جن کے ساتھ سجدہ کیا جاتا ہے، پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنا فرض ہے حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا

پیشانی پر سجدہ کرنے میں ایک ہی قول ہے، حتیٰ واجب ہے، اور باقی اعضاء میں دونوں قول ہیں، مگر ان میں سے زیادہ ظاہر و خوب ہی کا قول ہے، اور یہی امام احمد رضی اللہ عنہ کا مشہور مذہب ہے، اور رہا ناک پر سجدہ کرنا سوا امام شافعی رضی اللہ عنہ کا صحیح تر مذہب اس کے مستحب ہونے کا ہے، اور یہی ایک روایت ہے امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو ردایتوں میں سے۔

اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس روایت میں جو ابن قاسم نے آپ سے بیان کیا ہے، یہ ہے کہ فرض پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، تو اگر اس میں کچھ خلل ہو جائے، تو وقت اگر باقی ہو پس لوٹنا نماز کا مستحب ہے، اگر وقت نکل چکا ہے، تو نہ لوٹائے، پس پہلا قول ایک اعتبار سے مختلف ہے، اسی طرح دوسرا قول دوسرے اعتبار سے مختلف ہے، اور تیسرا قول مشدد ہے، پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بندہ سے مقصود دوسرے عجز کا ظاہر کرنا ہے تاکہ رگڑے زمین سے اپنے چہرہ کو جو اس کے تمام اعضاء میں ہے بزرگ ہے خواہ وہ رگڑنا پذیر پیشانی کے ہو یا پذیر ناک کے۔ بلکہ بعض علما کے نزدیک ناک کا زمین پر رکھنا زیادہ بہتر ہے اس لحاظ سے کہ لفظ انف اٹھا ہے، لفظ اللہ سے جس کے معنی تکبر کرنے کے ہیں۔ پس جب اس نے ناک کو زمین پر رکھ دیا تو گویا وہ اس تکبر سے خارج ہو گیا ہے جو خدا کے سامنے اس کے اندر تھا، کیونکہ خدائی دربار میں داخل ہونا اس شخص پر حرام کر دیا گیا ہے جس کے اندر تصور اسافرہ بھی تکبر کا ہو۔ اس لئے کہ خدائی دربار در حقیقت سب جنتوں میں سے بڑی جنت ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نہیں داخل ہوگا جنت میں وہ شخص جس کے دل میں ذرہ برابر بھی تکبر ہوگا۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے اس قول کی کہ پیشانی کا رکھنا واجب ہے یقیناً نہ ناک کا، وجہ یہ ہے کہ پیشانی سجدہ کے تمام اعضاء میں بزرگ اور صاحب عظمت ہے جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ (الح عرف) اور (التوبۃ الندم) یعنی حج و ذوق عرفہ کا نام ہے، اور توبہ نام ہونے کا۔ اور ناک چونکہ نہ خالص گوشت ہے نہ خالص ہڈی اس لئے اس کا ایک رخ و خوب کی جانب ہے، اور دوسرا استہباب کی طرف۔ پس امام مالک رحمۃ

اللہ علیہ نے وجوب کو لے لیا، اور ان کے سوا امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما نے استحباب کو۔ اور جس شخص نے یہ کہا ہے کہ ساتوں اعضاء میں سے کسی جز کا رکھنا واجب ہے، اس کی علت یہ ہے کہ کمال انکساری نہیں حاصل ہوتی مگر سب اعضاء کے رکھنے سے، اسی لئے شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ میں حکم کیا گیا ہوں سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بذاتہ نہیں حکم کئے جاسکتے مگر مراتب کمال کے اعلیٰ درجہ کا۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو اکتیسواں مسئلہ: روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ نمازی کو عمامہ کے بیچ پر سجدہ کرنا کافی ہے، حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول، اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ یہ کافی نہیں، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی علت یہ ہے کہ انکساری اور عاجزی سر اور چہرہ سے موجود ہوتی ہے اور دوسرے قول کی وجہ عمل بالا احتیاط ہے، یعنی یہ کہ ان اعضاء پر جو بزرگ سمجھے جاتے ہیں، آڑ کے ساتھ سجدہ کافی نہیں، برخلاف دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں کے کہ ان پر باوجود آڑ کے بھی سجدہ کافی ہو سکتا ہے، کیونکہ ان اعضاء سے خصوصاً کا اظہار چاہے آڑ کے ساتھ ہو یا بلا آڑ دونوں طرح برابر ہے، برخلاف پیشانی کے کیونکہ اس کا زمین پر اس طرح رکھنا کہ زمین اور اس کے مابین نمازی کا لباس آڑ ہو تو یہ خدا تعالیٰ کے سامنے نمازی کے تکبر کرنے کو بتلاتا ہے، اور تکبر شخص اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں داخل نہیں ہو سکتا اور جب اس میں داخل نہیں ہو سکتا تو اس کی نماز درست نہیں ہو سکتی۔ اسی لئے وہ نماز سجدہ کرنے کے وقت باطل ہوئی، اور اس سے پہلے اس نے جو کچھ پڑھا تھا صحیح تھا۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو بتیسواں مسئلہ: قولوں میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کا کھولنا واجب نہیں ہے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ واجب ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم اس سے پہلے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں، اور وہ یہ کہ دونوں ہاتھوں کو بغیر آڑ یا آڑ کے ساتھ رکھنے میں کچھ خصوصاً کے اندر فرق نہیں پیدا ہوتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ پیشانی پر قیاس کرنا ہے، اس شخص کے اعتبار سے جس نے اس کے کھلے رہنے کو واجب قرار دیا ہے۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک دونوں سجدوں تینتیسواں مسئلہ: کے درمیان میں بیٹھنا واجب ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ سنت ہے، پس پہلا قول ان ضعیفوں کے حال پر محمول ہے، جو ان تجلیوں کی برداشت کرنے سے عاجز ہیں جن کا

حالتِ سجدہ میں ان کے دلوں پر پے در پے درود ہوتا ہے پس ان پر شارع نے رحم فرمایا ہے کہ ان کو دونوں سجدوں کے درمیان میں بیٹھنے کا حکم فرمایا تاکہ سجدے کی مشقت سے اپنے نفس کو آرام دے لیں۔

اور دوسرا قول اکابر کے حامل پر محمول ہے جو اس کی برداشت کرنے پر قادر ہیں، پس زیادہ دیر بیٹھنا ان کے حق میں واجب نہیں، کیونکہ ان کو اس کی سخت حاجت نہیں۔ پس اگر تمام امام دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے کو واجب نہ کہتے تو چھوٹے درجہ کے لوگوں کو سجدہ طویل کرنے میں جب خدا تعالیٰ کی عظمت ان پر ظاہر ہوتی تو ایسے امر کی تکلیف برداشت کرنی پڑتی کہ جس کی وہ طاقت نہ رکھتے۔ پس گویا ان پر دونوں سجدوں کے مابین دیر تک بیٹھنا ایسا واجب ہے جس طرح کوئی بطور شفقت اور رحمت کے واجب ہوتی ہے جس میں احتمال ہے کہ خدا تعالیٰ اس کے تارک کو عذاب نہ فرمائے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ عذاب دے جس طرح اس چیز پر جو اصلی حرام ہوتی ہے (عذاب دیتا ہے) وجہ یہ ہے کہ بندہ جب تکلیف کر کے حد سے بڑھ جاتا ہے تو اس کی روح حق تعالیٰ کی عالی درگاہ سے خارج ہو جاتی ہے اور یہ نماز کے اندر حرام ہے جب اس کی ضرورت نہ پیش آوے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز حرام کا سبب ہوتی ہے وہ بھی حرام ہوتی ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جلسہ استراحت کا مستحب نہیں بلکہ سجدہ سے فارغ **چوتھیا سوال مسئلہ:** ہو کر سیدھا کھڑا ہو جائے اور اپنے دونوں ہاتھوں پر سہارا دے کر اٹھ سکتا ہے۔ حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ استراحت کا جلسہ سنت ہے، اسی طرح امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر نہ ٹیکے۔ پس پہلا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے حق میں مشدد ہے جن پر خدا تعالیٰ کی عظمت اس قدر نازل نہیں ہوتی جس کا وہ تحمل نہ کر سکیں اور بڑے لوگوں کے حق میں مخفف ہے، اسی طرح تمام ان لوگوں کے حق میں جن پر خدا تعالیٰ کی عظمت اس قدر نازل ہوتی ہے کہ جس کی وہ طاقت نہیں رکھتے، (اگرچہ) وہ مجملہ چھوٹے لوگوں کے ہوں، اور جو یہ کہتا ہے کہ اٹھنے کے وقت دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک سکتے ہیں۔ اس کی وجہ ضعف اور اپنے پروردگار کے سامنے خوف کا ظاہر کرنا ہے، اور جو کہتا ہے کہ ان کو زمین پر رکھ کر نہ اٹھنا چاہئے، اس کی وجہ اہمیت اور قوت کا ظاہر کرنا ہے خدا تعالیٰ کے احکام کی تعظیم کی غرض سے، تاکہ بندہ سستی کی بری صفت سے خارج ہو جائے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک پہلا تشہد مستحب ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا **پہنیتا سوال مسئلہ:** قول یہ ہے کہ وہ واجب ہے، پس پہلا قول بڑے لوگوں کے واسطے ہے، کیونکہ وہ دوسری رکعت کے سجدہ میں جو تقلبات عظمت خداوندی کی ظاہر ہوتی ہیں، ان کے تحمل ہو سکتے ہیں، پس ان کے حق میں بیٹھنا مستحب ہوا۔ کیونکہ وہ ہر حال میں راحت کا مقام ہے، اور اس کے اندر انتہیات پڑھنا اس لئے شروع ہوا کہ تشہد اول ایسا ہے جیسا کہ حق تعالیٰ کی درگاہ پر سننے سرے سے توجہ کرنا بہ نسبت اس زیادہ قرب کے جو سجدہ میں حاصل تھا، پس گویا کہ وہ سراسر اٹھانے سے درگاہِ خداوندی سے خارج ہو گیا، حالانکہ درحقیقت خارج نہیں ہوا ہے۔ لہذا

یہ تشہد چھوٹے لوگوں کے حق میں بہ نسبت بڑے لوگوں کے زیادہ ضروری ہے، برخلاف تشہد اخیر کے کہ اس کے واجب ہونے پر سب اماموں کا اتفاق ہے کیونکہ اس کے اندر چھوٹے بڑے سب لوگوں پر تجلی وزنی ہے اس لئے کہ حق تعالیٰ کی تجلیات کے خصوصیات میں سے ہے کہ ان کا آخری حصہ تمام اول کے حصوں سے زیادہ وزن دار ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل نئی مرتبہ گذر چکی ہے۔

اور جس نے کہا ہے کہ پہلا تشہد اور اس کے واسطے بیٹھنا واجب ہے، اس کی وجہ امت مرحومہ پر بہت شفقت اور رحم کرنا ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ ان پر سجدہ کی حالت میں اس قدر عظمت الہی ظاہر ہو جس کی وہ طاقت نہ رکھیں، پس ان پر بیٹھنے کو واجب کرنا شفقت کا سادہ واجب کرنا ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلے تشہد کے واسطے بیٹھنے میں سنت پاؤں چھتیاں مسئلہ: بچا کر اس پر بیٹھنا ہے، اور دوسرے تشہد کے لئے بیٹھنے میں سرین پر بیٹھنا سنت طریقہ ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ دونوں تشہدوں میں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھنا ہے، اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں میں سرین پر بیٹھنا اور دونوں پاؤں کو باہر نکالنا سنت ہے، پس پہلے قول میں تفصیل ہے اور اس میں تخفیف ہے، اور دوسرا قول تخفیف اور تیسرا مشدد ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ اتباع اور پیروی کرنا ہے، اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ افتراش (یعنی بچھانا) حق تعالیٰ کے سامنے بیٹھنے کا نام ہے، چاہے جس طرح ہو، اور اس میں اس طرف اشارہ ہے، کہ حق تعالیٰ کی درگاہ میں چلنا ابھی تک ختم نہیں ہوا، تا کہ سرین کو زمین پر رکھ کر بیٹھا جائے۔ اور اسی طرح اس شخص کی بھی یہی وجہ ہے جو کہتا ہے کہ دونوں تشہدوں میں پاؤں کو (زمین پر) بچھا کر بیٹھنا چاہئے، اور ہا اخیر کے تشہد میں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھنا، سو اس کی وجہ ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو نماز میں اپنے خدا کی طرف چلنے کے انقطاع کا مشاہدہ کر لیتے ہیں، اور انہوں نے پاؤں کے بچھانے کا تجربہ کیا ہے، تو اس کو انہوں نے قلب کے خداوند تعالیٰ کی طرف متوجہ کرنے اور اس کے ساتھ حضوری پیدا کرنے میں بہت نصیحت پایا۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ سرین پر بیٹھنے سے ہر اس شخص کو جسے سجدہ کرنے میں شفقت لاحق ہوئی ہو، بڑا آرام حاصل ہوتا ہے پس ہر ایک کے لئے ایک وجہ ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک اخیر کے تشہد میں نبی علیہ السلام پر درود شریف پڑھنا سنت ہے حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کی دونوں روایتوں میں سے مشہور زیادہ یہ قول ہے کہ وہ فرض ہے کہ اس کے چھوٹ جانے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، پس پہلا قول تخفیف ہے، اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں نماز کی وضع صرف اللہ تعالیٰ کے ذکر اور اس سے بذریعہ کلام کے

سرگوشی کرنے کے لئے ہوئی، مگر چونکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے اور حق تعالیٰ کے درمیان تمام ان احکام میں جو خدا نے تعالیٰ نے ہمارے واسطے شروع فرمائے، اور پڑھنا ان کے ہم سے عبادت کرائی ہے بہت بڑے واسطے ہیں۔ اس لئے منجملہ آداب کے ہوا کہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اللہ تعالیٰ سے اس درخواست کو نہ بھولیں کہ خدا تعالیٰ نے آپ پر رحمت نازل فرمائے۔ کیونکہ وہ اس درگاہ سے کبھی جدا نہیں ہوتا، پس مستحب ہونا درود کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور اس کا واجب ہونا اکابر کے ساتھ خاص ہے۔

اور تو بھیج اس کی یہ ہے کہ کبھی حق تعالیٰ کی تجلی چھوٹے لوگوں کے قلوب پر بھی نازل ہوتی ہے، تو پھر وہ اس کے جمال اور جلال کے درمیان حیران رہ جاتے ہیں، اور اس ذات خداوندی کے ماسواہر شے کے مشاہدہ سے بالکل نکل جاتے ہیں، تو اگر ان پر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا واجب کر دیتے، تو یہ ان پر بہت شاق اور دشوار ہوتا، برخلاف ان حضرات اکابر کے کہ جن کو حق تعالیٰ نے ان کے دلوں پر نازل ہونے والی تجلیات کے قس پر قدرت بخشی ہے، اور وہ باوجود حق تعالیٰ کے مشاہدہ کے مخلوق کے دیکھنے پر بھی قادر ہیں، کہ ان کے حق میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا واجب ہے، تاکہ ہر مستحق کو اس کا حق دیدیں، پس چھوٹے لوگوں کا حال حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا سا ہے، کہ جب حق تعالیٰ نے آسمان سے ان کے بری ہونے کی (آیت) نازل فرمائی اور ان کے والد ماجد (حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ) نے ان سے کہا کہ

قومی الہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاشکری من فضله

ترجمہ: کھڑی ہو جاؤ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف، اور ان کے فضل کا شکر یہ ادا کرو

تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں کھڑی ہوں گی میں ان کی طرف اور نہ تعریف کروں گی میں۔ بجز اللہ تعالیٰ

کے۔ (اتھنی)

کہ (اس وقت) تمہیں وہ مخلوق سے الگ، کیونکہ ان پر خدا تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت نازل ہو رہی تھی، یعنی آسمان سے ان کا بری ہونا اتر رہا تھا اور اگر وہ اس وقت اپنے باپ کے مقام میں ہوتیں، تو ضرور اپنے باپ کی سنتیں، اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کھڑی ہو کر آپ کے فضل کا شکر یہ ادا کرتیں۔ کیونکہ حق تعالیٰ نے عائشہ رضی اللہ عنہا کا اس قدر لیاظم نہیں فرمایا، مگر اپنے پیارے نبی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عزت کی وجہ سے، اور ہم نے اپنی کتاب (الاجوبۃ عن العلماء) میں ذکر کیا ہے، کہ قاضی عیاض کا اپنی کتاب (شفاء) میں یہ کہنا کہ (امام شافعی علیہ الرحمۃ) لوگوں سے جدا ثابت ہوئے ہیں اپنے اس قول میں کہ نماز کے اندر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا واجب ہے امام شافعی علیہ الرحمۃ کے مرتبہ میں کوئی نقص پیدا نہیں کرتا، بلکہ یہ ان کے کمال کی طرف اشارہ ہے، اور اس طرف کہ آپ باوجود حق تعالیٰ کے مشاہدہ کے پھر مخلوق کی طرف نظر کر سکتے تھے کہ نہ تو حق تعالیٰ کی طرف نظر کرنا مخلوق کے مشاہدہ سے مانع ہوتا تھا اور نہ اس کا برعکس، لہذا لوگوں کے ساتھ نیک گمان کرنے کی وجہ سے (یعنی یہ کہ) وہ مقام کمال تک پہنچ گئے ہیں۔ آپ نے لوگوں کو اس کا وجوہاً تقم دیدیا، کہ وہ نماز میں

درود شریف پڑھیں۔ جس طرح امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما نے احتیاط پر عمل کر کے است پر اس کو واجب نہیں کیا، اس احتمال کی وجہ سے کہ مبادا نمازی تشہد کے واسطے بیٹھنے کے وقت مخلوق کے مشاہدہ سے نکل جائے۔ (یعنی مخلوق کی طرف نظر نہ رہے) پھر ان پر غیر خدا کی طرف نظر کرنے کی طرف تکلیف دیا جاتا (یعنی رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف درود شریف پڑھنے کے لئے) بارگزرے۔

پس معلوم ہوا کہ قاضی عیاض کا قول مذکور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے قول کی تضعیف کرنے کی غرض سے نہیں ہے جیسا کہ ذہن اسی طرف سبقت کرتا ہے، بلکہ مقصود ان کا یہ ہے کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ چھوٹے لوگوں کی رعایت سے جدا ہوئے ہیں، جیسا کہ جمہور کا یہی مسلک ہے، اور اکابر کے حال کی رعایت کی ہے۔ کیونکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے حق کو واجب ثابت کیا ہے، اور یہ اس کی تائید کرتا ہے، جس کی طرف قاضی عیاض اپنی کتاب شفاء میں مائل ہوئے ہیں۔ یعنی تعظیم رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی، کیونکہ کتاب شفاء تمام کی تمام انبیاء کی تعظیم کے لئے بتائی گئی ہے، تو کیونکر گمان کیا جاسکتا ہے کہ قاضی عیاض رضی اللہ عنہ نے اپنے قول مذکور سے وہ جدائی اور تفرد مراد لیا ہو جو کمزوری ہے، یہ بہت ہی عجیب تر امر ہے۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ سوائے اس کے نہیں کہ شارع نے تشہد کے اندر نمازی کے لئے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر درود سلام بھیجے گا اس لئے امر فرمایا ہے کہ تاکہ غافلوں کو ان کے خدا تعالیٰ کے سامنے بیٹھنے کی حالت میں نبی ﷺ کا اس درگاہ میں مشاہدہ کرنے کی تنبیہ فرماوے۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ کبھی اللہ تبارک و تعالیٰ کی درگاہ سے جدا نہیں ہوتے ہیں، لہذا آپ سے دو بدو سلام کر کے خطاب کریں (آنحضری)

اور اس کی پوری تفصیل ہم اپنی کتاب (طہارة الجسم و الفؤاد من سوء الظن بالله تعالیٰ و العباد) کے چھٹے باب میں بیان کر چکے ہیں۔ اگر چاہو تو اس کو دیکھو اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک نمازی کا سلام پھیرنا نماز کا رکن نہیں ہے حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ وہ منجملہ ارکان نماز کے ایک رکن ہے،

اثر تیسواں مسئلہ:

پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سلام نماز کے تمام ہو جانے کے بعد اس سے خروج ہے، اس لئے اس کے ترک ہو جانے سے نماز کی ریت میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز سے حلال ہونا بذریعہ سلام کے واجب ہے جس طرح نماز میں داخل ہونے کے لئے نیت واجب ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

افتتاحها التكبير و تحلیفها التسليم

ترجمہ: شروع ہونا نماز کا تکبیر سے ہے اور اس سے حلال کرنے والی شے سلام کرنا ہے

پس نکلنا نماز کا بغیر سلام کے نماز کو باطل کرنے والا ہے، بوجہ نہ پائے جانے اس شے کے جو نماز سے

حلال کرتی ہے، لہذا اسلام واجب ہوا۔ مانند حلال ہو جانے بندہ کے حج کے عملوں سے، پس پہلا قول ان حضرات اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنی نمازوں پر پستی کرنے والے ہیں کہ نہیں نکلتے ہیں قلوب ان کے خدائے تعالیٰ کی درگاہ سے، تو نماز کا سلام ان کے حق میں مستحب ہوا واجب نہیں کیونکہ شاید جس وقت حق تعالیٰ کی عنایت ان سے پیچھا پھیر لے، تو ان کے واسطے کوئی راستہ حق تعالیٰ کی درگاہ سے خارج ہونے کا پیدا ہو جائے۔

اور دوسرا قول ان عام لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو اپنی نمازوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں، کہ رات اور دن میں حق تعالیٰ کی درگاہ سے نکلتے بھی ہیں، اور اس میں داخل بھی ہوتے ہیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ بعض اصحاب شوافع کے نزدیک دونوں شہادتوں کا تشہد کے اندر درود انتالیسواں مسئلہ: شریف پر مقدم کرنا واجب ہے حالانکہ ان میں سے بعض اصحاب کا یہ قول ہے کہ یہ واجب نہیں ہے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں شہادتوں کا ذکر ایمان کا جز ہے، اور ایمان کا رجب تمام ان عبادات پر مقدم ہے کہ متحمل جن کے خدا تعالیٰ سے درخواست کرتا ہے اس کی کہ وہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر رحمت نازل فرمائے اور جو شخص بھی بہ نظر حقیقت دیکھے گا تو وہ ذکر شہادتین کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنے سے مقدم کرنے کو واجب یقین کرے گا، اس لحاظ سے کہ (التحیات) اور دونوں شہادتیں آپ کے پروردگار سے متعلق ہیں، اور آپ ﷺ پر درود و سلام پڑھنا خود آپ ﷺ ہی کے ساتھ متعلق ہے۔ اگرچہ ان دونوں (درود و سلام) سے خدائے تعالیٰ کا نام خدا نہیں ہوتا (مثلاً) یہ کہا جاتا ہے کہ (اللہم صل وسلم علی محمد) پس اس کو سمجھ لو۔

اور جو یہ کہتا ہے کہ درود و سلام سے شہادتین کا مقدم کرنا واجب نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کی طرف سے اس کا کوئی حکم وارد نہیں ہوا۔ اور علماء نے جو ان دونوں کو تشہد میں داخل کیا ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو ان کا حکم فرمایا ہے، اور ان کے موقعوں میں سے شروع موقعہ یہ ہے کہ وہ اول یا آخر تشہد کے اخیر میں ہوں۔ اور اصل دلیل علماء کی ان کو نماز میں داخل کرنے کی صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ قول ہے کہ

قَدْ أَمَرَنَا اللَّهُ أَنْ نَصَلِّيَ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَكَيْفَ نَصَلِّيَ عَلَيْكَ إِذَا نَحْنُ صَلِّينَا عَلَيْكَ فِي صَلَاتِنَا

ترجمہ: تحقیق حکم کیا ہے ہم کو اللہ تعالیٰ نے اس کا کہ ہم درود شریف پڑھیں آپ پر یا رسول اللہ تو پھر کس طرح درود شریف پڑھیں آپ پر جبکہ ہم درود شریف پڑھیں آپ پر اپنی نماز میں۔

تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ قول کہ (فی صلواتنا) اس کا بھی محتمل ہے، کہ اس لفظ صلوات سے ان کی مراد وہ نماز ہو جو رکوع سجدہ والی ہوتی ہے اور اس کا بھی کہ (لفظ مذکور سے) لفظ صلوة مراد ہو جس سے نبی علیہ السلام پر درود شریف پڑھا جاتا ہے، اور علماء نے اس درود و سلام کو شروع نماز میں اس لئے نہیں کیا کہ عادتاً واسطوں کا شکریہ نہیں ادا کیا جاتا، مگر بعد شکریہ خدا تعالیٰ کے، پس پہلی دونوں رکعتیں بمنزلہ شکریہ خدا تعالیٰ کے ہیں اور رسول خدا صلی اللہ

علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شکر گزاری ہے، کیونکہ آپ ہی ہمارے معلم ہیں کہ ہم کس طرح نماز پڑھیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک امام اور تنہا نماز پڑھنے والے پر صرف پہلا سلام واجب ہے، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ نے مقتدی پر بھی پہلے ہی سلام کو واجب قرار دیا ہے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ دونوں سلام واجب ہیں، اسی طرح امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ پہلا سلام بھی سنت ہے جس طرح دوسرا سنت ہے۔ اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ دوسرا سلام نہ امام کے لئے سنت ہے، نہ مفرد کے لئے، اور رہا مقتدی سوا اس کے واسطے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ تین سلام پھیرے۔ دو سلام ذاتی اور بائیں جانب، اور تیسرا اپنے سامنے کی جانب کو جواب دے اس کے ساتھ اپنے امام کو، پس پہلے قول میں تخفیف ہے، اور دوسرا مشدد ہے، اور تیسرا تخفیف ہے جس طرح اس قول میں جو امام اور مفرد کے لئے دوسرے سلام کے بارہ میں گزرا (یعنی اس میں بھی پہلے قول کے اندر تخفیف اور دوسرا مشدد اور تیسرا تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز سے حلال ہونا صرف پہلے ہی سلام سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حلال ہونا نہیں حاصل ہوتا، مگر دونوں سلاموں سے۔ لہذا اس حدیث کے

وَحَلَّلَهَا التَّسْلِيمُ

اور سلام کرنا نماز سے حلال کرتا ہے

اور تسلیم میں پہلا اور دوسرا دونوں سلام داخل ہیں، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی یعنی دونوں سلاموں کے مستحب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی صورت تو صرف تشبہ پر تمام ہوگئی۔ اس لئے سلام ایسا ہے گویا کہ بادشاہ کی درگاہ سے نکلنے کی اجازت طلب کرنا، اور اس جیسے امر میں صرف احتساب کافی ہے جیسا کہ سلام کے بعد نماز سے نکلنے کی نیت کرنا۔ اور تین سلاموں کے قول کی وجہ ظاہر ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک نماز سے خارج ہونے کی نیت کرنا واجب ہے، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دونوں قولوں میں سے قول مرجح یہ ہے کہ وہ مستحب ہے، پس پہلا قول خدا تعالیٰ کے ادب کو ملحوظ رکھنے میں مشدد ہے اور وہ بڑے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور دوسرا قول ادب کے لحاظ میں مخفف ہے، اور وہ چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

علماء نے بیان کیا ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خارج ہونے کی نیت سلام کے ساتھ ہوتی ہے، کیونکہ امام موصوف نے کہا ہے کہ نیت کرے امام سلام کے ساتھ خارج ہونے کی، اور رہا مقتدی سو وہ پہلے سلام کے ساتھ حلال ہونے کی نیت کرے اور دوسرے سے امام پر درود کرنے کی۔

اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے بیان فرمایا ہے کہ نیت کرے سلام سے حفاظت کرنے والے فرشتوں اور ان لوگوں پر سلام کرنے کی جو اس کے دائیں بائیں ہیں۔

اور امام شافعی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ تنہا نماز پڑھنے والا ان پر سلام کرنے کی نیت کرے جو اس کے دائیں بائیں ہیں۔ فرشتے اور انسان اور جنات۔ اور امام کو چاہئے کہ پہلے سلام سے نماز سے خارج ہونے کی نیت کرے، اور مقتدیوں کو سلام کرنے کی، اور مقتدی امام کے جواب کی نیت کرے۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ نماز سے خارج ہونے کی نیت کرنی چاہئے اس طرح کے اس کے ساتھ اور کسی کی نیت نہ ہو، اور ان تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہیں کہ توجیہ کی محتاج نہیں۔ مگر امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول پس وجہ اس کی ایک کرنا ہے قصد کا تمام امور میں واسطے اجتنب کے شرک فی العبادات سے کیونکہ کہا گیا ہے، کہ سلام نماز کی پشت ہے، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ جس نے کہا ہے کہ نماز سے خارج ہونے کی نیت کرنا واجب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی اللہ تعالیٰ کی خاص درگاہ میں تھا اور ظاہر ہے کہ منجملہ ادب کے ہے یہ بات کہ بڑے لوگ جب بادشاہوں کے دربار سے کسی ایسے مقام کی طرف واپس ہوں جو بزرگی میں اس دربار سے کم درجہ ہو تو وہ اجازت طلب کریں تاکہ ان کے بھائیوں کے دل اس دربار میں مائل ہوں اور بادشاہوں کے ساتھ ان کے ادب کا حق ادا ہو جائے۔ تو اس بارے میں شرع عرف کے تابع ہے۔ اگرچہ حق تعالیٰ کا ملین کے نزدیک کسی مخصوص جہت میں ممکن نہیں ہے اسی وجہ سے اجازت طلب کرنا چھوٹے لوگوں کے لئے واجب ہوا۔ اور ان بڑے لوگوں کے حق میں جو یہ سمجھتے ہیں کہ تمام وجود حق جل و علا کا ہی دربار ہے مستحب ہوا۔ کیونکہ وہ نہیں دیکھتے ہیں اس کے دربار سے جدا ہونے کو اور نہ اس سے خارج ہونے کو۔ اور نیز اگر یہ امر واجب ہوتا تو شارع ضرور ہم کو اس کا حکم فرماتا مگر چہ ایک ہی حدیث میں ہوتا اور کسی حدیث میں بھی ہم کو اس کی تصریح نہیں پہنچی اور نہ کوئی صحابی کا قول۔ سوائے اس کے نہیں کہ علماء نے اس کو اس پر تیاں کیا ہے جو قوم پر سلام کرنے کے بارہ میں وارد ہوا ہے کہ (جب ارادہ کرے انسان لوگوں کی مجلس سے کھڑے ہونے کا تو کہے کہ نہیں داراد فی زیادہ حقدار آخرت سے) یا اس حدیث کے عموم سے نکالا ہے کہ

انما الاعمال بالنیات

اس کے سوائے کمال اعمال نیتوں کے ساتھ ہوتے ہیں۔

کیونکہ نماز سے خارج ہونا بھی ایک عمل ہے۔ لیکن اس میں جو کچھ خدشہ ہے وہ غفلت نہیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اس میں خدشہ یہ ہو کہ نماز سے خارج ہونا تو عمل نہیں ہے بلکہ ترک عمل ہے۔ (واللہ اعلم) اور جب شارع نے اس کے ساتھ امر فرمانے سے سکوت کیا تو نہیں رہی کوئی گنجائش مگر یہ کہ اس کو غلاموں کے آداب میں سے شمار کیا جائے نہ کچھ اور۔ بلکہ بعض علماء کا قول ہے کہ صرف یہ وجہ اس امر کو مستحبات

شرعیہ میں داخل نہیں کر سکتی۔ کیونکہ شارع کا منصب اس سے برتر ہے کہ کسی امر کے شروع کرنے میں اس کے کوئی برابر ہو سکے۔

اور اس کو خوب طویل کر کے بیان کیا ہے۔ پھر کہا ہے اور سوچو کہ جب تمہارا ہمنشین تمہاری مجلس سے بغیر تم سے اجازت حاصل کئے کھڑا ہو جائے تو تمہارے قلب میں اس سے کس قدر وحشت پیدا ہوگی۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب تم سے اجازت حاصل کر لے۔ کیونکہ اس وقت تم کو اس سے انیت اور محبت پیدا ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے تمہاری مجلس کو اس سے برتر خیال کیا کہ بغیر تمہاری اجازت کے اس سے جدا ہو جائے۔ اور جو بات مخلوق کے ساتھ ادب کا باعث ہوتی ہے وہ حق تعالیٰ کے ساتھ ادب ہونے میں زیادہ بہتر ہے۔ اور اس تقریر گزشتہ سے اس عالم کے قول کی توجیہ بھی سمجھ میں آگئی۔ جس نے کہا ہے کہ نمازی نماز پڑھ کر جس طرف اس کو حاجت ہو اس طرف پھر کر بیٹھے، اور اگر اس کو کوئی حاجت نہ ہو تو جس طرف چاہے اس طرف پھر کر بیٹھے۔ اور علماء میں سے جس نے یہ کہا ہے کہ اپنی دائیں جانب سے پھر کر بیٹھے۔ اس کی حالت بھی معلوم ہوگئی۔ کیونکہ بڑے لوگ تمام وجود کو حق تعالیٰ کی درگاہ اور اسی کا دربار جانتے ہیں۔ ان کے نزدیک کسی ایک جہت کو دوسری جہت پر ترجیح نہیں۔ مگر اس وقت کہ شارع سے کسی جہت کا مرجع ہونا ثابت ہو جائے اور سوا اسکے نہیں کہ علماء نے اس جانب کو کہ بندہ کے مقصد کے لحاظ سے اس کو اس طرف حاجت ہو دائیں جانب پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ دائیں جانب سے شروع کرنا سنت ہے، اس لئے اس جانب میں حاضر ہونا مستحب ہے، اور جب اس کی حاجت اس کی منہ کی جہت یا بائیں جانب ہو تو دائیں جانب اگر پھرے گا تو اس کا نفس اس سے جھجکا کرے گا اس لئے اس سنت میں حاضر نہ ہو سکے گا۔ اور یہ اسی جیسی بات ہے جو علماء نے بیان کیا ہے کہ نمازی کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ نماز شروع کرنے سے پہلے اپنے آپ کو تمام ان امور سے فارغ کر لے جو اس کے قلب کو مشغول کرنے والے ہیں۔ مثلاً پیشاب پاخانہ، کھانا پینا اور مثل اس کی۔ (اتہلی)

اور شیخ موصوف سے دوسری بار یہ سنا ہے کہ علماء کا لوگوں کو اس بارہ میں اختیار دینا کہ نمازی نماز سے فارغ ہو کر جس جانب کو چاہے اس جانب میں پھر کر بیٹھے۔ بڑے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور ان کا لوگوں کو دائیں جانب پھر کر بیٹھنے کا حکم کرنا باوجود اس مشاہدہ کے ان بڑوں سے بڑے حضرات کے ساتھ مخصوص ہے جو نماز کے دربار کو مزید تفصیلت کے ساتھ مخصوص جانتے ہیں۔ پس ان میں سے کوئی اس جانب سے منتقل نہ ہوگا مگر یہ جان کر کہ یہ جانب (جس طرف انتقال ہوگا) مفضل ہے لہذا دائیں جانب شرف میں مفضل پر زائد ہے، کیونکہ شارع جس جانب اور جس قطعہ کو دوسری جانب اور قطعہ پر ترجیح دے تو ہم اس کی اس بارہ میں تقلید کریں گے اور اپنی عقل اور مشاہدہ کے فیصلہ کو منسوخ کریں گے۔ کیونکہ وہ ہم سے امور کا زیادہ جاننے والا ہے۔ قرینہ یہ کہ ہم کو اس کا حکم کیا گیا ہے کہ جب ہم مسجد میں داخل ہوں تو دائیں پاؤں کو پہلے رکھیں، اور جب مسجد سے باہر کو جائیں تو پہلے بائیں پاؤں نکالیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اور یہیں سے تم کو اس عالم کے قول کی توجیہ بھی معلوم ہو جائے گی جس نے یہ کہا ہے کہ نماز کے لئے یہ مستحب ہے کہ جب وہ نفل نماز پڑھنی چاہے تو فرض نماز کے مقام سے ہٹ جائے اور اس کا برعکس۔ اور اس عالم نے یہ نہیں کہا مگر قطعاً ارض کے مابین انصاف کرنے کے لحاظ سے کیونکہ وہ قطعاً جو خیر ان پر کی جاتی ہے اس کی وجہ سے تمام دن فخر کرتے رہتے ہیں۔ بلکہ وارد ہوا ہے کہ زمین کا کلہا اپنے ساتھ واسے لٹکے پر اس وقت فخر کرتا ہے کہ جب اس پر کوئی ذکر گزرتا ہے اور (فخر یہ) اس سے کہتا ہے کہ کیا تم پر کوئی خدا کا ذکر کرنے والا گزرا ہے۔ اس دن میں جس طرح مجھ پر گزرا ہے۔ اور وجہ ترجیح کی اس شخص کے قول میں جس نے کہا ہے کہ نفل نماز کے لئے فرض نماز کی جگہ سے نماز ہی ہٹ جائے نہ اس کا عکس۔ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مناجات کرنے کی درگاہ فرائض میں زیادہ بزرگ ہوتی ہے۔ نوافل میں سرکشی کرنے کی درگاہ ہے۔ اور اس کی دلیل خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ حدیث قدسی میں فرماتا ہے کہ

وما تقرب الی المتقربون بمثل اداء ما افترضت علیہم

ترجمہ: اور نہیں نزدیکی حاصل کر سکتے مجھ سے نزدیک ہونے والے برابر ان عبادتوں کے جو میں نے ان پر فرض کی ہیں۔

لہذا قطعاً ارض فضیلت میں ان امور کے تابع ہوئے جو ان کے اندر کئے جاتے ہیں اور ان امور میں بعض کو بعض پر فضیلت ہے۔ پس ان تمام مسائل میں حکم میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف راجع ہو گیا۔ یعنی تخفیف اور تشدید کی طرف۔ پس سوچو اس کو جو میں نے اس باب میں ذکر کیا۔ کیونکہ تم یہ کسی اور کتاب میں نہ پاؤ گے اور ان مسائل میں ہم نے علماء کے اقوال کی توجیہ مرتبہ اسلام کے مقام کے اعتبار سے کی ہے نہ مقام مرتبہ ایمان اور احسان اور ایقان کے۔ کیونکہ اس کے مطالب عالیہ اکثر سمجھوں سے بالاتر ہیں۔ اور تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔



باب نماز کی شرطوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز کے اندر جسم عورت (ستر) کا چھپانا واجب ہے۔ اور اس پر بھی کہ ستر عورت نماز کے صحیح ہونے کے واسطے شرط ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مرد کی ناف چھپانے کے جسم سے خارج ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بے وضوء کی اور غسل کی حاجت سے پاک ہوتا۔ اسی طرح نجاست سے پاکی حاصل کرنا جو کپڑے یا بدن یا جگہ میں ہو واجب ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ قبلہ رو ہونا نماز کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ مگر عذر کے وقت مثلاً کارزار گرم ہو، اور لڑائی زور پر ہو کفار سے اور مثلاً لیے سفر میں سواری پر نفل پڑھنے ہوں اور مثلاً مریض ہو۔ کہ کسی آدمی کو جو اس کو قبلہ رو کر دے نہ پائے۔ یا مثلاً دشمن کے خوف سے سرحد پر تاک میں بھلا یا گیا ہو، اور مثلاً کوئی پانی میں غرق ہو۔ اور مانند اس کی اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس عذر والے آدمی پر تکبیر کہنے اور نماز کے لئے متوجہ ہوتے وقت استقبال قبلہ واجب ہے، اور نماز کے بقیہ شرائط کا جمع علیہا اس باب سے پہلے باب کے شروع میں بیان ہو چکے ہیں۔ پس اس کی طرف رجوع کرو۔

رہے وہ مسائل جن میں اختلاف ہے سوالن میں سے

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اور بھی ایک روایت ہے امام احمد اور امام مالک رضی اللہ عنہما کی دو روایتوں میں سے کہ مرد کا (عورت) چھپانے کا جسم اس کی ناف اور گھٹنے کے درمیان ہے حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما سے دوسری روایت یہ ہے کہ صرف پیشاب گاہ اور پاخانہ کے مقام عورت (چھپانے کا جسم) ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور وہ اکابر ناس کے ساتھ مخصوص ہے جیسے علماء اور امراء۔ اور دوسرا قول مخفف ہے اور اراذل ناس کے ساتھ مخصوص ہے جیسے ملاح لوگ، اور بعض کا شکار اور لہار وغیرہ جو اپنی رانوں کے گھٹنے سے عاری نہیں کرتے ہیں۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک مرد کا گھٹنا (جسم عورت) میں داخل نہیں ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ داخل ہے۔

یہی قول بعض اصحاب شافعی رضی اللہ عنہ کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے جو بعض چھوٹے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد ہے جو اکابرناں کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس مسئلہ کے طرز پر جو اس سے پہلے گذرا۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہم کی دو روایتوں میں سے ایک **تیسرا مسئلہ:** روایت یہ ہے کہ آزاد عورت کا تمام بدن عورت ہے سواء منہ اور ہاتھوں کی ہتھیلیوں کے۔

حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تمام بدن عورت ہے۔ سواء منہ اور دونوں ہتھیلیوں اور دونوں قدموں کے۔ اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ تمام بدن اس کا عورت ہے، سواء اس کے منہ کے صرف وہ خارج ہے پس پہلے قول میں تشدید ہے عورت پر ستر کے بارہ میں، اور دوسرا قول مخفف ہے اور تیسرا مشدد ہے، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور دوسرے کی وجہ عورت پر فراخی کرنا کہ اس کے دونوں قدموں کو ستر کے واجب ہونے سے نکال دیا اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ منہ ہی فتقہ کا بڑا مقام ہے۔

اور اس کا مجید کہ عورت کو منہ اور دوسرے ان اعضاء کا جو مذکور ہوئے نماز میں کھولنا واجب ہے، اور شارع نے اس کا لحاظ نہیں فرمایا کہ دیکھنے والوں کی نظر عورتوں کی خوبصورتیوں پر واقع ہوتی ہے یہ ہے کہ یہ کھولنا کالمین کے لئے خدا تعالیٰ کو یاد دلانے والا ہے۔ اور اس بات کو کہ حق تعالیٰ نے عورت کو اس کا حکم نہیں فرمایا۔ مگر تاکہ قائم کرے جنت کو ان لوگوں پر جو اللہ تعالیٰ سے حیاء کرنے کا اور اس کے ساتھ ادب کا برتاؤ کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اور تاکہ غضاب دے ان لوگوں کو جو حق تعالیٰ کے دربار میں اس کے حرم پر نظر ڈالیں (اور عورت تو) جو خدا کی باندی ہے۔ اپنے قلب سے خدا تعالیٰ کے جلال اور اس کے جمال کے مشاہدہ کی طرف نظر کرے، اور وہ فاسق نظر چر کر عورت کی طرف دیکھے، اور اس کا لحاظ نہ کرے کہ حق تعالیٰ مجھ کو دیکھتا ہے۔ کیونکہ صاحب ادب شخص جب پہلی مرتبہ عورت کو ایسی حالت میں کہ وہ اپنی عادت کے خلاف چہرہ کھولے ہوئے ہو۔ دزدیدہ نگاہ سے دیکھے گا تو (فورا) اس ذات کے مراقبہ سے جس کے دربار میں وہ عورت کھڑی ہے متنبہ ہو جائے گی پس آزاد عورت نماز کے اندر خدا تعالیٰ کے سامنے اس طرح ہے جیسے شیرنی کا بچہ شیرنی کی گود میں ہو اور اللہ تعالیٰ کی شان اس سے بھی برتر داعی ہے، پس یہ مجید ہے عورت کے کپنا چہرہ کھولنے کا نماز کے اندر (اسی طرح) حج یا عمرہ کے احرام میں جیسا کہ اس طرف اشارہ اس سے پہلے باب میں گذر چکا ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک باندی کے جسم کا عورت نماز کے **چوتھا مسئلہ:** اندر مرد کی مثل ناف اور گھٹنے کے مابین ہے اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے

ایک روایت یہی ہے اور ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ باندی کا (جسم عورت) صرف پیشاب اور پانچانہ کا مقام ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کا عورت مثل عورت مرد کے ہے اور کچھ زائد ہے اور وہ یہ ہے کہ باندی کی تمام پشت اور تمام پیٹ عورت ہے۔

اسی طرح بعض شوافع کا یہ قول ہے کہ باندی کا تمام جسم عورت ہے مگر اس کے وہ اعضاء جو خریدتے وقت آزمانے کے ہیں اور وہ سر ہے دونوں کلنیاں ہیں اور پنڈلی ہے پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرا بہت مخفف ہے اور تیسرے میں تشدید ہے اسی طرح اس کے بعد کا قول اور پہلے قول کی وجہ اس طریقہ پر عمل کرنا جس پر سلف صالحین تھے۔ وہ یہ کہ باندیوں کی طرف نماز سے باہر بھی شہوت کی نظر نہیں کرتے تھے۔

چہ جائیکہ نماز میں۔ پس عورت سے اس جسم کا رجوع کرنا ہے ان اعضاء کی طرف جن کا کھانا خود اس لوٹری کو برا معلوم ہو اور وہ ناف اور گھٹنے کا درمیان ہے، بعض باندیوں کے نزدیک اور بعض کے نزدیک پیشاب اور پاخانہ کا مقام ہے اور اس کے سوا تمام اعضاء دوسری بعض کے نزدیک الٹ پلٹ کرنے کے مقامات ہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں مقاموں سے درہم کی مقدار کھل جائے تو نماز باطل نہ ہوگی اور جب اس سے زیادہ کھل جائے تو باطل ہو جائے گی۔ اور امام صاحب کے ایک روایت یہ ہے کہ اگر ران چوتھائی حصہ سے کم کھل جائے تو نماز باطل نہ ہوگی۔ حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ باطل ہو جائے گی۔ خواہ قلیل کھلے یا کثیر۔

اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ اگر ٹھوڑا کھلا ہے۔ تو معتبر نہیں اور اگر زیادہ کھلا ہے۔ تو باطل ہوگی۔ اور ٹھوڑا اور بہت کا معیار عرف ہے۔

اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جب ستر پر قادر ہو اور بھولا ہوا بھی نہ ہو اور پھر جسم عورت کو کھول کر نماز پڑھے۔ تو اس کی نماز باطل ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد اور تیسرا اس کے اندر تخفیف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کو اس قدر نجاست پر قیام کیا ہے۔ جو بدن میں لگی ہو تو معاف ہے اور علت جامعہ یہ ہے کہ ان دونوں میں ہر ایک سے بچنا واجب ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ موزے کے پھٹ جانے پر قیاس کرنا ہے۔ پس وہ معتبر ہوتا ہے۔ اگرچہ ٹھوڑا ہی پھٹا ہو۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ حدیث ہے:

رفع عن امتی الخطاء والنسيان

ترجمہ: اٹھا دیا گیا ہے میری امت سے خطا اور بھول جانا۔

مع اس حدیث کے کہ۔ جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو اس میں سے جس قدر سیکھو، بھلاؤ۔ (اور جس امر پر بندہ قادر نہ ہو۔ وہ اس میں کچھ نقص نہیں پیدا کر سکتا۔ جو کچھ کر چکا ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ برہند آدمی کی نماز صحیح ہو جاتی ہے۔) (جب بدن ڈھانکنے کو کچھ نہ ہو)

اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے فرض نماز میں دونوں موعظوں کے ڈھانکنے کو واجب کیا ہے اور لعل نماز میں دو روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف ہے اور تو جیسا اس کی ظاہر ہے۔

یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک جب نماز پکڑا نہ پائے تو اس کو نازم ہے کہ کھڑے ہو کر نماز پڑھے۔ رکوع کرے، سجدہ کرے، اور نماز اس کی درست ہوگی۔

اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے چاہے بیٹھ کر پڑھے، چاہے کھڑے ہو کر۔ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ کھڑے ہو کر پڑھے اور رکوع و سجدہ اشارہ سے ادا کرے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا تخفیف اور تیسرے قول میں اشارہ کی اجازت کے اعتبار سے تخفیف ہے۔ پس پہلے قول کی دلیل اس حدیث کی پیروی کرنا ہے کہ: (جب میں تم کو کسی بات کا حکم دوں تو تم اس میں سے جس قدر سیکھو بجالاؤ) مع اس قاعدہ کے کہ آسان مشکل امر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس حکم کا ہر نماز کی حیا زیادہ ہونے اور کم ہونے پر ہے۔ (اگر اس کو لوگوں سے بہت حیا ہوگی، تو بیٹھ کر پڑھے گا۔ ورنہ کھڑے ہو کر) اسی طرح تیسرا کے ساتھ مخصوص ہے، جو بہت حیا والے ہیں۔ اور یہ تمام حق تعالیٰ کی بندوں کے واسطی رحمت ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس نجاست سے پاکی حاصل کرنا جو پکڑے یا بدن یا جگہ میں لگی ہو، نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے۔ حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ان کی جمیع روایتوں میں سے صحیح روایت کے اندر یہ قول ہے کہ اگر باوجود اس نجاست کے جاننے سے نماز پڑھ لی، تب تو صحیح نہ ہوئی اور اگر نادانگی یا بھولے سے پڑھی تو صحیح ہو گئی۔ اور امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس کی نماز مطلقاً صحیح ہے۔ اگرچہ نجاست کو جان بوجھ کر قصد پڑھی ہو۔ امام موصوف سے تیسری روایت یہ ہے کہ وہ نماز مطلقاً باطل ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ احتیاط پر اس صورت میں عمل ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ نادانگی اور بھول کا عذر ہے اور ان کی دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ قلب کی رعایت ظاہری اعضا کی رعایت سے غالب ہوتی ہے، جیسا کہ امام مسلم کی مرفوع حدیث اس کی تائید کرتی ہے اور وہ یہ کہ:

ان الله لا ينظر الى صدوركم واجسامكم ولكن ينظر الى قلوبكم

ترجمہ: بیشک اللہ تعالیٰ نہیں دیکھتا تمہاری صورتوں اور جسموں کی طرف سوائے اس کے نہیں کہ وہ تمہارے دلوں کی طرف دیکھتا ہے۔ (بخاری)

پس اس قول کے قائل نے کہا کہ جس شے کو خدا تعالیٰ نہ دیکھے اس کے اندر امر بہل ہے برخلاف دل کے۔ اور اس پر شیخین کی مرفوع حدیث سے اعتراض نہ وارد ہوگا (اور وہ حدیث یہ ہے) کہ جب آوے حیض تو چھوڑ تو نماز کو اور جب وہ بیچھا پھیرے تو دھوپے بدن سے خون اور نماز پڑھے (کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ ترک کر تو نماز کو۔ ہو سکتا ہے کہ خون کی وجہ سے نہ ہو۔ بلکہ کسی اور وجہ سے ہو۔ جو حیض میں پائی جاتی ہو

کیونکہ اجتماع درجہ حیض کا یہ ہے کہ ہو وہ مانند سلسلہ البول (ہر دم پیشاب جاری رہنے) کے۔ پس اپنے بدن سے خون دھو کر جب وقت نماز کا آئے۔ نماز پڑھ سکتی ہے۔

اور بعض شوافع نے امام مالک رحمہ اللہ عنہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حدیث مذکور سے ثابت ہوتا ہے کہ نماز سے باہر نجاست سے پرہیز کرنا واجب ہے اور کہا ہے کہ جب باہر نماز سے نجاست سے اعتنا واجب ہو تو نماز میں تو بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا اور خون سے تھڑ جانے کو علت ٹھہرایا ہے۔

اور امام مالکؒ کے قول کی تائید کرنے والوں میں سے یہ حدیث بھی ہے کہ:

”نہ پڑھے جنبی اور نہ حائض کچھ قرآن شریف سے۔“

کیونکہ آنحضرت ﷺ نے اس حدیث میں حیض والی عورت کو جنبی کے ساتھ جمع کیا ہے اور جنبی ہونا ایک ایسا امر ہے جس کا درود بدن پر فرض ہے۔ علیٰ ہذا القیاس حیض۔

اور امام مالکؒ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امت کا اس پر اجماع ہے کہ (نماز کیلئے) حدث سے ظاہر ہونا (ضروری) ہے۔ اس اجماع نہیں کہ ناپاکی سے پاکی حاصل کرنا ضروری ہے۔ اس وجہ سے کہ اور بعض اماموں نے نرمی کی ہے جیسا کہ گذرا۔ خون کو درہم کے وزن سے اندازہ کرنے میں نہ مسور کی دال کے برابر بدن کے کٹڑے سے جبکہ اس کو پانی نہ پہنچا ہو (غسل یا وضو کرتے ہیں) اور اس سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے کہ شارع سے کوئی تصریح اس کی وارد نہیں کہ نجاست کے ساتھ نماز مقبول نہیں ہوتی جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے کہ ”نہیں قبول کرتا اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کی نماز کو جب اس کو حدث ہو چلے یہاں تک کہ وضو کرے۔“

پس اس کو سمجھو۔

یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو شخص کسی ایسے جنبی کے پیچھے نماز پڑھے **آٹھواں مسئلہ:** جس کو اپنے جنبی ہونے کی خبر نہ ہو اور نہ اس شخص کو امام کے جنبی ہونے کا علم ہو تو اس کی نماز صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نماز اس کی باطل ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں مواخذہ کرے گا بندہ سے مگر اس کا جسے وہ جانتا ہو۔ اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا اور باوجود بڑی مشقت نہ ہونے کے بری الذمہ ہونے کی سعی کرنا ہے۔ یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے اقوال جدیدہ میں سے یہ قول ہے اور یہی امام احمدؒ کا ہے **نواں مسئلہ:** کہ جس نمازی کو حدث پیش آجائے اس کی نماز باطل ہوئی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اقوال قدیرہ میں سے یہ قول ہے کہ وہ شخص طہارت کر لینے کے بعد اپنی نماز پر بنا کرے۔ اسی طرح امام ثوریؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کا حدث نکمیر جاری ہونے والی یا تے سے ہوا ہے، تب تو اپنی پڑھی ہوئی نماز پر بنا کرے اور اگر رتخ یا ہنسنے سے ہوا ہے تو نماز کا اعادہ ضروری ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف

ہے اور تیسرے میں تخفیف ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اور حدیث سابق کی طرف التفات کرتا۔ کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ:

”نہیں قبول فرماتا خدا تعالیٰ تم میں سے کسی کی نماز کو جب وہ حدیث ہو جائے یہاں تک کہ پھر وضو کرے“

پس یہ حدیث اس حدیث کو بھی شامل ہے جو نمازی کے نماز میں داخل ہونے سے پہلے واقع ہوا ہو اور اس کو بھی جو اثناء نماز میں واقع ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس حدیث میں جو قائل نماز کے واقع ہوا اور اس میں جو اثناء نماز میں واقع ہو فرق کرتا ہے۔ (اور اس قول کا قائل کہتا ہے) کہ جو نماز حدیث کے وقوع سے پہلے ادا ہو چکی وہ صحیح ہے۔ لہذا اس نماز کا حکم شش دو نمازوں کے حکم کی ہے۔ پس نہیں باطل ہوتی ایک نماز دوسری نماز میں حدیث ہو جانے سے۔ (اسی طرح اس صورت مذکورہ میں)

یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ وجوب نماز کیلئے وقت موجود ہونے کا گمان غالب کافی ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ گمان غالب کافی نہیں ہے بلکہ دخول وقت کا یقین شرط ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظن یقین کے قریب ہوتا ہے۔ پس وہ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی اجازت خاصہ کے اندر کافی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حضرت خداوندی اور اس کے دربار میں حاضر ہونے کو بڑا جانا چاہئے اور اجازت کے واسطے یقین متعین ہے۔ کیونکہ ظن کبھی خطا کرتا ہے۔ لہذا پہلا قول چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول بڑے لوگوں کے ساتھ جن کی نظر انجماموں کی طرف ہوتی ہے۔ اور کسی فقیر نے بے وقت اذان سنی اس لئے نماز کو کھڑا ہو گیا تو اس کا (حشر) سوا اس کے کچھ نہ ہوا کہ وہ مکمل گیا۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جب نمازی نے اپنے سوچنے سے کسی جانب کو گیارہواں مسئلہ: پڑھ لی پھر معلوم ہوا کہ قبضہ میں خطا ہوئی تو اس نماز کا اعادہ نہیں ہے۔ حالانکہ

امام شافعی کے دونوں قولوں میں سے قول مرجح یہ ہے کہ وہ اس نماز کی قضا کرے اگر وقت نکل گیا ہو۔ اور اعادہ کرے اگر وقت باقی ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلا قول عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا بڑے لوگوں کے ساتھ جو دین میں محتاط ہیں اور قبلہ میں خطا کرنے والا کبھی ایسے قصور کرنے کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کہ جس کے ارتکاب کی وجہ سے اس کا قلب تیرہ ہو گیا یہاں تک کہ کعبہ شریفہ کے دیکھنے سے بھی مجنوب ہوا اور اس کی جہت کو نہ پہچان سکا۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اس شخص کی نماز باطل نہیں ہوتی جو بھول کر بارہواں مسئلہ: (نماز میں) کلام کرے، یا کلام کرنے کی حرمت سے ہدائف ہو، یا سبقت لسانی سے

ایسا ہو جائے اور بہت دراز نہ کرے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ بھول کر کلام کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے نہ سلام کرنے سے۔ اور اگر کلام کو بہت دراز کرے تو امام شافعی کے نزدیک بھی اصح باطل ہوتا ہے۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ اگر کلام نماز کی مصلحت سے ہے۔ مثلاً انا کو اس کا سو بھلا نا جبکہ وہ بغیر کلام کے متنبہ نہ ہو تو نماز باطل نہیں ہوتی۔

اور امام اوزاعی کا یہ قول ہے کہ اگر اس کلام میں کوئی مصلحت ہو مثلاً گم شدہ کو راستہ بتلانا اور کسی نقصان دہ شے سے بچانا اور ڈرانا تو نماز باطل نہیں ہوتی۔ پس پہلے مسئلہ میں قول اول مخفف ہے اور اس میں دوسرا قول مشدد ہے۔ اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مخفف ہے۔ لہذا دونوں مسئلوں میں میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے مسئلہ میں قول اول کی وجہ یہ ہے کہ بھول اور جہالت عذر ہے۔ اسی طرح سبقت لسانی جیسا کہ اس کی تمام نظیروں میں۔

اور پہلے مسئلہ کے دوسرے قول کی وجہ اس عذر (مذکور) کا قبول نہ ہونا ہے۔ اس لئے کہ نماز کے اندر ایسے افعال مشروع ہیں جو نماز کو یاد دلانے والے ہیں اور رہی نادانگی تو یہ عذر نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا قصور ہے جو اس نے اپنے دین کے اس امر کو نہ دیکھا جو اس پر واجب تھا اسی وجہ سے وہ معذور نہ سمجھا جائے گا۔

اور اس کی وجہ کہ جب کلام کو طویل کر دے تو نماز باطل ہوتی ہے پس ظاہر ہے۔ اور امام مالکؒ کے اجازت دادہ کلام کی وجہ یہ ہے کہ وہ کلام نماز کے اچھا کرنے کیلئے ہے۔

اور امام اوزاعیؒ نے جس کلام کی اجازت دی ہے اس کی وجہ مومن کا صاحب حرمت ہونا اور تمام ان امور کے دفع کرنے کا جس سے مومن کو ضرر رسانی ہوتی ہو۔ ہمارا وجوہاً مکلف ہوتا ہے اور شریعت کے قواعد اس جیسے فعل کو بطلان نماز کی رعایت کرنے پر مقدم کرتے ہیں اس شخص کے نزدیک جو اس (کلام کرنے) سے نماز کے باطل ہونے کا یقین کرتا ہے اور حدیث میں وارد ہے کہ:

”ہر بھلائی ثواب کے لحاظ سے نماز ہے۔“ اچھی

اور یہ اس لئے کہ بھلائی کرنے والا بھلائی کرنے میں حق تعالیٰ کے حکم کے تحت میں ہے۔ لہذا اس فعل کے ارتکاب سے خارج از نماز نہ ہوگا اگرچہ نام کے اعتبار سے نماز نہ کہیں گے۔ پس اس کو کچھ لو۔

یہ ہے کہ ایمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں بھولنے سے کھالینا اسی طرح پل لینا نماز کو **تیسرے سوال مسئلہ:** باطل کر دیتا ہے مگر امام احمدؒ کے نزدیک فعل نماز میں۔ پس پہلا قول کھانے کے بارے

میں مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی کھانے اور پینے کے بارہ میں وجہ یہ ہے کہ انسان کو کھانے اور پینے سے لذت حاصل ہوتی ہے۔ لہذا بندہ کھانے پینے اور خدا تعالیٰ کے مراقبہ اور اس کے ساتھ حاضر رہنے کے باوجود اس سے سرگوشی

کرنے کو جمع کرنا چاہتا ہے۔ پس نہیں قدرت رکھتا اس پر تو جب نماز کے نزدیک اس امر میں تعارض پڑا تو علماء نے نماز کے اندر کھانے اور پینے کو حرام کر دیا اور نماز کو مکہم کیا کہ وہ نماز میں داخل ہونے سے قبل کھانے پینے سے فارغ ہو جایا کرے تاکہ اس کو نماز کے اندر خدا تعالیٰ کے ماسوا کسی شے کی طرف توجہ نہ ہو۔

اور امام احمدی نقل نماز میں پینے کے متعلق جو روایت ہے اس کی وجہ بندہ کا اس میں اپنے نفس کا مالک اور اسیر ہونا ہے کہ اگر چاہے تو اس سے خارج ہو جاوے اور چاہے تو اس میں لگا رہے جب تک اس سے سلام پھیرے اور نیز اس میں شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بڑے لوگوں پر واجب کیا ہے کہ وہ اپنے قلوب سے فرض نماز میں سوائے نماز کے دوسری غیر چیز کی طرف متوجہ نہ ہوں اور اس میں شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر رضامندی کی شہنشاہت اتار دی ہے۔ اس لئے ان کے نفوس کی آگ ٹھنڈی پڑ گئی ہے۔ لہذا وہ اس شے کے محتاج نہیں جو اس آگ کو بجھائے اور نہیں ہے یہ حال نوافل۔ کیونکہ روح (نوافل میں) شدت پیاس کی وجہ سے قریب نکلنے کے ہو جاتی ہے پس اسی لئے اس میں پینے کی اجازت کے ساتھ بندہ پر نرمی کی گئی ہے۔ جیسا کہ اس کو وہ شخص جانتا ہے جس نے حقیقی نماز پڑھی ہو۔ پس سمجھ لو۔

اور حضرت سعید بن جبیر غمار نقل میں پی لیتے تھے۔ اور حضرت طاہرؒ کا قول کہ نقل نماز کے اندر پی لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ شخص کہ پیش آجائے اس کو کوئی شے نماز میں تو وہ اگر چودھواں مسئلہ: ذکر ہے تو تسبیح پڑھے اور اگر مومنٹ ہے تو تابی بجائے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ دونوں تسبیح پڑھیں۔ لہذا پہلا قول مختلف ہے اور دوسرا مشدد ہے اور پہلا قول اس عورت پر محمول ہے جس کی آواز سے فتنہ کا اندیشہ ہو۔ اور دوسرا اس عورت پر جس کی آواز سے فتنہ کا خوف نہ ہو۔ مع اس کے کہ ان کو اس پر محمول کیا جائے کہ حدیث (ہاتھ مارنے کی) ان کو نہ پہنچی ہوگی۔

اور اس تمام سے مقصود متنبہ کرنا ہوتا ہے تو جب یہ مقصود عورت کو تسبیح پڑھنے سے بھی حاصل ہے۔ پس یہ اس کیلئے زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ یہ ہر حال میں اللہ تعالیٰ کا ذکر ہی ہے برخلاف ہاتھ پر ہاتھ مارنے کے۔ پس سمجھ لو۔ یہ ہے کہ ائمہ کے نزدیک جب تسبیح کا سمجھانا ڈرانے یا اجازت کیلئے ہو تو وہ نماز کو باطل نہیں کرتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ باطل کر دیتا ہے۔ مگر یہ کہ امام کو متنبہ کرنا یا سامنے سے گزرنے والے کو دفع کرنا مقصود ہو کہ اس سے نماز باطل نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مختلف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ اور وہ چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے یہ ہے کہ یہ امر کمال نماز میں کوئی نقص پیدا نہیں کرتا کیونکہ اس میں خیر خواہی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز کا موقع تنہا خدا کے ساتھ مشغول ہونے کا ہے۔ لہذا اس کے غیر کا

ذکر اگرچہ وہ دل ہی کے ساتھ ہونا کو باطل کر دے گا۔ اور یہ قول بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

یہ ہے کہ بعض اماموں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خوف سے رونا نماز کو باطل کر دیتا ہے
سوال ہوا مسئلہ: اور نہیں باطل کرتے دوسرے گروہ کے نزدیک۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بندہ پروا جب تھا کہ وہ مشقت کے طریق پر چلتا۔ یہاں تک کہ دل سے رونا
نہ آنکھوں سے اور قرآن شریف کی تمام نصائح سنتا اور بکاؤ ذرا بھی ظاہر نہ کرتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خوف سے رونا قلب کو اللہ تعالیٰ پر جمع کرتا ہے۔ لہذا میزان
کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک سلام کے جواب کیسے نمازی کی طرف سے اشارہ
ستر ہوا مسئلہ: کافی ہے۔ جب اس پر کوئی سلام کرے۔ حالانکہ امام ثوریؒ اور امام عطاءؒ کا قول یہ ہے
کہ نماز سے فارغ ہو جانے کے بعد جواب دے اور ابن المسیبؒ اور امام حسنؒ کا قول یہ ہے کہ لفظوں میں جواب دے۔
اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سلام سے جو مقصود ہے وہ اشارہ کرنے میں بھی حاصل ہے اور وہ شر سے
محفوظ رہتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ نماز کی حالت میں حق تعالیٰ کی طرف توجہ کی رعایت رکھنا ہے نہ اس کی مخلوق کی
طرف۔ یاد جو اس کے کہ مقصود بعد فراغت کے جواب دینے سے بھی حاصل ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ کسی ضرر کے پہنچنے کا خوف ہے جس وقت لفظوں سے جواب نہ دیا جائے اور یہ قول
اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو غلم کرنے والے پر جواب دے مثلاً وہ حاکم جو جاہل ہو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک نماز پڑھنے کے آگے کسی جاندار کے گزر جانے
سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ اگرچہ جنس والی عورت ہو، یا گدھا ہو، یا سیاہ کتا ہو۔ حالانکہ
امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ سیاہ کتا نماز کو قطع کر دیتا ہے۔ اور میرے دل میں گدھے اور عورت سے قطع ہو جانے کا کچھ
شبہ ہے اور ان اشیاء کے گزر جانے سے جن کا ذکر ہوا (گدھا، عورت، کتا) جنہوں نے نماز باطل ہو جانے کا قول
کیا ہے ان میں سے حضرت ابن عباسؓ اور انسؓ اور ابن المسیبؓ ہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے قول میں
تشدید ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا اپنے آخر امر میں یہ فرمانا ہے کہ (نہیں قطع کرتا نماز کو گزر جانا کسی
شے کا) اور یہ قول ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ جن کو قبلہ کی جانب میں کوئی شے حق تعالیٰ کے مشاہدہ سے
حاجب نہیں ہوتی اور ندان کے قلب کو بے توجہ کرتی ہے خدا تعالیٰ سے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کا حق تعالیٰ کی ان عنایات کے مشاہدہ سے جو نمازی کے قلب اور آنکھوں پر
ظاہر ہو رہی ہے حاجب اور مشاغل ہوتا ہے۔ اس لئے یہ قول چھوٹے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

غناء نے کہا ہے کہ گدھے اور عورت اور سیاہ کتے کے نماز کو قاطع ہونے میں یہ حکمت ہے کہ ان سب اشیاء مذکورہ سے شیطان جدا نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اہل کشف کے درمیان یہ امر مشاہدہ ہے۔ اور شیطان نہیں گذرتا ہے کسی گروہ پر مگر لگتا ہے اس کو اس سے پرچھاواں کہ وہ گروہ جو حق تعالیٰ کا مشاہدہ کر رہا ہوتا ہے اس کو قطع کر دیتا ہے اور جب اس کا مشاہدہ قطع ہو گیا تو نماز بھی قطع ہو گئی۔ یعنی اس کے مشاہدہ کا لگاؤ اور اس جیسی چیز اکابر کے مشاہدہ کو اس لئے قطع نہیں کرتی کہ وہ جگہ پکڑ چکے اور ان کا اللہ تعالیٰ سے تعلق معرفت شدید ہو گیا ہے۔ پس وہ منجملہ تمام مخلوقات کے نہیں دیکھتے مگر اس بھید کی طرف جو ان کے ساتھ قائم ہے اور وہ منجملہ خدا کے حکم کے ہے نہ اس سے خارج۔ پس سمجھو۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک آدمی کیلئے جائز ہے کہ وہ نماز پڑھتا ہو اور انیسواں مسئلہ: اس کے پہلو میں عورت ہو۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ نماز اس کی اس سے باطل ہوتی۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کو اللہ تعالیٰ سے کوئی شے روگردان نہیں کرتی۔

اور دوسرا قول مشدد ہے اور چھوٹے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ اور پہلے قول کی توضیح مشاہدہ کرنا اکابر کا ہے عورت کے اندر کہاں باطن کا۔ جس کی وجہ سے حق تعالیٰ نے اپنے آپ کو اور جبرئیل اور صلوات مؤمنین اور ان کے بعد تمام فرشتوں کو معین بنایا ہے واسطے محمد ﷺ کے حضرت عائشہ اور حضرت حفصہؓ پر اور جس کی وجہ سے عورت دنیا کے بڑے سے بڑے بادشاہ سے جماع کے وقت اپنے لئے سجدہ کرانے کی ہیئت کو مستدعی ہوتی ہے۔ اور جس کی وجہ سے ملائکہ سے بھی قوی تر اور ان سے بھی حیاء کرنے میں بہت زیادہ وہ حضرات ہیں جو عورتوں کے خونوں سے پیدا ہوئے۔ (یعنی انبیاء علیہم السلام) اور جس کی وجہ سے عورت اس محبت کو اپنے جی میں پوشیدہ رکھتی ہے جو مرد سے جماع کرنے کی باعث پیدا ہوتی ہے حالانکہ عورت کی خواہش جماع مرد کی شہوت سے ستر حصہ دو چند ہے اور اس کے سوا اور اسرار ہیں۔

اور میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا ہے کہ جو شخص خدا تعالیٰ کے اس قول میں تامل کرے گا کہ:

وَان تَظَاهَرَا لَیْسَ بِاَعْلٰی

تو وہ یقیناً جان لے گا کہ محمد ﷺ مقام مہودیت میں تمام مخلوق سے مطلقاً اکمل ہیں۔ اسی وجہ سے حق تعالیٰ نے ان کی اس قدر عظیم قربانی اور اگر آپ کے اندر قادر سمجھنے اور دعویٰ کرنے کی ذرا بھی بو ہوتی تو آپ کے نفس کو آپ ہی کے سپرد کر دیتا اس کا پورا بدلہ ہوتا اور اس سے زیادہ (اس باب میں) نہیں کہا جاسکتا۔ (انہی)

اور رضی امام ابو حنیفہ کے قول کی وجہ سو وہ یہ ہے کہ اس عورت کا تعصان اور اس کی طرف طبعی میلان ہونا ظاہر ہے۔ اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور بڑے لوگوں کا عمل بھی اسی کے ساتھ ہے بوجہ اس جز کے جو ان کے اندر موجود ہے اور عورت کے نقص اور اس کی طرف طبعی میلان کی شہادت دیتا ہے شہوت کے

ساتھ۔ بس رحم فرما دے خدائے تعالیٰ اماموں پر جب تک ان کے وہ باریک مضامین و مطالب باقی رہیں جو بعض مقلدوں پر پوشیدہ ہیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

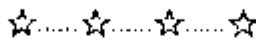
یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز کے اندر سانپ اور بچھو کا مار ڈالنا مکروہ نہیں۔
بیسواں مسئلہ: حالانکہ امام غنی کا قول اس کے مکروہ ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اللہ تعالیٰ کے دربار میں حاضر ہو کر غیر خدا سے ڈرتے ہیں۔ اور امام غنی کا کلام ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو اللہ تعالیٰ کے دربار میں خدائے تعالیٰ کی تعظیم کی وجہ سے اس کے دشمن کی بھی عزت کرتے ہیں۔ حالانکہ اکابر ان کی عزت کرنے کے حکم کے مشاہدہ سے غائب ہیں۔ اور اسی کی مثل پھو اور جوں ہے۔ پس ان جانوروں کو نہ قتل کرے یہاں تک کہ نماز سے فارغ ہو جائے۔ پس ہر مہمتہ کیلئے ایک ایک علت ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک ان جگہوں میں جہاں نماز پڑھنے سے نفی وارد ہوئی ہے نماز کراہت کے ساتھ درست ہے اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ لیکن انہوں نے قبرستان کو مستثنیٰ کیا ہے جو کھدوا دیا گیا ہو اور اگر کھدوا دیا نہ ہو تو نماز (ان کے نزدیک وہاں بھی) مکروہ ہے لیکن اگر پڑھ لے تو ادا ہوگی۔
اکیسواں مسئلہ: حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ نماز بالکل باطل ہوتی ہے۔ لیکن پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا قول میں تشدید ہے اور تیسرا قول مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی جگہ افعال نماز سے باہر ہے۔ لہذا وہ جگہ مکمل پڑوسی ملے جلے کے ہے، مانند اس شخص کی جو نماز پڑھتا ہو۔ حالانکہ اس کے پہلو میں کافر ہو یا شراب یا جواجن کو اللہ تعالیٰ نے گندی چیزیں بتلایا ہے اور امام احمد کے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کے دربار کو اس سے بلند مرتبہ جانتا ہے کہ اس سے بندہ ایسے مقامات میں مناجات کرے مثلاً قبروں کی جگہ اور جانوروں کے ذبح ہونے کی جگہ (جس کو کھیلہ کہتے ہیں) اور بچہ راستہ اور اونٹوں کے تھان (ان کے بندھنے کی جگہ) کیونکہ خدا تعالیٰ نے اپنے دربار کو ان جیسی چیزوں سے پاک رکھنے کی رعایت فرمائی ہے اور منع فرمایا ہے کہ اس سے کہ بندہ ان جگہوں میں خدائے تعالیٰ سے خطاب کرے اور ہم کو عمدہ لباس پاک اور خوشبودار پہننے کا حکم فرمایا ہے۔ اپنے دربار کی بلندی مرتبہ ظاہر کرنے کے واسطے اور اسی لئے اکابر اولیاء اللہ مثلاً سیدی عبدالقادر جیلانی اور سیدی علی بن وفا اور شیخ محمد حنفی اور شیخ مدین اور شیخ ابوالحسن بکری اور ان کے صاحبزادے سیدی محمد ایسے مقامات میں نماز پڑھتے تھے جو عمدہ اور عود اور عنبر و کافور سے دھوئی دیئے گئے ہوتے تھے اپنے پروردگار کے دربار کی تعظیم کی وجہ سے۔ لیکن جمہور علماء و صالحین باوجود نماز ان کو محبوب ہونے کے زمین یا پوریہ پر یا مثل اس کی ان چیزوں پر جن کے اندر زیب و زینت نہیں اس ڈر سے پڑھتے ہیں کہ کہیں ان کے قہقین باوجود ان کے مقاصد سے ناواقف ہونے کے اس بارہ میں (عمدہ زیب و زینت کے کپڑوں پر نماز پڑھنے میں)

ان کی پیروی نہ کرنے لگیں۔ کیونکہ اس پیروی میں عجب اور تکبر کی وجہ سے اپنے پروردگار سے ان کے محبوب ہو جانے کا خطرہ ہے۔ (کیونکہ جب ایسا ہو جائے گا) تو ان شیوخ مذکورین میں سے (ضرور) ضرور منجملہ گمراہ کرنے والے اماموں کے لکھا جائے گا اور سیدی عبدالقادر اور ان کے قہمچین کے حالی کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ان کی ایسی حالت تھی جس کی وجہ سے اپنے مرید کو اس پر ابھارتے تھے کہ وہ ان کا اس بارہ میں اتباع کرے۔

اور رہی وجہ عیب کی پشت پر نماز کے مکروہ ہونے کی سو وہ نہیں ذکر کی جاسکتی مگر دو بدو۔ پس اس کو سمجھ لو۔ اور اپنے آپ کو ایسے شخص کے انکار کرنے کی طرف سبقت کرنے سے دور رکھو جس کیلئے جامع از ہر جہی جگہ یا حرم وغیرہ میں کار کشیدہ مصلیٰ بچھایا جاتا ہے تاکہ اس پر وہ نماز ادا کریں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ایسے بندے بھی ہیں جن کو اس نے زیارت اور محاسن کے واسطے پیدا کیا ہے اور ان کے دلوں کو پیہوں سے پاک بنایا ہے اور ایسے بھی لوگ ہیں جن کو اس نے ذلت اور انکساری کے واسطے پیدا فرمایا ہے اور پھر ان پر وہ ہیبت کے ساتھ جلوہ فرماتا ہے تاکہ ان کے نقوس کو پست کر دے۔ یہاں تک کہ ایسے ہو جائیں کہ اپنے سروں کو نہ اٹھاسکیں اور ان کی علامت و نشانی ان کے گردنوں کا ان کے مونڈ ہوں کی طرف مائل ہونا اور ان کا علی الدوام اپنے سینوں پر نظر رکھنا ہے۔ پس اس کو جان لو۔ اور تمام تعریفیں جہانوں کے پروردگار کیلئے ہیں اور رحمت بھیجے اللہ تعالیٰ اپنے رسول ہمارے سردار محمد ﷺ اور ان کی اولاد و اصحاب پر اور سلام۔



باب سجدہ سہو کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں سہو کی وجہ سے سجدہ کرنا مشروع ہے اور اس پر کہ جو شخص نماز میں کچھ بھول جائے تو سجدہ سہو کرنے سے اس کی مکافات ہو جاتی ہے۔ اور چاروں اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب معتدی امام کے پیچھے کچھ بھول جائے تو سجدہ سہو نہ کرے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب امام کو سہو ہو جائے تو معتدی کو اس کا سہوا حق ہوگا۔ یہاں تک اجماعی مسائل ہوئے۔ رہے وہ جن میں ائمہ کا اختلاف ہے سو ان میں سے

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ امام احمد کا اور امام یعقوب کرخی کا جو حنیہ میں سے ہیں یہ مذہب ہے کہ سہو کی وجہ سے سجدہ کرنا واجب ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر نماز میں (بھولے سے کچھ کی ہو جائے) تو واجب ہے اور اگر کچھ زیادتی ہو جائے تو سنت ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ کا قول ایک روایت میں یہ ہے اور بھی امام شافعی کا ہے کہ سجدہ سہو ہر صورت میں مسنون ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور کا بر اولیاء اللہ کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور تیسرا قول مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ حق تعالیٰ کے دربار کو اس سے برتر اور بالاتر خیال کرتا ہے کہ اس کے اندر اس شے سے سہو کیا جاوے جس کا اس نے امر فرمایا ہے۔ خواہ وہ سہو موجودات کے ساتھ مشغول ہو جانے کی وجہ سے ہو خواہ اس وجہ سے کہ نمازی پر بڑی حیثیت اور جلال کا ظہور ہوا ہو۔ موجودات کے ساتھ مشغول ہو جانے کی صورت میں تو ظاہر ہے اور پروردگار عالم کی عظمت و جلال کے ظہور کی وجہ سے سہو ہو جانے کی صورت میں حکم مذکور کی وجہ مجاہدہ میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے مقام کمال تک پہنچنے سے قاصر رہنا ہے۔ ورنہ ہوتا وہ کہ قادر ہوتا اس عمل کی برداشت پر اور پہچانتا اس کو جو کچھ کرتا اور جو کچھ چھوڑتا اور اس کو پروردگار کا مشاہدہ اس چیز سے حاجب نہ ہوتا جس کو وہ کرتا اور نہ اس کا عکس (لیکن وہ اس سے قاصر رہا) پیچھے کہ تھے اس پر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام۔ اور اسی وجہ سے فرمایا ہے رسول خدا ﷺ نے کہ (سوا اس کے نہیں کہ میں بھولتا ہوں تا کہ اس کو میری وجہ سے مسنون کیا جائے) تو خبر دی رسول خدا ﷺ نے اپنے ایسے مقام تک پہنچ جانے کی جس مقام میں نہ سہو واقع ہوتا ہے نہ نسیان۔

اور آنحضرت ﷺ کے اس کے اندر اکابر صحابہ و تابعین تابع ہوئے ہیں۔ یہاں تک کہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے وارد ہوا ہے کہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ میں نماز میں داخل ہوتا ہوں پس لشکر کا سامان تیار کرتا ہوں اور اس کو ترتیب دیتا ہوں۔ حالانکہ میں نماز میں ہوتا ہوں اور جس نے کہا ہے کہ یہ حضرت عمرؓ نے اپنے ضعف اور نقص کے اظہار کیلئے فرمایا ہے تو اس نے ایسے بڑے پیشوا کے مقام کو غفلت ناک کیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جو شخص نماز میں ان افعال کو بھول جائے جو اس میں کئے جاتے ہیں بوجہ عظیم ہونے اس عقمت خداوندی کے جو اس پر ظاہر ہوئی ہے تو وہ باعتبار اس مقام کے کامل ہے جو اس کے نیچے ہے۔ (اور وہ اس شخص کا مقام ہے) جو کائنات میں مشغول ہو جانے کی وجہ سے نماز کے اندر سہو کرتا ہے اور ناقص ہے باعتبار اس مقام کے جو اس سے بلند ہے۔ جیسا کہ ہم اس کی تقریر کر چکے ہیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔ کیونکہ یہ نفس ہے اور شاید کہ یہ تم نے مجھ سے پہلے کسی سے نہ سنا ہوگا۔

اور ربیع امام مالکؒ کے قول کی وجہ پس وہ نقص کے اندر تو ظاہر ہے اس غفلت کی مکافات کرنے کیلئے جو وقوع میں آچکا ہے تاکہ اس کی آج کے دن کی نماز یہاں تک ترقی کرے کہ کمال تک پہنچ جائے اور زیادہ کرنے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ وہ نماز کامل واقع ہو چکی۔ اس لئے اس صورت میں مجدد سہو کرنا واجب نہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے قونی کی وجہ یہ ہے کہ بھول جانا اکثر مومنوں کے حق میں بخشا ہوا ہے (یعنی معاف ہے) اس لئے اس کے واسطے توبہ کر لینا کافی ہے اور اگر چاہے تو سہو کے دو بعدے کر لے۔

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا دستور یہ تھا اسی طرح صحابہؓ کی ایک جماعت کا کہ وہ ہر فریضہ کے بعد مجدد سہو کرتے تھے اگرچہ ظاہر سنتوں میں سے بھی کسی کے ترک ہو جانے سے نماز میں خلل واقع نہ ہوتا تھا اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ ہم جیسوں کی نماز خلل سے سالم نہیں رہ سکتی۔ نقل کیا ہے اس کو حکیم ترمذی نے اپنی کتاب ”نوار الاصول“ میں اور اس کی نظیر حضرت عطاء کا قول ہے کہ:

”ہمارے جیسوں کیلئے لغل نہیں ہیں، بلکہ تمام نوافل خلل کے پورا کرنے والے ہیں، کیونکہ نوافل نہیں ہوتے

مگر اس شخص کے جس کے فرائض مکمل ہو چکے ہوں مثلاً انبیاء علیہم السلام۔“ ابھی

اور اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب مجدد سہو کو بھولے سے ترک کر دیا تو نماز اس کی باطل نہ ہوگی مگر امام احمدی ایک روایت میں۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت میں یہ قول ہے کہ مجدد سہو کرنے کا موقعہ سلام سے قبل **دوسرا مسئلہ:** ہے اور یکھا قول امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرتج ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے

کہ اگر مجدد سہو کی کر دینے کی وجہ سے لازم ہوا ہے تب تو اس کا موقعہ سلام سے قبل ہے اور اگر زیادہ کر دینے کی وجہ سے ہو تو بعد سلام کے اس کا موقعہ ہے اور اگر نمازی پر وہ سبوج ہو جاوے ایک نقص اور دوسرا زیادتی کا تو ان کے نزدیک اس کا محل قبل سلام ہے۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ سلام سے قبل ہوتا ہے مگر یہ کہ اپنی نماز میں بھول کر نقصان کر دینے کی وجہ سے سلام کا پھر دے یا عدد رکعات میں شک کرے پھر اس وقت غالب گمان پر بنا کر لے تو وہ

فخص بعد سلام کے چہدہ کرے۔ پس پہلا قول سہو کرنے والے پر تخفیف ہے بوجہ کرنے چہدہ اس کے پہلے سلام سے۔ کیونکہ (سلام سے قبل) نمازی کی نیت میں نواز سے خارج ہو جانے کی وجہ سے تزلزل پیدا نہ ہوگا جیسا کہ نمازی کو بعد سلام کے واقع ہوتا ہے۔ اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اسی طرح اس سے بعد کے میں۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول اور اس کی جو اس کے موافق ہے وجہ اتباع ہے باوجود نہ داخل کر سکنے نفل کے فریضہ میں سلام سے قبل اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کے قول کی۔ پس ہو گیا چہدہ سہو کا نفل زیادہ مشابہ ان نوافل سے جو فرض کے بعد ہوتے ہیں جابر ہونے میں۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول تنہا نماز پڑھنے والے کے بارے میں یہ ہے کہ جو فخص عدد رکعات میں شک کرے تو دونوں گمانوں میں سے کم کو لے اور تیسرا مسئلہ: میں یہ ہے کہ جو فخص عدد رکعات میں شک کرے تو دونوں گمانوں میں سے کم کو لے اور یقین پر بنا کرے۔

اور امام ابوحنیفہؒ سے امام کے بارہ میں دو روایتیں ہیں ایک یہ ہے کہ وہ غلبہ ظن پر بنا کرے اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ اگر اس کو اسی مرتبہ شک ہو ہے تو نماز اس کی باطل ہوئی اور اگر اس کو شک کی عادت ہے اور اس سے یہ بار بار ہوتا رہتا ہے تو سوچے اور غالب ظن پر بنا کرے۔ پس اگر اس کا کچھ ظن نہ ہو تو اقل پر بنا کرے۔ اور حضرت حسن بصریؒ کا قول ہے کہ اکثر کو لے اور چہدہ سہو کر لے اور امام اوزاعیؒ کا قول ہے کہ جب نماز کے اندر شک ہو جائے تو نماز باطل ہوئی۔ پس پہلے قائل نے احتیاط کو لیا ہے اور دوسرا قول مفصل ہے اور تیسرا تخفیف ہے اور چوتھا مشدد ہے۔

اور بڑے لوگوں کے لئے لائق اقل پر بنا کرنا ہے اور محام کو اکثر کا لینا مناسب ہے اور زیادہ ہلاک ہوتے ان کے نفوس کے حق تعالیٰ کے دربار سے۔ پس اگر لیس گے وہ اقل کو حاصل ہوگی ان کو رنجیدگی اور تنگی اور ہو جائے نماز ان کی مانند نماز مجبور کئے گئے کی اور ایسی نمازیں کچھ ثواب نہیں اور بڑے سے بڑے لوگوں کیلئے لائق نماز کا باطل ہو جانا ہے۔ پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جس شخص نے پہلے تشہد کو چھوڑ دیا پھر کھڑے ہو جانے کے بعد یاد آیا تو تشہد کیلئے نہ لوئے یا کھڑے ہونے سے پہلے یاد آیا تو لوئے اور چہدہ سہو کرے۔ بشرطیکہ رکوع کی حد تک پہنچ گیا ہو حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر سیدھا کھڑا ہو جانے کے بعد یاد آیا اور اب تک قرأت شروع نہیں کی ہے تو اس کو اختیار ہے اور بہتر یہ ہے کہ لوئے۔

اسی طرح امام غزالیؒ کا قول یہی ہے کہ لوٹ جاوے جب تک قرأت شروع نہ کی ہو اسی طرح امام حضرت حسن کا قول یہ ہے کہ لوٹ جاوے جب تک رکوع نہ کیا ہو۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر اس کا سرین زمین سے جدا ہو گیا ہے تو نہ لوئے۔ پس پہلے قول اور اس کے بعد والے میں تخفیف ہے اور امام مالکؒ کے قول میں

باقہار نہ لوٹنے کے تشدید ہے اور تشہد کی طرف لوٹنے کے لحاظ سے تخفیف ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تشہد میں بیٹھنا سو اس کے نہیں کہ وہ سجدہ کے اندر خدا تعالیٰ کے سامنے ہونے کی مشقت سے راحت حاصل کرنے کیلئے مشرورع ہوا ہے تو جب وہ سیدھا کھڑا ہو گیا تو پھر بیٹھنے کے واسطے لوٹنے میں کوئی فائدہ نہ رہا بالخصوص جبکہ وہ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہو کر دعا کرنے لگا۔

اور امام غفری کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کا رجوع کرنا تا کہ وہ راحت حاصل کرے اور کھڑے ہو کر حق تعالیٰ سے خطاب کرنے کیلئے آمادہ ہو جائے اس سے بہتر ہے کہ خدا تعالیٰ سے سستی اور اعضاء کے ڈھیلے ہونے کے ساتھ خطاب کرے۔

اور حضرت حسنؑ کے قول کی وجہ ضعف کا ظاہر کرنا اور غفلت کا تذکرہ کرنا ہے اور اس بھول کا جو مامور بے ترک کرنے میں ہوگئی ہے۔

اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نمازی کا زمین سے جدا ہو جانا اگرچہ بھول سے ہو، نمازی کے حالت قیام میں خدا سے مناجات کرنے کے تحمل پر قوی ہونے کی دلیل ہے۔ حالانکہ جلوس کا اصلی محل وظیفہ بندگی کے ختم ہو جانے کے بعد ہے اور یہ بات اخیر کے جلسہ میں پائی جاتی ہے۔ پس نہیں منسوں فرمایا شارع نے پہلے جلسہ کو مگر اس لئے کہ تا کہ ضعیف لوگ جو تین رکعت یا چار رکعت والی نماز بغیر اس کے درمیان میں بیٹھنے کے ادا کرنے پر قادر نہیں۔ آرام لے لیں۔

(اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ پھر صرف اخیر کا تشہد کیوں فرض ہوا نہ پہلا تشہد۔ حالانکہ ہر ایک تشہد دو سجدوں کے بعد ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اخیر کے تشہد کے واسطے بیٹھنا نمازی پر زیادہ رحمت کیلئے واجب ہوا اس وجہ سے کہ حق تعالیٰ کی تجلی اخیر کے سجدہ میں اس سجدہ کی تجلی سے زیادہ سخت ہے جو تشہد اول سے قبل ہے اور یہ حق تعالیٰ کی تجلیات کے خصوصیات میں سے ہے جیسا کہ اس کی تفصیل باب صفت نماز میں گذر چکی ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ جنہوں اماموں کے نزدیک جو نمازی پانچویں رکعت کیلئے بھولے سے کھڑا ہو گیا **پانچواں مسئلہ:** پھر یاد آیا تو بیٹھ جاوے۔ پس اگر وہ چوتھی رکعت میں تشہد کیلئے نہ بیٹھا تھا تو پانچویں میں بیٹھے اور سجدہ سو کرے اور اگر چوتھی میں تشہد پڑھ چکا تھا تو صرف سجدہ سو کر کے سلام پھیر دے۔

حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا ایک روایت میں یہ قول ہے کہ اگر پانچویں رکعت کے سجدہ سے پہلے یاد آیا تو بیٹھنے کیلئے لوٹ جائے اور اگر پانچویں کا ایک سجدہ کر چکے کے بعد یاد آیا تو وہ چوتھی رکعت میں مقدار تشہد کی بیٹھ چکا ہے تو اس کے فرض باطل ہوئے اور تمام رکعتیں نفل ہو گئیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے مغرب کی نماز بھول کر چار رکعتیں پڑھیں تو وہ سجدہ سہو کر لے اور اس کی نماز درست ہوئی۔ حالانکہ امام اوزاعی کا قول یہ ہے کہ وہ اس کی طرف ایک رکعت اور ملاوے اور پھر سجدہ سہو کرے تاکہ مغرب کی نماز شفعہ نہ بن جائے (یعنی اس کے بعد جوڑ والے نہ ہو جائیں بلکہ طاق رہیں) لہذا پہلا قول مخفف ہے اور محبوب لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدود ہے اور ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کا حجاب اٹھ چکا ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عوام الناس شفعہ کے مشاہدہ سے متاثر نہیں ہوتے۔ برخلاف اکابر کے کہ ان کے بدن اس کے مشاہدہ سے کھل جاتے ہیں اور ان کو راحت نہیں ملتی مگر طاق کے مشاہدہ میں اور اگر حق تعالیٰ بعض نمازوں کو شفعہ (جوڑ دار ہفت) نہ بناتا اور اکابر کو ان کے ادا کرنے کی قدرت نہ عنایت نہ کرتا تو وہ ہرگز اس کے ادا کرنے پر قادر نہ ہوتے۔ جیسا کہ اس کو اللہ تعالیٰ سے سرگوشی کرنے والے خوب جانتے ہیں۔

(پس اگر کوئی کہے) کہ اکابر نے خود حق تعالیٰ کو شفعہ بنا دیا۔ (کیونکہ وہ حق تعالیٰ کے ساتھ مل کر ہفت ہو گئے) (تو جواب یہ ہے) کہ نہیں شفعہ بنا سکا حق تعالیٰ کو مگر موجود ہوتا کسی ایسے شخص کا جو خدا تعالیٰ کے ساتھ حاضر ہونے والے کا غیر ہو اور خود حاضر ہونے والا۔ سو وہ اس کے طاق ہونے میں کوئی نقصان پیدا نہیں کرتا۔ کیونکہ طاق ہونا نہ پایا جائے گا مگر تیسرے مرتبہ میں جا کر۔ کیونکہ دوسرے مرتبہ میں طاق نہیں ہو سکتا اور بغیر دوسرے طاق کے موجود ہوئے خدا تعالیٰ کی تفسیح ہو نہیں سکتی۔ اس لئے کہ تفسیح کا مطلب یہ ہے کہ ایک طاق علاوہ پہلے طاق کے جس کی تفسیح کرتی ہے اور موجود ہو۔ فرمایا ہے باری تعالیٰ نے:

ما یكون من لدی ثلاثۃ الا وهو واحد

ترجمہ: نہیں ہوتا سرگوشی کرتا تین کا مگر وہ چوتھا ان کا ہوتا ہے

اور کھولنا آڑ کا اس مسئلہ کے چہرہ سے نہیں ذکر کیا جاسکتا مگر وہ بدو۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ جس کو ایک جماعت نے ایک رکعت چھوڑ دینے کی خبر دی تو ان کی خبر کی طرف متوجہ نہ ہو اور اس پر واجب ہے کہ خود اپنے یقین پر عمل کرے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا اور امام احمد کی بہت سی روایات میں سے ایک روایت کے اندر قول یہ ہے کہ وہ ان کی خبر کی طرف متوجہ ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدود۔

اور پہلے قول کی وجہ اپنے نفس کے واسطے احتیاط کو لینا ہے کیونکہ وہ بہ نسبت دوسرے کے اپنے افعال کو زیادہ جانتا ہے۔ لہذا تکلیف کے ذمہ سے نہیں باہر ہو سکتا مگر اسی طریقہ سے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کی گواہی احوط ہے۔ کیونکہ نفس بسا اوقات اپنے صاحب کو دھوکے میں ڈال دیتا ہے اور نہیں ہوتا ایسا انجمنی کے حق میں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نمازی سجدہ سہو نہ کرے امر مستنون کے ترک کرنے کی وجہ سے مکرر عاقبت اور تشہد اول اور ثانی بالتکلیف پر درود شریف (کے ترک کرنے سے)

حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تکبیرات عیدین کے ترک اور آہستہ پڑھنے کے موقعہ میں آواز سے پڑھنے اور اس کے عکس میں (بھی) اگر امام ہو، سجدہ سہو کرے اور یہی امام مالکؒ نے بھی فرمایا ہے لیکن ان کے سجدہ سہو کے مواقع مختلف ہیں۔ چنانچہ اگر آہستہ پڑھنے کے موقعہ میں آواز سے پڑھ دیا تو بعد سلام کے سجدہ کرے اور اس کا عکس کیا تو قبل سلام کے سجدہ کرے۔

اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے فعل کی وجہ سے اگر سجدہ سہو کرے تو بہتر ہے اور اگر ترک کرے تو کچھ حرج نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قنوت اور تشہد اولیٰ ارکان نماز سے مشابہ ہیں۔ پس وہ اپنی مکافات کیلئے سجدہ سہو کے مستحق ہیں واسطے حاصل کرنے نماز کی کامل شکل کے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عید کی تسبیحات و تکبیرات اتنے مجمع کبیر میں اسلام کے شعر میں سے ہیں۔ پس یہ غافلوں کو حق تعالیٰ کی بڑائی یاد دلاتی ہیں۔ جس وقت وہ لوگ مجمع کثیر کے دیکھنے اور زیب و زینت کا لباس پہننے اور اس دن عادات ناہمو واجب کے دیکھنے سے حق تعالیٰ کے مشابہہ سے غائب ہو چکے ہوتے ہیں اور اسی طرح آہستہ پڑھنے کے موقعہ میں آواز سے پڑھنے اور اس کے عکس میں گفتگو ہے۔ کیونکہ شارع علیہ السلام نے نہیں مسنون فرمایا اس کو مکر واسطے حاصل کرنے کمال کے نمازوں میں پس جو مخفف آواز سے پڑھنے کے موقعہ میں آہستہ سے پڑھے یا اس کا عکس کرے تو اس نے اپنی نماز کے کمال میں نقص کر دیا۔ جیسا کہ اس کی پوری تفصیل باب صفت نماز میں گذر چکی ہے جہاں آواز سے پڑھنے اور آہستہ پڑھنے کی حکمت میں گفتگو کی ہے۔

اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ اکثر لوگوں کے حال کا لحاظ کرنا ہے کہ وہ اپنی نمازوں میں نقص (ضرور) کرتے ہیں۔ پس قریب قریب ان کی کوئی نماز نقص سے سالم نہیں ہوتی اگرچہ اس سے اجتناب میں مبالغہ ہی کیوں نہ کریں۔ لہذا اسی وجہ سے سجدہ سہو نمازی کے اختیار پر چھوڑا گیا کہ اگر وہ اپنے اندر ارادہ اور ہمت پائے تو سجدہ کرے ورنہ نہیں۔

یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب نماز میں چند مرتبہ سہو ہو جائے تو دوسری سجدہ سہو نواں مسئلہ: کافی ہیں۔ حالانکہ امام اوزاعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب سہو دو مختلف جنسوں کا ہو۔ مثلاً ایک سہو کچھ نماز میں زیادہ کرنے کا ہو اور دوسرا کم کرنے کا تو ہر سہو کیلئے دو سجدوں کی ضرورت ہے۔ اسی طرح ابن ابی لیلیٰؒ کا قول یہ ہے کہ مطلقاً ہر سہو کیلئے دو سجدہ کرے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو متوسط الحال ہیں اور متوسط المقام ہیں اور تیسرا قول مشدد ہے اور ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو کمال احتیاط میں مبالغہ کرنے والے ہیں۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مانک اور امام شافعی کا قول اور امام احمدی چند روایات میں سے ایک روایت یہ ہے کہ مقتدی کو سجدہ سہو کرنا چاہئے۔ جس وقت اس کے امام نے سہو کیا ہو اور سجدہ سہو چھوڑ دیا ہو۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ نہ سجدہ کرے مگر اس وقت کہ جب امام بھی سجدہ کرے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔
اور پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا اور سخت تعلق ہونا اور جبر نقصان کا حاصل کرنا یا وجود ختم ہو جانے جیروی امام کے۔

اور دوسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے اس قول پر مبنی ہے کہ:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

ترجمہ: کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا

اور تعلق و رابطہ کے امام کے ساتھ ضعیف ہونے پر۔ پس پہلا قول ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جو اپنے امام کو اپنا جز سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ یہ حدیث اس طرف اشارہ کرتی ہے کہ

مَثَلُ الْمُسْمِنِينَ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ فَإِذَا أَشْتَكَى مِنْهُ عَضْوٌ نَدَّاعَىٰ لَهُ جَمِيعُ الْجَسَدِ بِالْحِمَىٰ وَالسَّهَرِ.

ترجمہ: تمام ایمان والوں کی مثال مثل ایک بدن کی ہے جب کسی عضو میں بیماری آئی تو تمام بدن کے اعضاء ایک دوسرے کو بلا لیتے ہیں جاملے اور بخار میں مبتلا ہونے کیلئے۔

اور دوسرا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے امام کو مثل اپنے ہمسایہ کی سمجھتے ہیں نہ اپنا جز۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔



اور میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا ہے کہ مجدد تلاوت کا وجوب ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو مقام تواضع و انکساری میں کامل نہیں ہوئے ہیں اور اس کا انتخاب ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے کہ جن کے نفوس میں جس قدر تکبر تھا اس کو حق تعالیٰ نے نیست دیا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے نفس کو اس کا مستحق جانتا ہے کہ اسے زمین میں دہسا دیا جائے اگر خدا تعالیٰ کی طرف سے معافی اور درگزر نہ ہوتا اور تمام مخلوق کے قلوب ان کی ذلت و انکساری کی خدا تعالیٰ کے سامنے شہادت دیتے لگیں گے۔ (انجلی)

پس خدا تعالیٰ امام اعظم ابوحنیفہؒ پر رحم فرمادے کہ ان کی نظر کس قدر دقیق تھی اور ان کے مقامات استنباط کس قدر پوشیدہ تھے اور رحم فرمادے باقی اماموں پر بھی کہ انہوں نے عوام پر کسی تخفیف فرمائی کہ مجدد تلاوت کو ان پر واجب نہ ٹھہرایا کیونکہ وہ اس تکبر کی وجہ سے جو ان کے اندر ہے (حق تعالیٰ) کی معافی کے باڑہ اور احاطہ کے درمیان ہیں کہ کوئی اس باڑے سے خارج نہیں بلکہ بسا اوقات مجدد کرنے سے اپنے آپ کو نہ مجدد کرنے والوں سے بڑھا ہوا سمجھتے ہیں۔ پس ان کے اندر اس کبر میں جو اصل تھا اور زیادتی واقع ہو جاتی ہے اور ذلت و انکساری کے موقعہ میں بھی تکبر کرنے لگتے ہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جو شخص (آیت کو) سنتا ہو بغیر کان لگائے تو اس کے حق **دوسرا مسئلہ:** میں مجدد ادا کرنے کی تاکید نہیں ہے۔

حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں شخص تاکید مجدد میں برابر ہیں۔ (یعنی اتفاقی سننے والا اور کان لگا کر سننے والا)

پس پہلا قول مخفف ہے اور عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور وہ اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دونوں مرتبوں کی علت نہیں ذکر کی جاسکتی مگر بالتقابل اس کے اہل سے کیونکہ یہ توحید کے باریک مسائل میں سے ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جب تلاوت کرنے والا نماز سے باہر ہو اور کان لگا کر **تیسرا مسئلہ:** سننے والا نماز میں تو سننے والا نماز میں مجدد نہ کرے اور نہ اس سے فارغ ہو جانے کے بعد۔

حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ جب نماز سے فارغ ہو جائے تو مجدد کرے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سننے والا جب نماز میں ہے تو وہ اپنے پروردگار کے ساتھ ایسی سرگوشی میں مشغول ہے جس کا اس کو اس وقت میں حکم کیا گیا ہے۔ پس نہ امر کیا جائے اس سرگوشی کے سوا کسی شے میں مشغول ہونے کا اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ امام کی شان سے مقتدی کا اس کے ساتھ مربوط ہونا ہے تو نہ جائز ہوتا مقتدی کو مجدد تلاوت اپنے سوا دوسرے کے تلاوت کرنے سے۔ پس گویا کہ امام اللہ تعالیٰ کا کلام بندوں پر تلاوت کرنے میں حق تعالیٰ کا نائب ہے۔ اور نہیں ہے یہ بات غیر امام ہیں۔

اور امام ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں امروں پر اکٹھا عمل ہو جائے پس نہ مشغول ہوتا نہ رخصت کے کا اس سرگوشی کے سوا دوسری شے کے ساتھ جس کا نماز میں امر کیا گیا ہے۔

اور جب اس نماز سے فارغ ہو گیا تو قضا کرے اس مجددہ تلاوت کی جو اس سے اس وجہ سے فوت ہو گئی کہ وہ اب تک اس مرتبہ تک نہیں پہنچا کہ مجددہ تلاوت اور مناجات کو جمع کر سکتا اور نہ پہنچنے کی وجہ یا ضمت و مشقت کا نہ کرنا ہے۔

اور بعض علماء میں جو شہادت دیتے ہیں اس کی کہ حق تعالیٰ ہی اپنی کلام کو اپنے اوپر تلاوت فرماتا ہے اور بندہ بالکل عدم محض ہے یا وہ اسی خدا تعالیٰ کا وجود ہے اور وہ اپنے پروردگار کا کلام اپنے پروردگار پر پڑھتا ہے تو ایسا شخص دوسرے مرتبہ میں مجددہ کرے نہ اول میں۔ اور میں نے اب تک اس مقام نہ کو رکھا کہ اللہ تک نہیں چکھا۔ یہ بات ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک سورہ حج میں دو مجددہ ہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ چوتھا مسئلہ: اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس سورت میں صرف پہلا ہی مجددہ ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا تنقیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اس قول باری تعالیٰ میں ظاہر قرآن پر عمل کرنا ہے کہ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا

ترجمہ: اے ایمان والو! رکوع کرو اور سجدہ کرو

پس واجدہ کا لفظ اس مجددہ کو بھی شامل ہے جو نماز میں رکعت کا جزو ہے اور مجددہ تلاوت کو بھی۔ لیکن مجددہ کو رکوع کے ساتھ ذکر کرنا اس کا قرینہ ہے کہ یہ مجددہ اس نماز کا ہے جو رکوع والی ہوتی ہے اور یہی وجہ امام ابو حنیفہ کے قول کی ہے۔ کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ مراد باری تعالیٰ کے اس لفظ سے کہ واجدہ والی مجددہ ہے جو نماز میں ہوتا ہے نہ رضی اور با پس واجدہ سورہ حج میں کا سو اس کے اندر امام اعظم باقی امموں کے ساتھ اس لئے موافق ہو گئے ہیں کہ اس آیت میں ایسے آدمی کیلئے جو مجددہ نہ کرتا ہو عذاب کی وعید فرمائی گئی ہے۔

اور توضیح اس کی یہ ہے کہ بندہ سے بڑے بڑے موارد الہیہ میں ضرر نہ ہونے کے باعث مواخذہ بہ نسبت ہوگی بہ نسبت کم وجہ اور چھوٹے موارد الہیہ میں ضرر نہ ہونے کے مواخذہ ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ ہر وہ شخص جو زمین اور آسمان میں ہے اور آفتاب و ماہتاب اور ستارے اور پہاڑ اور درخت اور چوپائے گل کے گل اچھی اشیاء پیدا کردہ ہیں پھر فرمایا (اور بہت لوگ ہیں اور بہت سے ایسے ہیں جن پر عذاب ثابت ہو چکا ہے) اور بہت سے لوگوں پر جو عذاب ثابت ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایسی شے کو اللہ کے لئے مجددہ کرتے ہوئے دیکھتے ہیں جو درجہ میں ان سے کم ہے اور ان کے واسطے بہتر یہ تھا کہ وہ پہلے مجددہ کرنے والے ہوتے اور یہ بات اس قبیلہ سے ہے جو امام ابو حنیفہ کی ان کے اس قول میں شہادت دیتی ہے کہ مجددہ ہو کا واجب ہے۔ پس اس کو کچھ لو۔

(اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ پھر کون سے دروازہ سے واقع ہوا بشر کہ اللہ کیسے مجدد نہ کرنا چاہا لکن کسی کو اپنے پروردگار پر کبھی تکبر کرنا درست نہ ہوا اور اگر تکبر کا وقوع ہو سکا ہے تو مخلوقات میں سے اپنی جنس پر (یعنی انسان پر)۔
(تو جواب یہ ہے) کہ نہ مجدد کرنا صفات عبودیت سے غائب ہو جانے کی وجہ سے ہے اس لئے تاریک مجدد کافر اور خدا تعالیٰ کے انبیاء و اولیاء کا قاتل ہوتا ہے کیونکہ یہ سب اس کو ایسی بات کی طرف ہلاتے ہیں جس سے اس کا سینہ تنگ ہوتا ہے۔ پس اس کو کچھ لو اور اس سے زیادہ کیا خیر کیا جاسکتا ہے۔

اور شیخ ابو یوسف اس حدیث سے سوال کئے گئے کہ:

اذا احب الله عبداً نادى مناداً من السماء ان الله تعالى يحب فلانا فاحبوا فليحبه اهل السماء ويوضع له القبول في الارض.

ترجمہ: جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو محبوب بناتا ہے تو ایک پکارنے والا آسمان سے پکارتا ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ نے فلاں آدمی کو دوست رکھتا ہے تم بھی اس کو دوست رکھو تو آسمان والے اس کو دوست بنا لیتے ہیں اور رکھ دی جاتی ہے اس کی مقبولیت زمین میں۔ (انجلی) آخر حدیث تک

پس جب اس بات کو پکارا جاتا ہے تو انبیاء اور اولیاء کو قتل کرنا تو بھلا اس پکار سے کچھ بچ کر فرمایا کہ تحقیق سنا ہے انہوں نے پکار کو اور لیکن وقت دشمنی کرنے ان کے انبیاء اور اولیاء سے بمقتضائے قبضتین (دو مہینوں) کے پس اسی وجہ سے بعض قوم نے انبیاء اور اولیاء کی اطاعت کی اور دوسرے بعض نے ان کی نافرمانی کی جیسہ کہ فرمایا ہے باری تعالیٰ نے

وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً من المعمرين

ترجمہ: اور ایسے ہی کئے ہم نے ہر نبی کیلئے دشمن کجکاروں میں سے

یعنی اسی طرح ہر نبی کے واسطے بھی کیونکہ انبیاء اور اولیاء پر اخلاق البیہ اوپر ہیں ان کے ساتھ پیروی کرنے میں۔ اور اسی لئے مقرر فرمایا ہے باری تعالیٰ نے ایک قوم کیلئے خدا تعالیٰ کو سجدہ نہ کرنا جو اس کے حکم کی اطاعت سے کنایہ ہوتا ہے تاکہ انبیاء اور اولیاء اس کی اس میں پیروی کریں جب ان کی قوم ان کے محکم کی نافرمانی کرے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے منجملہ ان **پانچواں مسئلہ:** کی دو روایتوں کے کہ سورہ جن کا سجدہ ضروری ہے اور منہم بالشان سجدوں میں سے ہے اور نہیں ہے سجدہ شکر حالانکہ امام شافعی کا قول اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے اور کبھی مشہور بھی ہے کہ وہ سجدہ شکر کا سجدہ ہے کہ نماز سے علیحدہ مستحب ہے۔ پس پہلا قول شدید ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو نہیں ذکر فرمایا مگر اشارۃً اس کی تلاوت یا امام سے سننے کے وقت ہم کو سجدہ کی ترغیب کیلئے بالخصوص جب ہم میں سے کوئی کسی معصیت میں مبتلا ہوا اور توبہ نہ کی ہو یا توبہ

کی ہو لیکن اس کے قبول ہونے کا ظن نہ ہو تو وہ شخص نماز کے اندر سجدہ کرنے کا اس سے باہر سجدہ کرنے کے لحاظ سے زیادہ مامور ہے کیونکہ نماز ایک ایسا دربار ہے کہ بندوں سے اس کے اندر معافی اور رضا مندی غالب ہوتی ہے اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ وہ شخص جو اس کو سجدہ شکر ٹھہراتا ہے اس کو ان اکابر کے ساتھ مخصوص کرتا ہے کہ جو کسی گناہ میں بھی واقع نہیں ہوئے یا واقع تو ہوئے لیکن ان کو قبول توبہ کا ظن غالب ہے اور سوا اس کے نہیں کہ شافعیہ نے جو اس سجدہ سے نماز کے باطل ہو جانے کا قول کیا ہے اس کی علت یہ ہے کہ وہ سجدہ بوجہ ایک امر کے ہے جس کا اس نماز سے کچھ بھی تعلق نہیں جس میں وہ ہے۔

اور ہم تک نہیں پہنچا کہ آنحضرت ﷺ نے وہ سجدہ نماز میں ادا کیا ہو پس اس قول کے قائلوں میں نہ داخل ہو جائیں گے۔

کل عمل لیس علیہ امرنا فہو رد

ترجمہ: ہر عمل کہ نہ ہو اس پر امر ہمارا تو وہ مقبول نہیں۔

جیسا کہ صحیح میں ثابت ہے لہذا معلوم ہوا کہ ہر مذہب کی ایک وجہ ہے۔ پس اسے سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ سورہ مفصل میں تین سجدہ ہیں (اس طرح) کہ **چھٹا مسئلہ:** ایک سورہ نجم میں اور ایک سورہ انشقاق میں اور ایک سورہ علق میں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ مفصل میں کوئی سجدہ نہیں اور باقی سجدوں میں دوسرے اماموں کے موافق ہیں اور وہ گیارہ سجدے ہیں سورہ حج کے اخیر سجدہ کے ماسوا۔ اور پہلے قول کی وجہ یہی کہ اسی طرح دوسرے قول کی وجہ بھی اور وہ حضرت انسؓ کا قول ہے کہ (نہیں سجدہ کیا ہی ﷺ نے سورہ مفصل میں سے) مفصل قرآن شریف کی اس منزل کو کہتے ہیں جو سورہ حجرات سے لے کر آخر قرآن تک ہے) کسی سورت میں جس وقت سے کہ کوچ فرمایا طرف مدینہ کی۔ پس ہر امام ٹھہر گیا اس حد پر جو اس کو پہنچی باوجود اس کے کہ جس نے مفصل کی سورتوں میں سجدہ کو ثابت کیا اس نے تشدید کی ہے اور جس نے اس کے اندر سجدہ کا انکار کیا ہے اس نے تخفیف کی ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ سوا اس کے نہیں کہ نبی ﷺ نے مفصل کی سورتوں میں بعد مدینہ کی طرف چلے جانے کے اس وجہ سے سجدہ نہیں کیا کہ جس وقت صحابہ رضوان اللہ علیہم مدینہ طیبہ کی طرف کوچ کر گئے تھے تو ان میں سے اکثر کے نفوس کمال ایمان میں مستقر ہو چکے تھے۔ برخلاف انہیں صحابہؓ کے جبکہ وہ مکہ معظمہ میں تھے کہ اس وقت ان میں سے بہت طائفے ایسے تھے جن کے اندر کچھ تکبر باقی تھا اس لئے آنحضرت ﷺ ان کے ہمراہ بہت سجدے کرتے تھے تاکہ زائل کر دیں اس کبر کو جو تالیف قلوب والوں کے نفوس میں تھا ان صحابہ میں سے جو ایمان میں قریب العبد تھے۔ (ابھی)

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک رکوع سجدہ تلاوت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ جب **ساتواں مسئلہ:** سجدہ کی آیت نماز میں تلاوت کرے۔ حالانکہ ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ رکوع سجدہ

تلاوت کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ پس پہلا قول مشدود ہے اور دوسرا مخفف۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اکثر لوگ ایسے ہیں جو رکوع میں سجدہ کی مشل خضوع نہیں کرتے پس اسی وجہ سے رکوع ان کے نزدیک قائم مقام سجدہ کے نہیں ہو سکتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بڑے درجہ کے لوگ رکوع کو بھی اسی تعظیم کی نظر سے دیکھتے ہیں جس طرح سجدہ کو۔ اس لئے رکوع سجدہ کے قائم مقام ہو جائے گا۔ پس رحم فرماوے اللہ تعالیٰ امام ابوحنیفہؒ پر کہ ان کے مطالب کس قدر باریک ہیں اور راضی رہے اللہ تعالیٰ دوسرے اماموں سے۔

یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک امام کیلئے نماز میں آیت سجدہ کو پڑھنا مکروہ نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ سجدہ کی آیت اس نماز میں تلاوت کرنا جن میں آہستہ آواز سے قرائت کی جاتی ہے مکروہ ہے نہ ان میں جن کے اندر آواز سے قرائت پڑھی جاتی ہے اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے یہاں تک کہ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر آیت سجدہ کو آہستہ آواز سے پڑھا تو سجدہ تلاوت نہ کرے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدود۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ نہ وارد ہونا ممانعت کا ہے نماز میں سجدہ کی آیت تلاوت کرنے سے اور یہ قول ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو باوجود قیام کے طویل نہ ہونے کے بھی سجدہ کی طرف نزول کرنے پر قدرت رکھتے ہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ معتدی اور امام بھی اپنی استعداد کی کمی کی وجہ سے سجدہ کی نزول کی قدرت نہیں رکھتے ہیں۔ لہذا قیام کا طویل ہونا مطلوب ہے۔ یہاں تک کہ ان کیلئے سجدہ کی اجازت حاصل ہو جائے اور یہ جب کہ جس وقت وہ اس جگہ کی برداشت پر قوت پائیں جو سجدہ میں ہوتی ہے۔ پس اسی وجہ سے امام کے لئے آیت سجدہ کا پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ (لازم آئے گا کہ) امام نے بار ڈالا اپنے فلس پر اور معتدیوں پر سجدہ کا اور اگر وہ آیت سجدہ نہ پڑھا تو نہ خطاب کیا جاتا سجدہ تلاوت (کی بجائے آوری) کا باوجود اس مشقت کے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جب امام تلاوت کا سجدہ کرے اور معتدی اس کی متابعت نہ کرے تو نماز اس کی باطل ہے۔ جیسا کہ (اس صورت میں باطل ہے) جب امام کے ہمراہ قنوت کو ترک کر دے۔ حالانکہ ان کے ماسوا کا قول یہ ہے کہ نماز باطل نہیں۔ کیونکہ یہ نماز میں سنت ہے۔ پس پہلا قول مشدود ہے اور دوسرا مخفف لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فعل امام سے مخالفت کرنا ہے اور مخالفت اقتداء کی قاطع ہے اور جب اقتداء جاتی رہی تو اللہ تعالیٰ کے دربار سے اتصال کی بات دور ہوئی اور جب اتصال جاتا رہا تو نماز باطل ہوئی۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ متابعت واجب نہیں مگر ان امور میں جو نماز کے رکن ہیں۔ پس ہر ایک کی ایک وجہ ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جبد و تلاوت کیلئے صرف سلام کی ضرورت ہے
دسواں مسئلہ: بغیر تشہد کے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے اور یہی امام مالکؒ کا ہے کہ جبد و تلاوت
 کرنے والا جھٹکے اور اٹھنے دو تہوں کے واسطے تکبیر کہے اور سلام نہ پھیرے۔ پس پہلا قول مشدد ہے سلام کی وجہ سے
 اور دوسرا مخفف ہے جبد سلام واجب نہ ہونے کے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جبد کرنے والا گویا کہ ایک ایسے دربار میں ہوتا ہے کہ مخلوق سے عادتاً اس
 میں غیو بہت ہے لہذا جبد سے فراغت پانا ایسا ہے جیسا کہ کسی قوم سے غائب ہو کر پھر ان کے سامنے آنا۔
 اور دوسرے قول کی وجہ عادتاً اس غیو بہت کا زمانہ قلیل ہوتا ہے پس گویا کہ جبد کرنے والا حاضرین سے
 چھپا ہوا نہیں۔

اور میں نے سیدی علی خواہش کو فرماتے سنا ہے کہ آدمی ہمارے نزدیک ولایت میں کامل نہیں ہوتا تا وقتیکہ
 حق تعالیٰ کے سامنے ایسا جبد نہ کرنے لگے کہ مخلوق کے مشاہدہ سے غائب ہو جائے بلکہ اس راز کا مشاہدہ کرنے
 لگے جو مخلوق کے ساتھ قائم ہے اور یہ یقیناً خدا تعالیٰ کے حکم سے ہے۔ اور جو کچھ اس سے زائد ہاتھ میں وہ کمزور
 ہیں جن کا درحقیقت وجود ہی نہیں اور گویا کہ وہ معدوم ہے اور سلام نہیں ہوتا مگر موجود پر اور موجود جو ہے وہ چھپا ہوا
 اور غائب نہیں۔ پس اس کو سمجھ لو اور یہاں بہت سے راز ہیں جو کتاب میں نہیں لکھے جاسکتے۔

پس رحم فرماوے اللہ تعالیٰ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ پر کیونکہ انہوں نے نہیں قول کیا نماز سے سلام
 پھیرنے کے وجوب کا اسی علت کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی کہ کوئی شے ایسی موجود نہیں جس پر اس سے غائب
 ہو جانے کے بعد سلام کرے۔ کیونکہ نماز تو اور اجتماعی دربار ہے جس میں غائب ہونا نہیں ہو سکتا۔

یہ ہے کہ اماموں کے نزدیک اگر کسی نے بغیر طہارت کے کوئی آیت جبد کی تلاوت
گیارہواں مسئلہ: کی تو اسی دم بھی جبد نہ کرے اور نہ بعد ظاہر ہو جانے کے حالانکہ بعض شوافع کا قول
 یہ ہے کہ اس کو چاہئے کہ طہارت کر کے جبد کرے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جبد کا مخاطب نہیں ہوتا مگر وہ شخص جو ظاہر ہو۔
 اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص پر اس کے قرآن کو بدوں طہارت تلاوت کرنے کی وجہ سے
 ملامت متوجہ ہوگی تو اصل کے لحاظ سے اس پر خطاب متوجہ ہوگا۔ (یعنی طہارت کے وقت جبد کرے) لہذا اس کے
 پورا کرنے کے ساتھ حکم کیا گیا۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی مجلس واحد میں آیت واحدہ کوئی مرتبہ دھرائے تو
بارہواں مسئلہ: اس کیلئے تمام سے ایک مرتبہ جبد کر لینا کافی ہے حالانکہ باقی اماموں کا قول یہ ہے کہ
 کافی نہیں بلکہ جتنی مرتبہ آیت جبد کو پڑھے اتنی ہی دفعہ جبد کرنا ضروری ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا
 مشدد اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب سجدہ شکر کے بیان میں

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعیؒ نے اس سجدہ کو نعمت کے سجدہ دیا کسی کلفت کے دفع ہونے کے وقت مستحب کہا ہے تاکہ سجدہ کرے واسطے شکر ادا کرنے خداوند نعمت کے۔ اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام طحاویؒ سجدہ شکر کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ امام محمد بن حسنؒ نے امام صاحبؒ سے اس کا مکروہ ہونا نقل کیا ہے جس طرح امام مالکؒ نے اس کو نماز سے باہر مکروہ کہا ہے اور شیخ عبد الوہاب مالکیؒ کا قول ہے کہ سجدہ شکر میں کچھ مضائقہ نہیں اور یہی صحیح ہے امام مالکؒ کے مذہب سے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

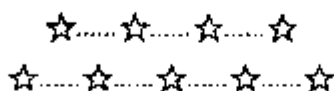
اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نعمتیں بندہ پر ہمیشہ رہتی ہیں جیسا کہ تکالیف ہمیشہ اس سے مندرج ہوتی رہتی ہیں۔ پس نہیں احاطہ کر سکتا بندہ اللہ تعالیٰ کی تعریف کا مگر چونکہ اس کی طرف بڑی بڑی نعمتیں اور بڑی بڑی تکالیف متجدد ہوتی رہی ہیں اس لئے اس وقت سجدہ کرنا زیادہ اچھا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ بندہ کا سجدہ شکر کرنے سے وہم میں ڈالنا ہے کہ شاید حق تعالیٰ کی نعمتیں یہی ہیں جو متحدہ ہوتی رہتی ہیں اور مندرجہ۔ اور اس سے قنوت شکر کی خبر ملتی ہے۔ پس اسی بنا پر مکروہ جانا ہے جس نے اسے مکروہ کہا ہے۔ تو گویا کہ اس سجدہ کا تارک کہتا ہے، نہیں احاطہ کر سکتا میں حق تعالیٰ کی ثناء کا اگر سجدہ شروع کرتا میں اپنے موجود ہوتے ہی اور ہمیشہ رہتا میں اسی سجدہ میں ابدال بدین تک باوجود فرض کرنے اس کے کہ وہ مخلوق ہے میرا۔ تو پس کیونکر شکر ادا ہو سکتا ہے حالانکہ میں اور میرے افعال تمام اسی حق تعالیٰ کے پیدا فرمائے ہوئے ہیں اس لئے ترک سجدہ نعمتوں اور ان کا سجدہ وغیرہ سے مقابلہ ناممکن ہونے کے اقرار کے اعتبار سے زیادہ ظاہر ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک نمازی کو مستحب ہے کہ جب وہ کسی رحمت کی آیت پر گزرے تو رحمت کا سوال کرے اور اگر عذاب کی آیت پر گزرے تو پناہ مانگے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ فرض نماز میں اس کے مکروہ ہونے کے قائل ہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ بندہ کا رحمت کی طرف احتیاج و التفات ظاہر کرنا اور ترک عقوبت و عذاب کی حاجتمندی ثابت کرنا ہے۔ بالخصوص محل قرب میں جو نماز ہے اور یہ قول ان کا بر کے ساتھ مخصوص ہے جو باوجود حق

تعالیٰ کی ان تجلیات کے برداشت پر قادر ہونے کے جو ان کے قلوب پر وارو ہیں گویائی کی قدرت رکھتے ہیں۔
 اور دوسرا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کو اللہ تعالیٰ کی ہیبت گونگا بنا دے۔
 کیونکہ اگر وہ سوال کرنے کا حکم کئے جائیں تو ہرگز گویائی پر قادر نہ ہوں۔ تو گویا خدا تعالیٰ کی ان پر رحمت ہے کہ اس
 امام نے ان کو فرائض میں سوال کرنے کی تکلیف نہ دی۔ کیونکہ ان میں سخت ہیبت اور عظمت الہی ہوتی ہے۔
 برخلاف نفلوں کے کیونکہ ان میں پر وہ غلیظ ہوتا ہے اور ہیبت خفیف ہوتی ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ
 جاننے والا ہے۔



باب نفل نماز کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ نفل جو مقررہ ہیں اور ہمیشہ فرضوں کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں سنت ہیں اور وہ دو رکعتیں قبل فجر ہیں اور دو رکعتیں قبل ظہر اور دو رکعتیں بعد ظہر اور دو رکعتیں بعد مغرب اور دو رکعتیں بعد عشاء ہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو فرائض قوت ہو جائیں ان کی قضا واجب ہے یہ وہ مسائل ہوئے جن میں اتفاق ہے۔

رہے وہ جن میں اختلاف ہے سوالان میں سے

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرضوں کے ساتھ مقررہ نمازوں میں سب سے زیادہ موکدہ وتر ہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان میں سب سے زیادہ موکدہ قبل فجر دو رکعتیں ہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر واجب ہیں پس پہلا اور دوسرا قول مختلف ہے بوجہ اس کے کہ وتر یا دو رکعتیں قبل فجر والی سنت موکدہ ہیں اور تیسرا قول مشدّد ہے بوجہ فقہر اسنے وتر کے واجب۔ اور پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا اس حدیث میں کہ (پانچ نمازیں فرض ہیں) ایک اعرابی کو جب اس نے یہ سوال کیا کہ

”کیا مجھ پر ان پانچ کے سوا اور بھی واجب ہیں۔“

یہ فرماتا ہے کہ نہیں مگر یہ کہ نفل گذارے تو۔ پس ظاہر اس فرمان کا پانچ نمازوں سے زائد کے وجوب کی نفی ہے مگر اس وقت کہ جب کسی عارضہ کی وجہ سے وجوب ہو جائے مثلاً نہ رکرنے کی وجہ سے۔ اور دوسرے قول کی وجہ نماز وتر میں شارع کی طرف سے بہت تاکید ہونا اور فجر کی رکعتوں میں تاکید کا اس سے کم ہونا ہے اور جس امر کی شارع نے بہت تاکید فرمائی ہو وہ وجوب سے زیادہ قریب ہے۔ پس ہوگا اس کا مرتبہ اس اوپر نفل کے اور کم فرض سے اور اس میں حق تعالیٰ کا اس قدر اوجہ ہے کہ مخفی نہیں کامل پر۔ پس رحم فرما دے اللہ تعالیٰ امام اعظم ابوحنیفہؒ پر کیونکہ انہوں نے فرض و واجب اور ان کے معانی میں غیرت کا لٹی ظار کھا۔ پس کیا ان شے کو جسے خدا تعالیٰ نے فرض

نہیں فرمایا ہے بلکہ مرتب اس سے جسے رسول خدا ﷺ نے فرض فرمایا اگرچہ آپ اپنی نفس کی خواہش سے کچھ نہیں فرما سکتے۔ اس میں ادب ہے اللہ تعالیٰ اور رسول خدا ﷺ کی مقدس ذات کے ساتھ۔ امام ابو حنیفہ کی اس جیسی بات کی وجہ سے مدح واجب ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ کے پروردگار کی تشریع کا مرتبہ بلند مگر خود حضور کی تشریع کے مرتبہ پر واجب ہے اگر (یہ مسلم ہے کہ) آپ کی تشریع بھی بدوں خدا تعالیٰ کی اجازت کے نہیں ہو سکتی اور نہیں لحاظ کیا اس کا اس شخص نے جس نے فرض اور واجب کو مترادف کہا ہے اور کہہ دیا کہ صرف لفظی اختلاف ہے۔

اور حق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت ہے اور اختلاف معنوی بھی ہے جس طرح غلطی ہے مگر یہ کہ وہ حکم جس کو شارع نے واجب کیا ہے اللہ تعالیٰ کے نزدیک مرتب میں اسی کے برابر ہو جس کو خدا تعالیٰ نے فرض فرمایا ہے۔ کیونکہ ہم اللہ تعالیٰ کی وہی باتیں جان سکتے ہیں جو شارع نے اس سے لا کر ہم کو دیں ہیں اور ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ مکلف واجب کو اس طرح بجالا دے کہ اس کی وقعت دل کے اندر مثل فرض کی رکھتا ہو اور اس کی نظیر جو ہم نے اس جگہ بیان کی یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے واسطے دعا کرنے کیلئے لفظ صلوات مخصوص کیا گیا ہے نہ رحمت کا اور رضا کا۔ یعنی یہ بولا جاتا ہے کہ صلی اللہ علیہ اور یہ نہیں کہ رحمۃ اللہ علیہ یا رضی اللہ عنہ اگرچہ رحمت کے اعتبار سے وہ صلوات جو خدا کی طرف سے ہوتی ہے رحمت ہے (اس سے غرض انبیاء کی شان کو الیاء کی شان سے بڑھانا ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ شارع چند اشیاء کو ایک ہی طریقہ پر منسوب کرتا ہے لیکن مجتہد اپنے اجتہاد سے ان میں سے بعض اشیاء کو واجب کر دیتا ہے جیسے ختنہ کرنا۔ کیونکہ شارع نے اس کو ناخن کترنے اور بغل کے بال اکھڑنے اور اس کے سوا ان امور کے ساتھ ذکر کیا ہے جو فطری فضائل میں سے ہیں مثلاً استنجہ کرنا کیونکہ وہ جبلی عادات میں سے ہے اور مالکیہ اس کے وجوب کے قائل ہوئے ہیں اس لئے کہ بعض سنتیں ان کے نزدیک وہ ہیں جو واجب ہیں اور بعض وہ جو واجب نہیں ہیں۔

اور بعض علماء کو چونکہ امام مالکؒ کی اصطلاح مذکور سے ذہول ہو گیا اس لئے ان کو امام موصوف کے اس قول سے کہ وہ سنت ہے یہ گمان ہوا کہ وہ اس کے وجوب کے قائل نہیں بناؤ علیہ اپنے درس میں اس کی تقریر کرنے لگے اور کہنے لگے کہ امام مالکؒ کے نزدیک استنجہ کرنا سنت ہے۔ پس اگر کسی نے بغیر استنجہ کے نماز پڑھ لی تو ان کے نزدیک اس کی نماز صحیح ہو گئی۔ حالانکہ امام مالکؒ اس کے قائل نہیں بلکہ وہ استنجہ کو واجب کہتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ وہ نجاست ہے جس کا از الہ نماز سے قیاس واجب ہے۔ پس اس کو غور سے سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عصر سے قبل چار رکعتیں اور ظہر سے قبل اور بعد چار چار **دوسرا مسئلہ:** رکعتیں مستحب ہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اس کا قول کرنے کے بعد بندہ کو اختیار دیتے ہیں کہ اگر چاہے تو چار پڑھے اور جو چاہے تو دو پڑھے ہاں امام موصوف نے عشاء کی ان سنتوں میں جو فرضوں سے پہلے ہیں تشدید کی ہے کیونکہ ان کا عدد چار قرار دیا ہے جیسا کہ فرضوں کے بعد بھی چار ہی عدد سنتوں کا ٹھہرایا ہے۔ پس پہلا قول ظہر اور عصر کی سنتوں میں مشدد ہے اور دوسرا مختلف اور عشاء کی سنتوں میں اس کا ٹکس ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ ظہر اور عصر اور عشاء میں فرض تہرہ اور عصر میں داخل ہونے سے پہلے نفل کے زمانہ مشغولیت کا طویل ہونا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نمازی کو ظہر کے وقت اللہ تعالیٰ کے جلال کا انکشاف ہوتا ہے اور عصر کے وقت قلوب اپنے پروردگار سے نزدیک ہوتے ہیں کیونکہ لفظ عصر ماخوذ ہے اس لفظ عصر سے جس کے معنی ملانے کے ہیں جیسے بولتے ہیں عصر الثواب کپڑے کا پنچوڑنا اور اس وجہ سے عشاء کے وقت اکثر لوگوں پر تکلیف پر وہ ہوتا ہے پس قریب قریب ان میں سے کوئی نماز پائے مذکورہ میں اپنے پروردگار سے مناجات کی لذت نہیں پاسکتا۔ اور ہیں وہ چار رکعتیں جو عشاء کے بعد ہیں تو وہ جبر نقصان کی طرح ہیں کیونکہ ان میں کثافت پر وہ کی وجہ سے کمال حضور نہیں ہوا۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک دن اور رات کے وقت نماز نفل میں سنت یہ ہے کہ ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرے۔ پس اگر ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا تو تینوں اماموں کے نزدیک جائز ہے۔ خلاف ہے امام ابوحنیفہ کا کیونکہ انہوں نے ہر رکعت میں سلام پھیرنے سے منع کیا ہے اور کہا ہے کہ رات کے وقت چاہے دو رکعتیں پڑھے یا چار یا چھ یا آٹھ ایک ہی سلام سے (اس کو اختیار ہے) اور دن کے وقت ہر چار رکعتوں پر سلام پھیرے۔ پس پہلا قول مشدود ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اکثر لوگوں کے حال کی رعایت رکھنا ہے۔ پس وہ باوجود بقی ذریٰعہ ہونے کے حق تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے پر قادر ہوتے ہیں۔ لہذا نمازی کا ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرنا اکابر اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے درمیان درمیان ہوگا اور جس نے کہا ہے کہ ہر رکعت پر سلام پھیرے اس کی وجہ ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے حال کی رعایت رکھنا ہے جو رات یا دن کی نماز میں ایک رکعت کی مقدار سے زائد خدائے تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی قدرت نہیں رکھتے۔

اور امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ ان بڑے لوگوں کے حال کی رعایت کرنا ہے جو باوجود بقی ذریٰعہ ہونے کے حق تعالیٰ کے سامنے مقدار دو رکعتوں سے زیادہ مقدار کھڑے ہو سکتے ہیں اور جس شخص نے دن میں دو رکعتوں سے زیادہ پڑھنے کو منع کیا ہے اس کی وجہ دن کے وقت اکابر پر خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کا ثقل اور ان کا اس کو محسوس کر لینا ہے برعکس اس کے جس پر چھوٹے درجہ کے لوگ ہیں کہ ثقل کی زیادتی اور کمی محسوس ہی نہیں کر سکتے۔

پس رحم فرماوے حق تعالیٰ امام اعظم ابوحنیفہ پر کہ انہوں نے اکابر اور اصاغر کے مقامات کی کس قدر رعایت رکھی ہے اور رحم فرماوے اللہ تعالیٰ باقی اماموں پر کہ انہوں نے امت پر کس قدر شفقت فرمائی ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک کم سے کم عدد وتر کا ایک رکعت ہے اور زیادہ سے زیادہ چوتھا مسئلہ: زیادہ گیارہ رکعتیں اور کمال کا اولیٰ تین رکعتیں ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ وتر تین رکعتیں ہیں ایک سلام کے ساتھ کہ نہ اس سے کمی ہو سکتی ہے نہ زیادتی۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ وتر ایک رکعت ہوتی ہے جس سے پہلے شفع ہو جو جدا ہو اور اس سے قبل جو شفع ہو اس کی کوئی حد نہیں اور لیکن کم سے کم

اس کی تعداد دو رکعتیں ہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا تخفیف کے قریب ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ شارع کے حکم کی پیروی کرنا ہے اور اس میں کہ بندہ کو وتر نماز کے اندر زیادتی کی کا اختیار ہے حکم یہ ہے کہ شارع نے اپنی امت کے مختلف طبقات کے احوال کی رعایت کی ہے بلحاظ اس کے کہ نماز وتر کی اخیر رکعت میں دیر سے حضور نصیب ہوتا ہے اور بعض کو جلدی ایسی اخیر رکعت جو فرد (۱) کی فرد ہے جیسا کہ فرمایا باری تعالیٰ نے

وکلہم آیتہ یوم القیامۃ فردا

ترجمہ: اور ہر ایک ان میں کا آنے والا ہے اس کے پاس قیامت کے دن تنہا پس جو شخص کہ استعداد اس کی قوی ہے اور اس کو پہلی ہی رکعت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ حضور حاصل ہو جاتا ہے یا تیسری رکعت میں تو وہ اسی پر اکتفا کرے اور جس کو حضور حاصل نہیں ہوتا تو اس کے لئے زیادتی جائز ہے۔ یہاں تک کہ حضور حاصل ہو جائے اور یہ گیارہ رکعتوں سے یا تیرہ سے یا اس سے بھی زائد سے جیسا کہ امام مالک کا قول ہے۔

اور امام ابو حنیفہ کے قول کی وجہ کہ تین رکعتوں پر زیادتی نہ کی جائے یہ ہے کہ وہ وتر رات کے وتر ہیں جس طرح فرض مغرب دن کے وتر ہیں اور ثابت شدہ قوانین سے ہے یہ کہ مشہد بہ مشہد سے اٹلی ہوتا ہے۔ پس حتی الامکان نہ اس پر زیادتی مناسب ہے نہ اس سے کمی۔

اور میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا ہے کہ نفل نام نہیں رکھا جاتا مگر اس شے کا جس کی نظیر منجملہ فرائض کے ہو اور جس کی کوئی نظیر نہ ہو اس کو نفل نہیں کہا جائے البتہ اس کے بارہ میں صرف اس قدر کہہ دیں گے کہ یہ عمل اچھا اور بھلا ہے۔

اور شیخ موصوف سے بارہا سنا ہے کہ نفل نہیں ہوتا مگر اس شخص کیلئے جس کے فرائض مکمل ہو چکے ہوں اور یہ انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ وہی معصوم ہیں اور بعض اولیاء اللہ بھی انبیاء کے مشابہ ہو جاتے ہیں تو ان کیلئے براے نام کوئی شے نفل ہو جاتی ہے۔

اور میں نے شیخ موصوف کو یہ بھی فرماتے سنا ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے اس قول کی کہ نمازی وتر کی رکعت میں سورت اخلاص اور معوذتین پڑھے یہ وجہ ہے کہ جس نے وتر نماز پڑھی اس نے ایک بیان کیا خدا تعالیٰ کو اور شرک اس سے مٹ گیا اور نیک بنی کے راستہ میں داخل ہوا اور یہ ابلیس کو بہت مبغوض ہے۔ فلہذا ان دونوں اماموں نے معوذتین پڑھنے کا حکم کیا شیطان کے مکر اور اس کے وسوسہ کے دور کرنے کیلئے۔ پس یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

(۱) یعنی طاق میں سے طاق ہے۔ ۱۴ مترجم

اور امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی کہ وتر کی اخیر رکعت میں صرف سورہ اخلاص پڑھنا واجب ہے یہ ہے کہ اس عالی دربار میں شیطان کے دوسرے کچھ خوف نہیں اور یہ قول بڑے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ (انتہی)

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جس شخص نے وتر پڑھ کر تہجد کی نماز پڑھی وہ وتر کو نہ لوٹا دے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ اس وتر کو ایک رکعت اور طارک شفع بنا دے پھر اس کو لوٹا دے۔ پس پہلا قول اعادہ وتر کا (حکم) نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ رسول خدا ﷺ کے اس قول کی پیروی کرنا ہے کہ

لا وتران فی لیلۃ

ترجمہ: ایک شب میں دو مرتبہ وتر نہیں

اور یہ قول اور ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کی توحید پر اہلیس کا کچھ یس نہیں چلتا۔ اور دوسرے قول کی وجہ بعض صحابہ کا اتباع ہے اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو کثرت توحید سے طلال میں نہیں پڑتے اور نہ شیطان کا ان پر کچھ یس ہے۔ اور حدیث سابق کے معنی یہ ہیں کہ جس نے قبل سوئے کے وتر پڑھ لئے تو اس نے اپنے حق کو پورا کر دیا۔ پس جب سوچنے کے بعد نماز پڑھنے کا ارادہ کر لے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو شفع پر ختم کرے تاکہ شارع کے اس قول پر عمل ہو جائے کہ

لا وتران فی الیلۃ

تو مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے اپنی آخر نماز کو رات کے وقت شفع سے ختم کیا تو وہ اس بارہ میں میرے امر اور سنت کے تحت میں ہے اور جو اس کو سمجھ گیا اس کو پر نقض کی حاجت نہ رہی۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام مالکؒ کی مشہور روایت اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ رمضان کے نصف ثانی میں وتر کی آخر رکعت میں قنوت مستحب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تمام سال وتر کے اندر قنوت مستحب ہے۔ اور یہی قول شوافع میں سے ایک جماعت کا ہے جیسے ابن عبدان اور ابو منصور بن مہران اور ابو الولید مینساوری۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے صرف رمضان شریف کے نصف ثانی میں ایسا کیا ہے نہ دوسرے زمانہ میں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں آنحضرت ﷺ کا اس کو پڑھنا اور ہر فعل (آپ کا) بھیجی کو مقتضی ہے۔ پس امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ نے احتیاط کو لے لیا۔ اور اس کی حکمت یہ ہے کہ توحید کے بعد دعا کرنا وتر کو رد نہیں کرتا۔ جیسے خدا تعالیٰ کیلئے اس کی فردیت اور احدیت اور واحدیت کی گواہی دینا اور اس دربار میں مومنین (مرد) اور مومن (عورتوں) کیلئے دعا کرنا اور وہاں صرف اپنے نفس کو دعا کے ساتھ مخصوص نہ کرنا جو امر دینی کی بات

ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ:

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ماہ رمضان میں تراویح کی نماز میں رکعت ہیں اور ان کو جماعت سے پڑھنا افضل ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کی چند روایات میں سے ایک روایت یہ ہے کہ چھتیس رکعت ہیں اور اگر ان کو مکان میں پڑھے تو مجھ کو پسند ہے۔ اور یہی قول امام ابو یوسفؒ کا ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ جو شخص تراویح کو اپنے مکان میں ایسے پڑھ سکتا ہو جیسے امام کے ساتھ تو اچھا یہی ہے کہ اپنے گھر میں پڑھے۔ پس پہلے قول میں اس اعتبار سے کہ تراویح کو جماعت سے پڑھنے کا حکم ہے تشدید ہے اور عدو کے اعتبار سے تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تراویح کی جماعت کرنا نمازیوں پر رحمت کا سبب ہے کیونکہ ان میں سے کوئی اللہ تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہو کر تیس رکعت نہیں پڑھ سکتا۔ اس لئے ان کے واسطے بہتر یہ ہے کہ تراویح کو جماعت سے پڑھیں اس خوف سے کہ کہیں ان کے نفس اللہ تعالیٰ کی ہیبت سے ہلاک نہ ہو جائیں اور اس کی درگاہ سے باہر نہ ہو جائیں بوجہ نہ ہونے اس شخص کے کہ جس کی خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے میں پیروی کریں برخلاف اس صورت کے کہ جب وہ جماعت سے پڑھیں اور یہ قول ضعیف لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ ان بڑے لوگوں کے حال کی رعایت کرنا ہے جو خدا تعالیٰ کے سامنے تنہا بھی کھڑے ہو سکتے ہیں اور ان کو مسجد میں لوگوں کے سامنے ریا کے ساتھ کھڑے ہونے کے وقت اپنی جانوں کا بھی خوف ہوتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل عنقریب آجائے گی انشاء اللہ تعالیٰ جہاں فرائض کی جماعت کرنے کا بیان ہوگا۔

یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک فوت شدہ نمازوں کی قضا ان اوقات میں جائز ہے جن میں نماز پڑھنے سے ممانعت کی گئی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول بخفیف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ایسی نماز ہے کہ اس کیلئے ایک سبب ہے۔ لہذا یہ ایسا ہو گیا جیسا بادشاہ کا اپنے دربار میں حاضری کی اجازت دے دینا بعد اس کے کہ اس نے لوگوں کو اس میں داخل ہونے سے منع کر دیا ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ان اوقات میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے منع کرنا عام اور کسی نماز کو مستثنیٰ نہیں کیا۔ پس شامل ہے (ممانعت کا قول) قضا نمازوں کو جس طرح ادا کو شامل ہے۔

اور توضیح اس کی یہ ہے کہ یہ اوقات حق تعالیٰ کے غضب کے اوقات ہیں اور بادشاہوں کے غضبناک ہونے کے وقت ان کے سامنے کھڑا ہونا مناسب نہیں اور یہ اس لئے کہ زوال کا وقت ایسا ہے کہ اس وقت کسی انسان کا سایہ ظاہر نہیں ہوتا برخلاف زوال کے بعد کے کیونکہ اس دم اگر کوئی انسان سجدہ نہ بھی کرتا ہو تو اس کا سایہ (سجدہ کرنے میں) انسان کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اور رہا یہ کہ علماء نے جمعہ کے روز استواء اور نہیک دو پہر کے وقت کو مستثنیٰ کیا ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ

حدیث مرفوعہ میں وارد ہے کہ

ان جہنم تسجرو کل یوم وقت الاستواء الا یوم الجمعة

ترجمہ: جہنم دوزخ اندھن سے بھرا جاتا ہے ہر دن ٹھیک دوپہر کے وقت مگر جمعہ کے دن (کہ اس روز ایسا نہیں ہوتا)

اور اس کو اندھن سے بھرنا غضب الہی کی طرف اشارہ ہے اور اس کی وجہ کہ اوقات مکروہ میں حرم مکہ کے اندر نماز پڑھنا نبی سے مستحبی فرمایا ہے کہ بندہ اس جگہ ملک حقیقی (خدا) کے خاص دربار میں ہوتا ہے ایسا کہ گویا (اس کے) گھر والوں یا منجملہ اس کے خادموں کے ہے جو خدمت کرنے کی غرض سے کسی وقت بھی اس کے پاس جانے سے منع نہیں کئے جاسکتے۔

اور اس کی وجہ کہ عصر کی نماز کے بعد غروب آفتاب تک اور صبح کی نماز کے بعد طلوع آفتاب تک نماز سے منع فرمایا یہاں تک کہ بعد از ایک نیزہ کی چڑھ جاوے یہ ہے کہ آفتاب پرست اس وقت آفتاب کو سجدہ کرنے کیلئے تیار رہتے ہیں پس منع فرمایا ہم کو شرع نے اس وقت خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کے اندر ان کی موافقت کرنے سے تاکہ ان کی شرکت سے دور رہیں ان کی صورت عبادت میں اگرچہ ارادہ اور قصد مختلف ہو آفتاب پرست اور خدا پرست کا۔ پس جس نے عصر یا صبح کی نماز اول وقت پڑھی تو اس کے حق میں نبی، نبی تحریم ہے۔ یعنی ایسی تحریم جس طرح وسائل اور ذرائع کی تحریم ہوتی ہے نہ تحریم مقاصد (کیونکہ مقصد تو خدا کی عبادت کرنا ہے) جیسا کہ حیض والی عورت سے ناف اور گھٹنے کے درمیان کسی عضو سے نفع حاصل کرنے کے بیان میں تحریم میں گذر چکا ہے کہ اگرچہ اصلی حرام صرف عورت کی شرمگاہ سے نفع اٹھانا ہے۔

اور ہم کو پہنچا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت حذیفہؓ کو عصر کے بعد نفل نماز پڑھتے دیکھا تو آپ ان پر درہ لے کر چڑھ آئے۔ پس حضرت حذیفہؓ نے کہا کہ سوا اس کے نہیں کہ ہم کفار کی موافقت کی وجہ سے منع کئے گئے تھے اور وہ اب سجدہ (آفتاب) کو نہیں کرتے۔ تب حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا کہ کیا یہ (وجہ) تمام لوگ جانتے ہیں۔ (آجی)

یہ سبب ہے نمازی کے لئے جب وہ عصر اور صبح کی نماز پڑھ چکے تو علماء نے اور نماز کا دروازہ بند کر دیا تاکہ یہ امر ترقی کرتے کرتے آفتاب کو سجدہ کرنے میں موافقت کفار تک نہ پہنچ جائے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجع قول اور امام احمدیؒ دور وایتوں میں سے ایک **نواں مسئلہ:** روایت یہ ہے کہ اس شخص کیلئے جس کی مقررہ سنتوں میں سے کوئی سنت (نماز) فوت ہو جائے، مسنون ہے کہ اس کی قضا کرے اگرچہ اوقات مکروہ ہی میں کر لے مثل فراغ کی۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی فرض کے ساتھ قضا کر سکتا ہے۔ جبکہ فرض بھی فوت ہو گیا ہو۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ قضا نہ کی جائے اور یہی امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے۔ پس پہلا مشدد ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور

تیسرا مختلف ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کو فرضوں پر قیاس کیا گیا جب وہ فوت ہو جائیں۔ علت جامع یہ ہے کہ ان سنتوں کے واسطے (مثل فرض کی) اوقات مقرر ہیں اور وہ سنتیں اس نقصان کو پورا کر دیتی ہیں جو فرض میں ہو جاتا ہے۔ پس جس نے ان کی پور سے طور پر قضا کی تو اس نے اپنے پروردگار کے ساتھ اچھا ادب برتا اس وجہ سے کہ اس کی طرف ناقص شے کا یہ نہیں کیا جیسے اس کی نظیر قربانی اور کفارہ وغیرہ میں ہے اگرچہ سب کچھ اسی کی طرف آتا جاتا ہے۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے جو مقررہ سنت مع اپنے فرض کے فوت ہو چکی ہے وہ ادا کے مشابہ ہے۔ پس فرض نہ اٹھے مگر اس طرح کہ اس کے نقصان کو پورا کرنے والا (یعنی سنت) اس کے ہمراہ ہو۔

اور حضرت علی بن ابی طالبؓ فرماتے ہیں کہ مغرب کے بعد دو رکعتوں کو جلد پڑھ لو کیونکہ وہ فرضوں کے ساتھ (آسمان کی طرف) اٹھائی جاتی ہیں۔ پس اسی پر ان کے سوا دوسری سنتوں کو بھی قیاس کریں گے۔

اور علماء نے ذکر کیا ہے کہ بادشاہان دنیا کے آداب میں سے ہے کہ ان کے خدمتکار کے اعضا میں کوئی نقصان نہ ہو جیسے برص یا جذام تاکہ نہ پڑے نظر ان کی ناقص پر اور جو بات بادشاہان دنیا کے ساتھ ادب کا باعث ہو اور اس کا شاہ شاہان (خدا) کے ساتھ ادب ہو تا زیادہ بہتر ہے اگرچہ حق تعالیٰ ہی اس قسم کی بلاؤں کا پیدا کنندہ ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اور امام مالکؒ کے اور امام شافعیؒ کے قدیم قول کی کہ مقررہ سنتوں کی قضا نہیں ہوتی، وجہ یہ ہے کہ ہر وقت کیلئے خدمت کا حصہ ہے اور جب کوئی وقت خدمت سے خالی فوت ہو گیا تو وہ وقت خالی ہی چلا گیا۔ پس کس وجہ سے ارادہ کرتا ہے بندہ اس کا کہ آنے والے وقت کو اس عبادت سے خالی کر دے اور گزرے ہوئے وقت کو اس سے پر کر دے۔ کیونکہ ہر صورت ایک نہ ایک وقت کا عبادت سے خالی رہ جانا ضرور لازم آتا ہے۔ حالانکہ جو کچھ وہ کرتا ہے وہ سب صحیفہ میں (لکھا ہوا) ہے۔ پس جو شخص اپنی عبادت مستقبلہ کو وقت ماضی کیلئے ٹھہرائے تو گویا اس نے صحیفہ کی نیچے کی جانب کے لکھے ہوئے کو شروع صحیفہ کی طرف نقل کر دیا اور یہ خاص بڑے لوگوں کے اعتبار سے ہے اور دوسرا قول بالخصوص چھوٹے درجہ کے لوگوں کے اعتبار سے ہے۔

پس رحم فرماوے اللہ تعالیٰ آئمہ مجتہدین پر کہ انہوں نے حق تعالیٰ اور اس کے بندے اور بعض کا بعض کے ساتھ کس قدر ادب ملحوظ کیا ہے کیونکہ ہر وہ بات جس کو ایک مجتہد نے ذکر نہیں کیا اس کو دوسرے نے ذکر کیا ہے بندوں کے فوقانی اور تحتانی خواص اور مجتہدین کے درجات کی رعایت کی وجہ سے۔

یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس شخص کے لئے جو مسجد میں داخل ہوا اور **سوال مسئلہ:** جماعت کھڑی ہو چکی ہے یہ جائز نہیں کہ تہیۃ المسجد پڑھے یا کوئی اور نماز۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب صبح کی نماز میں دوسری رکعت نہ ملنے کا اندیشہ نہ ہو تو مسجد سے باہر فجر

کی دونوں سنتوں کے پڑھنے میں مشغول ہو جائے (یہ اس وقت) کہ جب جماعت کے کھڑے ہوتے وقت وہ شخص مسجد سے باہر ہو۔ پس پہلا قول مشدود ہے تحیۃ المسجد کے بارہ میں اور دوسرے قول میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ فرضوں میں بندہ پر ہیبت اور تعظیم کا غلبہ ہوتا ہے اور بندہ کو معلوم ہے کہ اگر وہ فرائض میں ادب کے اندر کچھ غفلت ڈالے تو اللہ تعالیٰ اس سے بہ نسبت اس صورت کے زیادہ پکڑ کرے گا کہ جب وہ نوافل میں ادب کے اندر غفلت انداز ہو۔ پس قصد اس بندہ کا نماز تحیۃ المسجد سے آمادہ ہو جاتا ہے اس ہیبت اور تعظیم کی برداشت پر جو فرائض میں اس کے رو برد آنے والی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کی سخت رعایت رکھنا ہے کہ جماعت کے ساتھ اس نماز کی کم سے کم ایک رکعت مل جائے اس امید کی وجہ سے کہ شاید اللہ تعالیٰ اس کو ان لوگوں میں سے جنہوں نے جماعت سے نماز پڑھی ہے کسی خاص بندہ کے طفیل میں بخش دے اور اس خاص بندہ کی تمام مقتدیوں کے حق میں شفاعت قبول فرماوے یا اس کے ساتھ تمام لوگوں کو بخش دے۔

اور کبھی کسی بندہ کے دل میں حق تعالیٰ کی ہیبت مستحکم ہو جاتی ہے تو وہ فرض نماز میں خدا تعالیٰ کے سامنے تہبا کھڑا ہونے پر قادر نہیں رہتا۔ پس ایسے شخص کو جماعت کے ساتھ کھڑا ہونا اس سے زیادہ بہتر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں حاضری کے ادب کے ساتھ مشغول رہے (یعنی سنتیں پڑھے) اور اس فرض نماز میں حق تعالیٰ کے ساتھ حضوری کو بعد مل جانے اس کے شدت ہیبت سے فوت کر دے۔ جیسا کہ اس کو وہ شخص خوب جانتا ہے جس نے اصلی اور واقعی طریقہ پر نماز پڑھی ہو۔ اس کو غور سے دیکھو اور سمجھو کیونکہ یہ بہت نفیس مضمون ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر وہ وقت جس کے اندر نماز پڑھنے سے شارع گیارہواں مسئلہ: نے منع فرمایا ہے نہیں صحیح ہے قضا کرنا کسی نماز کا ان میں اور نہ نفل پڑھنا مگر سجدہ تلاوت (کہ وہ صحیح ہے) حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہر وہ نماز جس کا کوئی سبب پہلے گزر چکا ہو ان اوقات میں ادا کرنا جائز ہے جیسے نماز تحیۃ (تحیۃ المسجد اور تحیۃ الوضوء) اور طواف کی دو رکعت اور وہ نماز جس کی نذر مانی ہو اور سجدہ تلاوت اور دو رکعتیں وضو کے بعد والی۔ پس پہلا قول مشدود اس وقت نماز کے صحیح نہ ہونے میں اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور ان دونوں قولوں کی توجیہ اسی باب میں گذر چکی ہے اور اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز عصر اور صبح پڑھ لینے کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے یا طلوع ہو جائے اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جس نے صبح کی نماز طلوع آفتاب کے وقت پڑھی وہ صحیح نہ ہوئی اور جو نماز صبح میں شروع ہوئی پھر درمیان نماز میں آفتاب نے طلوع کیا تو نماز باطل ہوئی۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک فجر کی دونوں سنتوں کے بعد بارہواں مسئلہ: نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ پس پہلا قول کراہت میں مشدود ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ کی پیروی اسی میں ہے کیونکہ ہم کو نہیں پہنچا کہ رسول خدا ﷺ بعد دونوں سنتوں نماز فجر کے نفل پڑھا کرتے ہوں۔ ہاں سوا اس کے نہیں کہ آپ اپنے اصحاب سے باتیں کیا کرتے تھے اور اگر کوئی باتیں کرنے کو نہیں ملتا تھا تو کروٹ سے لیٹ جاتے تھے اور اپنے سر کو بائیں کھڑی کر کے اس پر اٹھائے رکھتے تھے۔ یہاں تک کہ نماز کیسے تکبیر پڑھی جاتی۔ پھر بیٹھ کر یہ قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو شب خیز ہیں اور اللہ تعالیٰ کی تجلی کے وقت کو پالیتے ہیں۔ یہاں تک کہ بوجہ خوف ان کے جوڑوٹنے کے قریب ہو جاتے ہیں۔ لہذا فجر کی دونوں رکعتوں کے بعد (ان کیلئے) نماز کا ترک کرنا مثل دوار کی ہے اس تعجب اور مشقت کے ازالہ کی جو ان کو پہنچ چکی ہے۔ پس یہ قول بڑے لوگوں کے حال پر محمول کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہ کا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں پر محمول ہے جو باوجود جاننے کے تجلی الہی میں حاضر ہونے کی قوت نہیں رکھتے اور (نہیں تو) اس وقت سوئے پڑے رہتے ہیں۔ اور اسی قول کو اکابر کے حال پر بھی محمول کرنا صحیح ہو سکتا ہے جو تجلی الہی میں حاضر ہوتے ہیں اور ان کو خدا تعالیٰ نے اس کے تحمل پر قادر بنایا تو ان کیلئے بھی نفل پڑھنا جائز ہے کیونکہ وہ اس پر قادر ہیں جیسے چھوٹے درجہ کے لوگ۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ (اوقات مکروہ میں نماز پڑھنے کی) نفی **تیسرے سوال مسئلہ:** سے مکہ شریف میں نفل پڑھنا مستثنیٰ ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے اور یہی امام احمد کا ہے کہ وہ مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکہ شریف میں پڑھنے والا مثل بادشاہ کے خدمتگار کی ہے جو گھر میں رہتا ہے اور اس کو اجازت ہے کہ جس وقت چاہے رات میں دن میں اس کی خدمت میں حاضر ہو برخلاف ان لوگوں کے جو اطراف و اکناف سے بادشاہ کے پاس آتے ہیں کہ وہ اس کے پاس نہیں جاسکتے تا وقتیکہ بادشاہ کے خدام کے ذریعہ سے ان کو داخل ہونے کی صریح اجازت نہ مل جائے اگرچہ وہ کتنے ہی بڑے امیر کبیر کیوں نہ ہوں۔ پس اس کو سمجھ لو۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدمتگار کو اگرچہ بادشاہ کے پاس ہر وقت حاضر ہونے کی اجازت ہوتی ہے لیکن پھر بھی ان کو اس قدر ادب ضروری ہے کہ بغیر نفی اجازت کے نہ حاضر ہوں کیونکہ حق تعالیٰ پر کسی قسم کی قید اور نعوذ باللہ پابندی نہیں۔ لہذا اس کیلئے جائز ہے کہ اپنی دی ہوئی اجازت سے رجوع کر جائے اس کی دلیل یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں نسخ وارد ہوتا ہے (مترجم کہتا ہے کہ آج کل اس مسئلہ میں اہل اسلام کا باہم نزاع ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کو اپنے فرمان کے خلاف پر قدرت ہے یا نہیں اس کتاب کے مضمون مذکور سے متعینین کی تائید ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے والا ہے۔

باب نماز جماعت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا مشروع ہے اور اس پر کہ اس کو لوگوں میں ظاہر کرنا واجب ہے۔ پھر اگر وہ لوگ اس جماعت سے باز رہیں تو ان سے قتال کیا جائے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مقتدی کو جماعت کی نیت کرنا واجب ہے اور اس پر بھی کہ کم سے کم تعداد جماعت والوں کی (دو ہیں) ایک امام اور ایک مقتدی جو اس کی داعی جانب کھڑا ہو۔ پس اگر دائیں جانب کھڑا نہ ہو تو امام احمد کے نزدیک نماز اس کی باطل ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب امام سلام پھیرے اور مقتدیوں میں مسبوق لوگ بھی ہوں (مسبق اسے کہتے ہیں جو امام کے ساتھ ایک رکعت یا زیادہ ہو جانے کے بعد شریک ہو) تو جمعہ کی نماز میں اگر (اپنے لوگوں میں سے اشارہ کر کے) ایسے شخص کو آگے کر دیا جو ان کی نماز کو تمام کر دے تو جائز نہ ہوگا برخلاف غیر جمعہ کے کہ (اس میں اگر ایسا کیا) تو علماء اس میں مختلف ہوئے ہیں جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو نمازی وقتی فرض میں داخل ہوا پھر جماعت کھڑی ہوئی اور یہ تیسری رکعت کیلئے کھڑا ہوا ہے تو اس شخص کو اپنی نماز قطع کرنا جائز نہیں ہے جماعت میں شریک ہونے کیلئے۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب موقوف لگاتار چلی جائیں اور ان کے درمیان میں کوئی راستہ یا کوئی نہر حائل نہ ہو تو اقتداء صحیح ہے۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ نفل پڑھنے والا فرض پڑھنے والے کا مقتدی بن سکتا ہے۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ تاجپنا کا امام غنا مکروہ نہیں مگر ابن سیرین کے نزدیک جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ فرائض میں عورت مردوں کی امام بنے تو صحیح نہیں اور اس پر بھی کہ محدث کے پیچھے نماز جائز نہیں۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ مقتدی کا امام سے بلا ضرورت بلند ہونا مکروہ ہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں مجھ کو اتفاقی معلوم ہوئے رہے۔ وہ جن میں اختلاف ہے سوال میں سے

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے سوا باقی فرائض میں جماعت فرض کفایہ ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب میں سے بھی صحیح تر یہی ہے۔ حاکم النکاح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جماعت سنت ہے اور یہی قول اکثر اصحاب ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا ہے اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جماعت فرض عین ہے لیکن نماز کے صحیح ہونے کی ان کے نزدیک جماعت شرط نہیں ہے۔ ہاں اگر جماعت کے ہوتے ہوئے تنہا ہو کر نماز پڑھی تو سخت گناہگار ہوا اور نماز اس کی صحیح ہوئی۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرا مشدد ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود اصلی جماعت سے دین کے شعار کا قیام کرنا ہے دونوں عالم ظاہر اور باطن میں بوجہ الفت حاصل کرنے قلوب اور ابدان کے۔ پس ضرور ہے کہ شہر میں ایک ایسا گروہ موجود ہو جو جماعت کو قائم رکھے ورنہ دین کے پوشیدہ کرنے اور ایک دوسرے کی مدد اور تقویت کے فوت ہو جانے تک نوبت پہنچے گی اور اہل کفر کا کلمہ اہل ایمان کے بول پر غالب آجائے گا۔

اور نیز جماعت کی نماز چھوٹے درجہ کے لوگوں کیلئے منجملہ رحمت خداوندی کے ہے تاکہ کثرت جماعت کے مشاہدہ سے ذہیت پاویں اور بیحد دیکھنے بعض ان کے بعض کو رب الارباب کے رویہ و ایسے دربار میں کھڑے ہوئے کہ جس میں ملائکہ اور انبیاء کے اعضاء قریب پھٹ ٹوٹ جانے کے ہوتے ہیں۔ پس اگر تنہا نماز پڑھنے والا اس دربار میں اکیلا کھڑا ہو جاوے اور بحر حق تعالیٰ کی ہیبت اس کے لئے ظاہر ہو تو اپنی نماز کے تمام کرنے تک بوجہ اس کے اعضاء کے جوڑ کھل جانے کے کھڑے ہونے پر قادر نہ ہوگا، یہاں تک کہ لرز نہ لگے، پس گویا حق تعالیٰ کی اس کے ساتھ رحمت ہے کہ اس کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا حکم فرمایا (تاکہ) اس کو ان لوگوں کے ساتھ میں پیروی کرنا صحیح ہو اور ارادہ پختہ ہو جائے۔ جیسا کہ اس کو وہی شخص خوب سمجھتا ہے جس نے حقیقی نماز پڑھی ہے۔ کیونکہ جو لوگ عادت کی نماز پڑھتے ہیں۔ وہ اس کو کچھ بھی نہیں سمجھ سکتے۔ کیونکہ انتہا اس شخص کا یہ ہے کہ وہ رکوع اور سجدہ اطمینان کے ساتھ ادا کرے اور جو کچھ اذکار اور آیات قرآنیہ پڑھی جائیں۔ ان کے معانی کا لحاظ کرے اور ایسا شخص اس سے غائب ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اسلئے کہ وہ صرف افعال و اقوالی ظاہری کی رعایت رکھتا ہے۔ پس اسکو سمجھ لو۔

اور جس نے یہ کہا ہے کہ جماعت سنت ہے۔ اس کی وجہ جماعت کو ان سنتوں کے ساتھ لاحق کرنا ہے جسکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے اور ان کو واجب نہیں فرمایا جیسا کہ مجتہد کو جائز ہے کہ جماعت کو واجبات کے ساتھ لاحق کر دے۔ جیسا کہ نماز جمعہ میں اجتہاد کے تقاضے سے۔ اور اسی طرح حکم ہے تمام ان امور میں جن کو شارع نے کیا ہے اور ہم کو یہ نہیں بتلایا کہ واجب ہے یا مستحب ہے۔ پس جو امام کا مقلد ہو۔ وہ اس کے حکم کا اتباع کرے گا۔ خواہ وہ واجب کہے یا مستحب اور جو مقلد نہ ہو تو اس کے لئے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرنا کافی ہے اس فعل کی بجائے اوری میں۔ اس طرح کہ وہ اس کو بجا لاوے اور اس سے قطع نظر رکھے کہ وہ فعل واجب ہے۔ یا

فرض ہے یا سنت ہے تاکہ (یہ لازم نہ آوے) کہ اس نے روک ٹوک کر دی اس امر میں جسکو شارع نے فراغ کیا تھا (یا یہ کہ اس نے) فراغ کر دیا اس امر کو جسے شارع نے تنگ کیا تھا اور اللہ والوں کی ایک جماعت اسی ڈھنگ پر ہے۔

اور جس نے کہا ہے کہ جماعت فرض عین ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قائل نے ظاہر احادیث کو لیا ہے۔ (اور یہ خیال کیا ہے) کہ سخت خوف اور کفار سے کارنامہ گرم ہونے کے وقت (بھی) حق تعالیٰ نے جماعت کا حکم فرمایا ہے۔ تو اگر وہ واجب عین نہ ہوتی تو ضرور خداوند تعالیٰ نے اس کے ساتھ ایسے وقت کہ جب لوگ سخت پریشان ہو رہے ہوں نرمی فرماتا۔ مگر ایسا نہیں۔ بلکہ (حکم فرمایا ہے خدا تعالیٰ نے جماعت کے بندوں کو سخت قتل و قتل کے وقت (بھی اور) حکم (بھی) عام اور نہیں نرمی فرمائی کسی سے جماعت کے پیچھے رہ جانے میں۔ مگر ان باقی مقاتلین کے لئے جو ایک گروہ کے نماز میں مشغول ہونے اور اس سے مناجات کرنے کے وقت حفاظت کرنے کے لئے رہ جائیں۔ پھر جب گروہ مذکور اس قدر نماز پڑھ چکیں۔ جتنی ان کے واسطے مشروع ہے۔ تو تکبیر تحریر قائم کریں حفاظت کرنے والے اس امام کے ساتھ اسی طرح اور اس میں ایک حکمت یہ ہے کہ اگر کچھ لوگ حفاظت کرنے والے نہ ہوں۔ تو نمازیوں کا خدا تعالیٰ کے ساتھ حضور کامل نہ ہو۔ بلکہ بعض تو اس خوف سے کہ کہیں دشمن دھوکہ سے نہ مار ڈالے ادھر ادھر دیکھنے لگیں گے۔ کیونکہ (بندوں میں) وہ جز ضرور موجود ہے کہ غیر اللہ سے ڈرتے ہیں۔ کیونکہ وہ قلیل تو ہو جاتا ہے لیکن بالکل معدوم نہیں ہوتا۔ پس اسکو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک زیادہ لوگوں کے ساتھ جماعت کی نماز پڑھنا بہتر ہیں حالانکہ امام **دوسرا مسئلہ:** مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ایک شخص کے ساتھ نماز پڑھنے کی فضیلت اسی قدر ہے جس قدر کثیر لوگوں کے ساتھ پڑھنے کی۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور ان کمزور لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو صرف ایک یا دو آدمیوں کے ساتھ حق تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے پر قادر نہیں اور دوسرا قول مشدد ہے اور ان قوی لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ جو صرف ایک آدمی کے ساتھ بھی خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کو طویل کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کو خدا تعالیٰ کے علم جزو بشری سے زائد اور اس پر غالب ہے برخلاف ان کے غیر کے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

یہ کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک عورتوں کے لئے اپنے گھروں میں **تیسرا مسئلہ:** جماعت کرنا بلا کراہت جائز ہے حالانکہ امام مالک اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ ان کی جماعت مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزبان کے دونوں مرتبوں کے ساتھ رجوع ہو گیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماعت نہیں مشروع ہوئی۔ مگر بعض قلوب مؤمنین کی بعض سے الفت پیدا کرنے کی غرض سے تاکہ (سب کے اتفاق سے) دین کی مدد اور اس کے علامات کا قائم کرنا حاصل ہو۔ کیونکہ قلوب جب الفت پذیر نہ ہوتے تو امر مکر کے ازالہ میں بعض بعض کو مانع آ جیتے۔ بوجہ بغض رکھنے کے اس دشمن

سے جو اسکا ازالہ چاہتا ہے پس فاسد ہو جائیگا انتظامِ دین کا اور یہ بات معلوم ہے کہ عورتیں ایسے کاموں کے واسطے تیار نہیں کی گئی ہیں۔

اور پہلے قول کی وجہ ثابت رکھنا شارع کا ہے اپنے زمانہ میں عورتوں کی جماعت کو اوپر قائم کرنے ان کے لئے جماعت کو اپنے گھروں میں اور مسجدوں میں مردوں کے پیچھے۔ پس ان کی جماعت میں اگرچہ جہاد اور ازالہ منکرات کی مثل نصرتِ دین نہیں ہے۔ لیکن اس میں مومن اور مسلمان عورتوں کے قلوب کے الفت پذیر ہو جانے کا (فائدہ ہے) اور یہ باطن کے اعتبار سے خدا تعالیٰ کے سامنے نصرتِ دین کی طرف رجوع کرتا ہے، کیونکہ خدمت کا مظہر ہونا مردوں اور عورتوں دونوں کو عام ہے۔ پس اسے سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک امام پر جمعہ کے سوا اور نمازوں **چوتھا مسئلہ:** میں میں امامت کی نیت کرنا واجب نہیں ہے البتہ صرف مستحب ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ امام کو اپنے امام ہونے کی نیت کرنا واجب نہیں ہے مگر اس وقت کہ (عورتیں اس کے پیچھے) نماز پڑھتی ہوں اور اگر مرد ہی مرد ہوں تو واجب نہیں اور امام موصوف نے مستثنیٰ کیا ہے نماز عرفہ اور نماز عیدین کو اور کہا ہے کہ ان تینوں نمازوں میں مطلقاً امامت کی نیت کرنا ضروری ہے۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ امامت کی نیت کرنا شرط ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرے میں تخفیف ہے ایک اعتبار سے اور تشدید ہے دوسرے اعتبار سے، اور تیسرا قول مشدد ہے، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ شارع سے امامت کی نیت کا امر وارد نہ ہوتا ہے، اور نیز جب مقتدیوں نے اپنے افعال کو امام کے افعال سے مربوط کر دیا (کہ جو فعل وہ کرے وہی مقتدی بھی) تو صورتِ ارتباط (جو امامت و اقتداء کی غایت ہے) حاصل ہو گئی، اور یہ قدر شعارِ دین کے قائم کرنے کے لئے کافی ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول میں سے شقِ اول کی وجہ عورتوں کا شعارِ دین کے قائم کرنے میں اعدا اور تقویٰ بخشنے کے اندر مردوں کے ساتھ ضعیف تعلق ہونا ہے اس لئے مردوں کو حاجت ہے کہ امام اپنی نیت کو ان کی طرف متوجہ کرے تاکہ عورتوں کا مردوں کے ساتھ تعلق قوی ہو جائے۔

اور اسی سے اس صورت کی بھی توجیہ معلوم ہو گئی، کہ جب مقتدی مرد ہی مرد ہوں، اور جمعہ وعیدین کی نماز کے مستثنیٰ کرنے کی وجہ اسی طرح عرفہ میں جمع ہو کر نماز پڑھنے کے استثناء کی وجہ شارع کا ان نمازوں کے ساتھ حکم کرنا ہے، اور ان نمازوں کے ساتھ سخت حکم کرنا ہے اور ان نمازوں میں شعارِ اسلام ہونا اسی وقت ظاہر ہو سکتا ہے کہ جب مجمع کثیر ہو، پس ان کے سوا اور نمازوں میں امام اپنے ساتھ مضبوط ارتباط پیدا کرنے کا محتاج نہیں۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے تاکہ مقتدی کا امام سے یقیناً ارتباط ہو جائے اسی طرح اس کی عکس، اور یہ قول ضعیفوں کے ساتھ خاص ہے۔

اور پہلا قول ان قوی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور جو امام کے ساتھ اپنا ارتباط کو اپنے قلوب میں امر محسوس کی طرح دیکھتے ہیں، یہاں تک کہ بعض پران کے حال میں ذرا سا انتہاس بھی نہیں ہوتا، اگر مبلغ (دو شخص جو امام کے پیچھے بلند آواز سے تکبیرات کہتا ہے) غلطی بھی کر جائے، مثلاً رکوع کی تکبیر کہہ دے، حالانکہ ابھی تک امام رکوع میں نہیں گیا ہو (تو وہ بعض دھوکے میں نہیں آتے) اور تعلق حقیقی اسی تعلق کا نام ہے، سلف صالح کی یہی حانت تھی۔ رحمہم اللہ تعالیٰ

پس مظلوم ہوا کہ جو اپنے امام کے ساتھ باطنی ارتباط کا مدعی ہو، اور غلطی (مذکور) میں مبلغ (مسکرم) کا پیرو ہو جائے، (تو ایسا کرنا) دراصل اپنے آپ کو دھوکے میں ڈالنا ہے۔ پس اس کو سوچو۔

یہ ہے کہ۔ مبالغہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کو اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قول میں سے صحیح قول یہ ہے کہ اگر تمہارا نماز پڑھنے والے نے (اثناء نماز میں) بغیر اس نماز کے توڑے ہوئے جماعت میں داخل ہونے کی نیت کر لی تو صحیح ہے۔

حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس سے اس کی نماز باطل ہوگئی، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی نہ رکوع جماعت کے ساتھ مربوط کرنا چاہا ہے تو (گویا) خیر میں زیادتی کی ہے، یا ایک طاقت کے موافق شعار اسلام کے قائم کرنے میں لوگوں کا شریک ہوا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اثناء نماز میں امام بنانے کی نیت کرنا ایسا ہے جیسے حق تعالیٰ سے بے توجہ ہو کر مخلوق کے ساتھ مشغول ہونا، برخلاف اس کے کہ شروع نماز میں امام بنالے کہ (اس صورت میں) اس کے ساتھ نرمی کی گئی ہے تاکہ اپنے امام سے مربوط ہو جائے اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ جیسا کہ قول اول ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو مقام جمع کے صاحب ہیں، کہ اس کی وجہ سے حق تعالیٰ کے مشاہدہ سے خارج نہیں ہو سکتے۔ بلکہ اس سے اور ان کا مشاہدہ زائد ہوتا ہے بہ نسبت اس مشاہدہ کی جو تنہا نماز پڑھنے کے وقت تھا، اور اس میں خدا تعالیٰ کے ساتھ بہت ادب ہے جو عارف پر تحقیقی نہیں، کیونکہ ہر شخص ایسا نہیں کہ شروع نماز سے لے کر آخر نماز تک تنہا بڑھتا رہے، اور حق تعالیٰ سے خطاب کرنے پر قدرت رکھے بغیر واسطہ کے، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مقتدی کو جس قدر امام کے ساتھ نماز مل جائے تو چھٹا مسئلہ: وہ تشہدوں کے بارہ میں شروع نماز (کا حکم رکھتی) ہے (مثلاً ان میں درود شریف وغیرہ نہ پڑھے) اور قرأت کے بارہ میں آخر نماز کا (تکبیر رکھتی) ہے۔ (مثلاً جعفی، رکعتیں امام کے ساتھ نہیں پڑھیں، ان کو جب تنہا پڑھے) تو ان میں سورہ فاتحہ مع ضم سورہ پڑھنا ہوگی (حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ نماز فضل اور حکم دونوں لحاظ سے شروع نماز (کا حکم رکھتی) ہے، پس جس قدر رکعتیں باقی رہی ہیں، ان میں قنوت کا

اعادہ کرے۔

اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا مشہور قول یہ ہے کہ وہ نماز آخر نماز (کے حکم میں ہے) اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے بھی ایک روایت یہی ہے، پس پہلے قول میں تخفیف ہے، اور دوسرے میں تشدید، اور تیسرے میں تخفیف، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ امام کے افعال کی مخالفت سے اس کی ظاہری مخالفت لازم نہ آتا ہے تاکہ نہ لوٹائے قرأت کو، بلکہ بسا اوقات نمازی کا تجا قرأت پڑھنا اس کے امام کے ساتھ قرأت پڑھنے سے زیادہ کامل ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ حضور کی ہونے کے اعتبار سے۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو یہنا ہے تاکہ موافق ہو جائے نمازی امام کے ساتھ ان رکعتوں میں جن میں (امام بھی ساتھ) ہے، اور نہ مخالفت لازم آئے امام سے، اور پھر ادا کرے ان امور کو دوسری مرتبہ اپنے اصلی موقعہ میں، یہی وجہ ہے جو نمازی کو تشہد اور تسبیحات میں امام کی موافقت کرنی ہوتی ہے (اور ثناء میں بھی مشغول نہیں ہوتا) یعنی امام کو جس حالت میں پائے اسی میں شریک ہونا ہوتا ہے) کیونکہ اس جگہ امام کی موافقت بہت مہتمم بالشان چیز ہے اور تیسرے قول کی وجہ اکتفاء کرنا ہے مسبوق کا نہیں امور پر جو اس نے امام کے ساتھ کئے ہیں مثلاً تشہد اور قنوت اور سوا اس کے، اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن پر قنوت اور تشہد اور قنوت میں تنہا رہ کر خدا تعالیٰ سے مناجات بہت گراں ہوتی ہے، جیسا کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے حال پر محمول ہے جن کو حق تعالیٰ سے تنہائی کی حالت میں مناجات کرنے پر قدرت ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اسی طرح امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہ ساتواں مسئلہ: عنہما کے نزدیک جو شخص مسجد میں داخل ہوا کہ امام مسجد نماز سے فارغ ہو گیا (یعنی جماعت ہو گئی) تو اس کو مکروہ ہے کہ اسی مسجد میں دوسری جماعت نئے سرے سے کرے مگر یہ کہ وہ مسجد لوگوں کی عام گزرگاہ پر ہو (مثلاً بازار اشیشین وغیرہ) حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جماعت کے بعد دوسری جماعت کرنا کسی حال میں مکروہ نہیں، پس پہلے قول میں تخفیف ہے، اور دوسرا مخفف ہے، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ امام سے دل کی پراگندگی اور اس کو پریشانی ہونے کا کھٹکا ہے، اس وجہ سے کہ اس پر (دوسرے کو) ترجیح دی گئی، پس وہ لوگوں کو اس کے بعد اس طرح نماز پڑھائے گا کہ دل میں اس کے کدورت ہوگی، اور اس کی کدورت مقتدیوں کے دلوں میں بھی سرایت کرے گی۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسری جماعت کے قائم کرنے میں اجر اور ثواب زادہ رہے، اگر وہ (ہمیشہ) پہلے امام کے ساتھ نماز پڑھا کرتے ہوں یا (کم از کم) جماعت کی فضیلت حاصل ہو جائے گی، اگر وہ لوگ (ہمیشہ) امام اول کے ساتھ نماز نہ پڑھتے ہوں گے، اور بسا اوقات جماعت ثانیہ میں وہ لوگ بھی شامل ہوتے ہیں جو نماز کے اندر خدا تعالیٰ کے سامنے تمہا کھڑے ہونے سے حیا کرتے ہیں اور یا سخت ہیبت کی وجہ

سے تنہا کھڑے ہونے کی بالکل طاقت ہی نہیں رکھتے، پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک جس شخص نے تنہا نماز پڑھ لی، پھر ایک جماعت کو تنہا نماز پڑھتے پایا۔ تو اس کے لئے ان کے ساتھ نماز پڑھنا مستحب ہے اور یہی قول امام مالک کا ہے سوا مغرب کی نماز کے۔ پس اگر کسی نے جماعت سے نماز پڑھ لی۔ پھر ایک اور جماعت کو نماز پڑھتے پایا تو امام شافعی کے مذہب سے راجح قول ہے کہ اس نماز کا اعادہ کرے (یعنی جماعتِ آخری میں شریک ہو جائے) اور یہی قول امام احمد کا ہے سوا صبح اور عصر کے۔ اسی طرح امام مالک کا قول ان کی دوسری روایت میں یہ ہے کہ جس نے جماعت سے نماز پڑھ لی وہ اعادہ نہ کرے اور جس نے تنہا نماز پڑھی وہ اگر جماعت سے مل جائے تو اعادہ کرے سوا مغرب کی نماز کے۔

اور امام اوزاعی نے کہا ہے کہ سوا صبح اور مغرب کے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے، کہ نہ اعادہ کرے سوا ظہر اور عشاء کے، اور امام حسن رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اعادہ کرے سوا صبح اور عصر کے، پس پہلے قول میں اس شخص کے مسئلہ کے اعتبار سے جس نے تنہا پڑھی اور اس کے اعتبار سے جس نے جماعت سے پڑھی ہے، تشدید ہے، اور تیسرے قول میں تخفیف ہے اسی طرح اس کے بعد والے میں، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔ اور پہلے قول کی وجہ یہودی کرتا ہے اور بسا اوقات پہلی نماز میں کوئی نقص رہا ہوا ہوتا ہے تو اس کا دوسری نماز میں جبر ہو جاتا ہے اور سوا اس کے نہیں کے امام مالک رضی اللہ عنہ نے مغرب کی نماز کو لوگوں پر تخفیف کرنے کی غرض سے مستثنیٰ کیا ہے۔ کیونکہ اس کا وقت تنگ ہے اور عادتاً شام کا کھانا بھی اس وقت حرام ہوتا ہے اور سوا اس کے نہیں کہ امام احمدؒ نے نماز صبح اور عصر کو اس لئے مستثنیٰ کیا ہے، کہ شارع نے ان کے ادا کر لینے کے بعد آفتاب کے غروب یا طلوع ہونے تک اور نماز پڑھنے سے نبی فرمائی ہے، باوجود اس کے کہ اعادہ کی صورت میں (فرض نماز کے اندر) نفل کی بولا زم آتی ہے، اور وہ جواز ترک ہے، اگرچہ اس میں قیام کا واجب ہونا بشرط قدرت اور بغیر کسی عذر کے نماز سے خروج کا حرام ہونا اس کی فرضیت کے آثار ہیں، پس معلوم ہوا کہ کوئی نماز ہوئی نماز کے اندر دو جہتیں ہیں ایک نفل ہونا، دوسرا فرض ہونا، نہ ایک جہت، اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم بیان کر چکے (یعنی) نماز صبح کے بعد اور کسی نماز پڑھنے سے نبی کا وارد ہونا اور مغرب کے بعد لوگوں پر تخفیف کی ضرورت۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ کہ ظہر اور عصر میں اعادہ کرے یہ ہے کہ ظہر کا وقت ایسا وقت ہے جس میں حجاب غالب ہوتا ہے پس اس وقت بندہ کامل نماز ادا نہیں کر سکتا، لہذا اس نماز کا اعادہ جبر نقصان کر دے گا، اور دوسری نماز عشاء سو وہ دن بھر کی اس مشقت و محنت کے بعد ہوتی ہے، جو عادتاً حرفوں اور معیشتوں (کے کرنے سے لاحق ہوتی ہے) باوجودیکہ اس وقت بھی حجاب غالب ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے شارع نے اپنی امت کے واسطے عشاء کو اس قدر مؤخر کرنا کہ تہائی رات گزر جائے مستحب قرار دیا ہے، جیسا کہ اس حدیث سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ

لو لا ان اشق علی امتی لا خرت العشاء الی ثلث اللیل

ترجمہ: اگر یہ نہ ہوتا کہ میں مشقت ڈالنے والا ہوں گا اپنی امت پر تو البتہ مؤخر کرتا میں نماز عشاء کو تہائی رات تک۔

اور امام حسن رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی کا (رسالہ جدید) میں یہ قول ہے کہ نمازی جب نماز کو دوسری مرتبہ پڑھے تو فرض تو پہلے ہی ادا ہو چکے، یہ دوسری مرتبہ کی نماز نفل ہوگی، حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا (قدیم) میں قول یہ ہے کہ دوسری دفعہ کی نماز سے فرض ادا ہوں گے اسی طرح امام ابو حنیفہ اور امام احمد اور وزاعی اور امام شعیب رضی اللہ عنہم کا قول یہ ہے کہ دونوں دفعہ کی نماز اکٹھی مل کر فرض کو ادا کرے گی، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، تیسرے میں تشدید ہے لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب نمازی نے پہلی دفعہ نماز ادا کر لی، تو اس سے خطاب (نماز کا ساقط ہو گیا)۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا اور اس نقص کے لئے جو شاید پہلی رکعت میں واقع ہو گیا ہو خیر کی نیت کرتا ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ دونوں نمازوں میں سے تعین فرضیت کے علم کو خدا کی طرف لوٹانا ہے شارع کے ادب کی وجہ سے اس لئے کہ شارع نے اس کے وجوب کے بیان سے سکوت فرمایا ہے، اور یہی قول عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ہے، اور انہوں نے فرمایا ہے جس وقت ان سے اس کے بارہ میں سوال کیا گیا کہ:

ذالک الی اللہ

یعنی یہ خدا کی طرف ہے (اس کو اس کا علم ہے)

یحسب اللہ منہما ما یشاء

یعنی اللہ تعالیٰ دونوں نمازوں میں سے جسے چاہے (فرضوں میں) میں شمار فرمائے۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک امام کو اگر کسی کے نماز میں شامل ہونے کے لئے آنے کا علم ہو جائے، حالانکہ وہ امام رکوع یا آخری تشہد میں ہو تو اس کو مستحب ہے کہ اس شخص کا انتظار کرے (تا کہ اس کو رکعت یا کم از کم نماز جماعت میں شمول نصیب ہو جائے) حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا ایک قول یہ بھی ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے بوجہ مستحب ہونے انتظار کے، اور دوسرا قول بالکل انتظار کے ترک کی وجہ سے مخفف ہے، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اپنے بھائی مسلمان کی اعانت اور مدد ہے کہ اس کو رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرنے میں یا بیٹھنے والوں کے ساتھ اپنے پروردگار کے سامنے بیٹھنے میں اللہ تعالیٰ کے واسطے عجز و انکساری کرنے کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔

دوسرے قول کی وجہ اس سے بھاگنا ہے کہ مخلوق کی رعایت کو حق تعالیٰ خالق کی رعایت کے شریک کر دیا جائے اگرچہ ایسے شخص کو بخش دیا جائے گا۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ سوا اس کے نہیں کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس شخص کا انتظار جو جماعت میں داخل ہو نیک ارادہ کر چکا ہو اور امام کو اس کا آجانا محسوس ہو جائے اس لئے مستحب ہے کہ ان دونوں اماموں نے پیش امام کے ساتھ حسن ظن رکھا ہے اس طرح کہ امام کے متعلق یہ خیال کیا کہ اس کو اس شخص کا انتظار حق تعالیٰ سے ہے توجہ نہ بنائے گا کیونکہ امامت امام اعظم کا منصب ہے، اور اگر یہ دونوں امام موصوف یہ خیال کرتے کہ انتظار کرنا امام کو حق تعالیٰ سے ہے توجہ کر دے گا، تو ہرگز انتظار کو مستحب نہ کرتے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اور میں نے شیخ موصوف کو یہ فرماتے سنا ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا کلام اس علم کے ساتھ خاص ہے جس کو خدا تعالیٰ نے قوت عطا فرمائی، اور چند آنکھیں دی ہیں پس ایک آنکھ سے حق تعالیٰ کی طرف دیکھتے ہیں اور ایک آنکھ سے مخلوق کی طرف، اور ان کے افعال کی طرف اور ایک آنکھ سے مخلوق اور حق تعالیٰ دونوں کی طرف، پس معلوم ہوا کہ کراہت چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور بڑے درجہ کے لوگ سوا ان کو یہ قطعاً نقصان نہیں پہنچاتا، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول اور یہی امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مذہب میں **گیا رہو اس مسئلہ:** سے قول رائج ہے یہ ہے کہ اگر مقتدی بلا عذر اپنے امام سے جدا ہونے کی نیت کر لے تو نماز باطل نہ ہوگی، حالانکہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ باطل ہوئی، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز کو امام کے پیچھے تمام کرنا سوا اس کے نہیں کہ وہ ایک ادب کی بات ہے، اس دلیل سے کہ نماز اس کی تنہا بھی صحیح ہو سکتی ہے، ماسوا جمعہ اور اس نماز کے جو (جماعت کی وجہ سے) دوبارہ پڑھی جاتی ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقتدی جب امام کے ساتھ نماز میں داخل ہو گیا، تو گویا اس نے اپنی نیت کو مربوط کر دیا امام کے پیچھے نماز کو تمام کرنے کے ساتھ (تو بلا عذر امام سے جدا ہونے کی صورت میں) گویا کہ اس نے بلا وجہ نماز کو قطع کر دیا اور یہ امر نماز کو باطل کر دیتا ہے، اور پیش امام کا منصب اس سے برتر ہے کہ اس کی طاعت اور موافقت سے خارج ہونے کو جائز کہا جائے، جس طرح امام اعظم (یعنی حنیفہ اسلام) کہ اس کی اطاعت سے خروج جائز نہیں، بلکہ نماز میں پیش امام ہونا امام اعظم کا اصل منصب ہے، پس جو شخص اپنے امام سے جدا ہوا وہ

ناسق ہو گیا اور مگر گیارہ ماہ جاہلیت کے مرنے کی مثل، مانتا اس شخص کی جو رسول کریم صلوٰۃ اللہ علیہ کے اتباع سے جدا اور ان کی شریعت سے خارج ہوا، بالخصوص جبکہ اس جدائی سے امام کے جرح قدح کرنے کا وہم پیدا ہوتا ہو۔ پس اس کو سمجھو۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک مقتدی کا اپنے امام کی اقتدا کرنا **باز ہواں مسئلہ:** جبکہ دونوں کے درمیان نہر یا راستہ حائل ہو صحیح ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدود۔

پہلا قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود مقتدی کا اپنے امام کے انتقالات سے واقف ہونا ہے۔ اور وہ حاصل ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرط ارتباط یہ ہے کہ امام اور مقتدی کے مابین کوئی شے حائل نہ ہو اگرچہ حائل معنوی ہی ہو، پس جس طرح ارتباط کی صورت اجسام کے لحاظ سے درمیان ان دونوں کے منقطع ہوگی، اسی طرح قلوب کے اعتبار سے بھی جیسا کہ اشارہ کیا ہے اس طرف اس حدیث نے کہ

وَلَا تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ فَيَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ

یعنی امام سے اختلاف نہ کرو تو کہ مختلف ہو جائیں قلوب تمہارے

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا اختلاف صدور کی وجہ سے اختلاف قلوب کا، اور ان کے مستوی نہ رہنے کا موقف (جماعت گاہ) میں پس ہر قول کے لئے ایک وجہ ضرور ہے۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک جس شخص نے اپنے مکان میں وہ نماز پڑھی جو امام مسجد میں پڑھ رہا تھا اور درمیان میں کوئی شے ایسی حائل تھی جنوں کو نہیں دیکھ دیتی تھی تو صحیح نہیں، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے یہ قول وہ ہے جو امام موصوف سے مشہور ہے، پس پہلا قول مشدود ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ اس شعار کا ضائع ہو جانا ہے جو نماز جماعت سے مخلوق کو ظاہر تھا دوسرے قول کی وجہ اس باطن میں جو خدا تعالیٰ کا علم اور اس کا دربار ہے شعار اسلام کا حاصل ہونا ہے، پس ہر ایک قول کی وجہ ضرور ہے۔ اور میں نے ایسے شخص کو دیکھا ہے جو اس امام کے پیچھے نماز پڑھتا ہے جو بیت المقدس یا مکہ شریفہ میں نماز پڑھتا ہے، حالانکہ خود وہ شخص مصر میں ہے کہ اس کو نہ پہاڑ حائل ہیں نہ کچھ اور لیکن اس شخص کو امر شارع کے مثال کی، یعنی شرعاً مکان واحد میں مجمع ہو کر نماز پڑھنے کی فضیلت فوت ہوگئی۔

اور سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ مکہ شریفہ اور بیت المقدس وغیرہ متبرک مقامات میں جاتے تھے اور وہاں امام کے ساتھ نماز پڑھ کر واپس چلے آتے تھے، اور فرماتے تھے کہ اتباع سنت زیادہ بہتر ہے اور ایسے ہی سیدی ابراہیم مقبولی رحمۃ اللہ علیہ کرتے تھے، جیسا کہ شیخ الاسلام زکریا رحمۃ اللہ نے مجھ کو خبر دی ہے (اتھنی)

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک فرض پڑھنے والے و نفل پڑھنے والے کا مقتدی بننا جائز نہیں جس طرح ائمہ مذکورین کے نزدیک یہ **چودھواں مسئلہ:**

جائز نہیں کہ کوئی آدمی کسی کے پیچھے وہ فرض نماز پڑھے جو امام نہ پڑھتا ہو، بلکہ امام دوسرے فرض پڑھ رہا ہو (مثلاً امام عصر کے فرض پڑھتا ہے، اور مقتدی ظہر کے) حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ جائز ہے، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے ظاہری معنی ہیں کہ (ولا تخلقوا علیہ الخ) اور مت اختلاف کرو اس کا (یعنی امام کا، تو کہ مختلف ہو جائیں قلوب تمہارے کیونکہ یہ قول اس اختلاف کو بھی شامل ہے جو افعال باطنہ میں ہو جس طرح اس اختلاف کو شامل ہے جو افعال ظاہرہ میں ہوتا ہے برابر برابر۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اختلاف جو افعال قلوب میں ہوتا ہے ایسا اختلاف ہے جس سے لوگوں کے نزدیک امام کی مخالفت ظاہر نہیں ہوتی، پس تینوں اماموں نے مخالفت قلبیہ کی بھی رعایت کی، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے طرف ظاہری مخالفت کا لحاظ کیا، اور یہ امر بلاشبہ ہے کہ جو باطن اور ظاہر دونوں امور کی رعایت کرے، وہ زیادہ کامل ہے، اس سے جو ان میں سے صرف ایک کی رعایت کرے، باوجود جائز ہونے ہر ایک کے ان دونوں قلوبوں میں سے الگ الگ۔ پس خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جمعہ میں تیز و آواز نابلغ لڑکے کا امام بننا صحیح نہیں، پندرہواں مسئلہ: حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ کی نماز میں بھی اس کا اقتداء جائز ہے جس طرح اور باقی نمازوں میں جائز ہے اگرچہ یہ بالاتفاق مسلم ہے کہ امامت کے لئے نابلغ سے بالغ زیادہ بہتر ہے، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ وغیرہ کی نمازوں میں منصب امامت امام اعظم (خلیفہ اسلام) کا منصب ہے، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے، کہ خلافت کے شرائط میں سے بلوغ بھی ایک شرط ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصد صرف یہ ہے کہ وہ نماز کے واجبات و مستحبات میں خلل نہ ڈالے اور یہ بات اس نابلغ سے حاصل ہے جو فرائض اور سنن میں تمیز کر سکے، اور حالت حدت اور نجس ہونے کے وقت نماز پڑھنے سے حفاظت رکھے۔

اور نیز وہ بے گناہ ہے برخلاف بالغ کے (کہ وہ گناہ سے معصوم نہیں) لہذا نابلغ تیز و آواز اس امام کے مشابہ ہوا جو عادل ہو، اور گناہوں سے بچتا ہو، پس خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جمعہ کے سوا اور نمازوں میں غلام کا امام بننا صحیح ہے یا سولہواں مسئلہ: کراہت، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک غلام کا امام بننا مکروہ ہے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ صحابہؓ کے لئے غلام کی امامت پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت فرمانا اور یہ قول ہے کہ:

الا لا فضل لحر علی عبد ولا عبد علی حر الا بالتقویٰ

ترجمہ: خبردار آزاد کو غلام پر اور غلام کو آزاد پر کوئی فضیلت نہیں، مگر بوجہ تقویٰ کے اور بسا اوقات غلام بہ نسبت آزاد کی خدا تعالیٰ سے زیادہ ڈرنے والا ہے، اور اپنے پروردگار کے سامنے ذلت اور انکساری کے اعتبار سے زائد ہے، اس لئے وہ اللہ کے نزدیک اس آزاد پر مقدم ہے جو تکبر کرتا اور اپنے نفس کو معزز جانتا ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں امامت کا منصب (امام اعظم خلیفۃ المسلمین) کا منصب ہے، اور ظاہر ہے کہ اس کا حراور آزاد ہو نہ شرط ہے پس اسی طرح اس کے قائم مقام (نائب امام) میں بھی اگرچہ بدل میں ہر اعتبار سے یہ ضرور نہیں کہ وہ مبدل کی صورت پر ہو، پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نابینا اور بینا دونوں امامت میں برابر ہیں، حالانکہ ابن سیرین اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کے نزدیک بینا زیادہ بہتر ہے اور اسی کو شافعیہ میں سے ابواسحاق شیرازی اور ایک گروہ نے اختیار کیا ہے حالانکہ (نابینا کے پیچھے) نماز بالافتاق صحیح ہے پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد و لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں شارع سے نہیں کا دار نہ ہونا ہے، بالینکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک دل کی روشنی پر دار مدار ہے نہ کہ ظاہری بینائی پر۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ امامت کا منصب امام اعظم (خلیفۃ المسلمین) کا منصب ہے، پس جس طرح امام اعظم نابینا نہیں ہوتا اسی طرح اس کا نائب بھی۔

یہ ہے کہ قیوں اماموں کے نزدیک اس شخص کی امامت مکروہ ہے جس کا باپ معروف **اٹھارہواں مسئلہ:** نہ ہو (یعنی مجہول النسب ہو) حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ طلب کرنا اماموں کا ہے اتصالِ سند کو امام سے لے کر خطابِ خداوندی کے دربار تک اور جس کے باپ کو مقتدی نہ جانتے ہوں تو اس کا سلسلہ نسب بھی مقطوع ہے اور دربار خطابِ الہی ہے وصل بھی، کیونکہ حرامی کا ہمارے اور خدا تعالیٰ سے قرأت پڑھنے اور ہمارے اور تمام مسلمانوں کے لئے دعا کرنے کے ساتھ مخاطب ہونے کے مابین واسطہ ہونا منسب نہیں، بوجہ ناقص ہونے اس کے۔ اور اس کے لئے وہ محصیت سے پیدا ہوا ہے جیسا کہ اس طرف خدا تعالیٰ کا زنا کے بارے میں یہ فرمان اشارہ کرتا ہے کہ:

انه كان فاحشة ومقتنا وساء سبيلاً

ترجمہ: کیونکہ وہ ہے بے حیائی اور ناخوشی اللہ کی اور برا طریقہ

نیز بعض علماء سے روایت ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ نے سندِ باطن کی رعایت فرمائی ہے جس طرح اس نے سندِ ظاہر کی رعایت کی ہے، بلکہ (سندِ باطن کی رعایت) اولیٰ ہے۔

دوسرے قول کی وجہ اس بارہ میں نمی کا وارد نہ ہونا ہے اور اس قول کا قائل کہتا ہے کہ ہم کو خدا تعالیٰ نے سننے اور اس کی اطاعت کا حکم فرمایا ہے جس کو ہم پر حاکم بنائے اگرچہ وہ ناقص بھی ہو (کیونکہ اس میں) خدا تعالیٰ کے ساتھ ادب ہے جس نے اس کو حاکم بنایا ہے اور اس کا نقصان خود اسی کی طرف لوٹتا ہے اس سے تجاوز ہو کر ہم تک نہیں پہنچتا۔ پس خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو انیسواں مسئلہ: روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ فاسق کی امامت صحیح ہے (مگر) مکروہ ہے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ اگر فاسق اس کا تاویل کے ساتھ نہیں ہے (یعنی جس گناہ کا مرتکب ہے اس کی کچھ تاویل کر کے مباح نہیں بناتا ہے) تو اس کی امامت صحیح نہیں، اور جس نے اس کے پیچھے نماز پڑھی ہو اس کو اس نماز کا اعادہ کرنا چاہئے، اور اگر اس کا فاسق تاویل کے ساتھ ہے تو جب تک وقت رہے اس وقت تک لوٹائے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا اس شرط کے ساتھ جس کو قائل نے ذکر کیا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ حجاج کے پیچھے صحابہ رضی اللہ عنہم کا نماز پڑھنا ہے حالانکہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ

و كَفَى بِهِ فَاسِقًا

یعنی وہ فاسق ہونے میں بس ہے

اور لوگوں نے ان صحابہ رضی اللہ عنہما کو شمار کیا جنہیں اس نے شہید کیا تو تعداد ایک لاکھ بیس ہزار تک پہنچی، اور انہیں مذکورین نے اس کے پیچھے مقتدیوں کی نماز کو اس لئے صحیح رکھا کہ احتمال ہے شاید وہ ہر گناہ کے بعد صحیح توبہ کر لیتا ہو، اور اس کے پیچھے مکروہ اس لئے کہا کہ احتمال ہے شاید معصیت پر ہمیشہ قائم رہے، اور بعض علماء کا قول ہے کہ کسی فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ (یعنی فاسق کے پیچھے نماز ممکن نہیں) اس لئے کہ جب وہ نماز کے افعال پورے طور پر ادا کرتا ہے اس طرح کہ وہ اللہ تعالیٰ کی تکبیر اور قراءت اور رکوع اور سجدہ اور تسبیح اور استغفار میں مشغول ہے، تکبیر تحریر کے وقت سے لے کر سلام پھیرنے تک تو اس کے کسی جز میں بھی فسق کے ساتھ موصوف نہیں ہوا اور سوا اس کے نہیں کہ کراہت اس وجہ سے آئی، کہ ذہن اس فسق کو ضرور باقی رکھتا ہے، جو اس نے نماز سے باہر کیا ہے، یہاں تک کہ (اس کو کرتے کرتے) نماز میں داخل ہو گیا اور یہ ایک ایسا نقص ہے جو مقتدیوں کے (قلوب میں) امام کی طرف سے کراہت پیدا کرنے کا موجب ہے، اور شریعت نے تصریح کی ہے کہ اس شخص کی نماز جو امام بنا کسی قوم کا اور لوگ اس کو مکروہ سمجھتے ہیں (اس سے ناخوش ہیں) تو نماز اس کی (آسمان تک) نہیں اٹھائی جاتی اور ارشاد فرمایا ہے کہ

اجعلوا امامکم خیارکم فانکم و فداکم فیما بینکم و بین ربکم

ترجمہ: اور اپنے میں سے بہتر لوگوں کو امام بناؤ، کیونکہ وہ تمہارے واسطے خود تمہارے اور تمہارے پروردگار

کے درمیان وفد ہیں (انجی)

اور جس نے کہا ہے کہ اس کی امامت صحیح نہیں، اس کی وجہ ارتباط باطنی کی جہت سے حق تعالیٰ کی درگاہ کے ساتھ مقتدیوں کی سند کا متصل نہ ہونا ہے کیونکہ فاس کے واسطے حق تعالیٰ کے خاص دربار میں داخل ہونا کبھی صحیح نہیں، تاوقتیکہ اپنے تمام گناہوں سے پاک نہ ہو جائے، اس لئے کہ تمام باطنی گناہوں کا حکم چہ جائیکہ ظاہری گناہ مثل نجاست محسوسہ کی ہے اللہ تعالیٰ کے نزدیک پس جس طرح وہ شخص جس نے بدن نجس کے ساتھ نماز پڑھی تو اس سے دُور نہ رہا جائے گا۔ یا کوئی تھوڑی سی جگہ باطہارت رہ گئی تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، پس اسی طرح وہ شخص جو گناہوں میں تھہر گیا اور ان کو بے حیائی کے ساتھ کرنے لگا پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی نماز میں مردوں کے واسطے بیسواں مسئلہ: عورت کا امام بننا جائز نہیں حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول اس کے جواز کا ہے لیکن اس شرط سے کہ عورت پیچھے ہو، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے عورت کو مردوں کا امام بننے سے منع فرمایا ہے کیونکہ نماز کی امامت امام اعظم کا منصب رکھتی ہے اور وہ عورت نہیں بن سکتی۔

اور دوسرے قول کی وجہ تراویح کے اندر عورت کی امامت کے بارے میں نبی کا وارد نہ ہونا ہے کیونکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک تراویح کی جماعت بدعت ہے، اگرچہ بدعت حسنہ ہے، برخلاف عیدین اور گنیمت اور استسقاء وغیرہ ان نمازوں کے جن کے اندر جماعت مشروع ہے کہ ان میں عورت کی امامت بالاتفاق صحیح نہیں ہو جہاں برتر جانے منصب شارع کے کہ اس سے مرد تو پیچھے کھڑے ہوں اور عورتیں اسکے لئے آگے بڑھیں، کیونکہ یہ اس منصب کو معمولی شے سمجھنے پر دلالت کرتا ہے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک زیادہ فقیہ جو سورہ فاتحہ اچھی طرح پڑھ سکے زیادہ قاری سے اولیٰ ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ زیادہ قاری جو تمام قرآن کو اچھی طرح پڑھ سکے نہ نماز کے احکام کو وہ اولیٰ ہے۔ پس پہلا قول فقہ کے جاننے میں نہ قاری ہونے میں مشدد ہے، اور دوسرا قول پہلے کا عکس ہے، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نمازی کا صرف واجبات نماز کو جاننا اس قاری سے بہتر ہے، جو واجبات کو نہ جانتا ہو۔

دوسرے قول کی وجہ اس کا عکس ہے، کیونکہ قاری اکثر دینی کا حامل ہے، بالخصوص اس وقت کہ جب تمام قرآن کا حافظ بھی ہو، اور اس قول کا قائل کہتا ہے کہ اصل بات یہ ہے کہ امام سہو یا ان امور میں واقع ہونے سے ملامت رہے جو نماز کی صحت میں خلل ہیں اور ہو سکتا ہے کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول اس قاری پر محمول کیا جائے جو فقہ سے بھی واقف ہو، جیسا کہ سلف صالحین رحمہم اللہ ایسے ہی تھے۔ پس اس صورت میں امام احمد رضی اللہ عنہ کا

قول (باقی اماموں کے مخالف نہ ہوگا۔ پس اس کو سوچ لو۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قاری کی انہی کے پیچھے نماز صحیح نہیں، کیونکہ دونوں کی نماز باطل ہے، حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول صرف قاری ہی

کی نماز کے باطل ہونے کا ہے۔ اسی طرح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بلا خلاف اہل کی نماز کی صحت اور قاری کی نماز کے باطل ہونے کے قائل ہیں، یہ قول امام موصوف کے دونوں میں سے مرجح ہے، پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تشدید ہے، اسی طرح تیسرے میں ائمہ نے بیان کیا ہے کہ اہل وہی شخص ہے جو سورہ فاتحہ بھی نہ پڑھ سکے۔

پہلے قول کی وجہ منصب امامت سے اہل کا ناقص رہنا ہے پس اہل شخص مثل اس عورت کی ہے کہ جو مرد کو نماز پڑھائے، اگرچہ کہا گیا ہے کہ عورت کی نماز صحیح ہوتی ہے نہ مرد کی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اہل کی نماز فی نفسہ صحیح ہے کیونکہ وہ جس قدر فصاحت پر قادر تھا، اس کے موافق نماز پڑھی ہے برخلاف قاری کے کہ اس کو جائز نہ تھا، کہ وہ کسی ناقص لکنت والے کے پیچھے نماز پڑھتا، اور اسی سے امام شافعی کی رائج قول کی توجیہ بھی ہوگئی اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول ان لوگوں پر محمول کیا جائے جو صاحب تقویٰ اور احتیاط کو لینے والے ہیں اور دوسرا اور تیسرا ان پر جو احتیاط میں ان سے کم درجہ ہیں، پس اس کو سوچ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس شخص کی نماز صحیح ہے جس نے غیر جمعہ میں محدث کے پیچھے نماز پڑھ لی، پھر ظاہر ہوا کہ اس کو محدث تھا، غسل کی

حاجت یا صرف بے وضو) اور نماز جمعہ میں صحیح نہیں، مگر اس وقت کہ جب نمازیوں کی (اس قدر) تعداد (جو جمعہ کے واسطے شرط ہے) امام کے بغیر پوری ہو، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کی نماز ہر حال میں باطل ہے جس نے محدث کے پیچھے پڑھی اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر امام اپنے محدث ہونے کو بھولا ہوا ہے تو مقتدیوں کی نماز صحیح ہے، اور اگر جانتا ہے تو باطل ہے پس پہلے اور تیسرے قول میں تشدید ہے اور دوسرا مشدد ہے، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ مقتدی کا اپنے امام کو محدث سے ظاہر خیال کرنے پر عمل کرنا ہے، مگر جمعہ میں کیونکہ اس میں عدد کا پورا ہونا شرط ہے، اور جمعہ کے اندر امام کے پیچھے جماعت سے نماز پڑھنے میں ائمہ نے تشدید کی ہے، نہ اس کے سواء میں دوسرے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرنا ہے کہ

ولا تزدوا ذرۃ وذرۃ اخری

ترجمہ: اور نہیں اٹھائے گی کوئی اٹھانے والی بوجھ دوسرے کا

اور امام مالک کے قول میں شق اول کی توجیہ مثل توجیہ قول پہلے کی ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کھڑے ہو کر پڑھنے والے کی نماز اس شخص کے پیچھے صحیح ہے جو عذر کی وجہ سے بیٹھ کر پڑھتا ہو، حالانکہ امام ابوحنیفہ اور

امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر اس کے پڑھنی چاہئے، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے، پس پہلا قول مخفف ہے احتیاط کو لینے والا ہے، اور دوسرا قول بیٹھنے کے بارے میں مشدد ہے رخصت کو لینے والا ہے، لہذا میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

پہلے قول کی وجہ اس حدیث کے ساتھ عمل کرنا ہے کہ (اور جب پڑھے امام بیٹھ کر تو پڑھو تم سب بھی بیٹھ کر) اور یہ حدیث اگرچہ ایک جماعت کے نزدیک منسوخ ہے لیکن نہیں اس قول کے قائل کے نزدیک اس کا منسوخ ہونا ثابت نہیں، بلکہ اس قائل نے حدیث مذکور پر عمل کرنے کو جائز رکھا تا کہ افعالِ ظاہرہ میں امام کی مخالفت کا دوازہ بالکل بند ہو جائے پس اس کو سمجھو۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک رکوع اور سجدہ کرنے والے کے چھپسواں مسئلہ: اس شخص کا اقتداء درست ہے جو رکوع اور سجدہ اشارہ سے کرتا ہو، حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے مخلوق میں سے ہر ایک کو صرف اس کی طاقت کے موافق تکلیف دی ہے اور ہر ایک اپنی طاقت کو صرف کر چکا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اشارہ سے نماز پڑھنے والے امام ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اشارہ میں اکثر لوگوں کو پتہ نہیں چل سکتا اور بسا اوقات ایسا ہوگا کہ ان مقتدیوں پر جو رکوع اور سجدہ پر قدرت رکھتے ہیں حرکات (امام) میں التباس ہو جائے گا، پس ان کو امام کی تابعداری کی فضیلت فوت ہو جائے گی، اور امام کی شان میں ایسی ہوتی چاہئے کہ لوگوں کو فضیلت حاصل کرادے، نہ کہ اس میں کمی کرادے، اور اسی جگہ سے علماء نے کہا ہے کہ امام کا کوئی تصرف نہیں، مگر مصلحتوں کے ساتھ۔ پس خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد اور امام مالک رضی اللہ عنہم کے نزدیک امام کو نماز پڑھانے کے لئے اٹھنا مناسب نہیں، مگر اس وقت کہ جب مؤذن تکبیر کہہ کر فارغ ہو جائے، پھر اس کے بعد کھڑا ہو اور مصفوف کو ہمار کرے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ اس وقت اٹھے کہ جب مؤذن تکبیر پڑھتے اس کلمہ پر پہنچے کہ (حی علی الصلوٰۃ) اور تمام مقتدی بھی اس کی تابعداری کریں، پھر جب اس کلمہ پر پہنچے کہ (قد قامت الصلوٰۃ) تو امام تکبیر کہہ کر نماز میں داخل ہو جائے، اور جب اقامت بالکل ختم ہو جائے، تو امام قمرت میں شروع ہو، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کامل اجازت حق تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی نہیں حاصل ہوتی، مگر اس وقت کہ جب اقامت کے الفاظ تمام ہو جائیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مؤذن کا یہ قول کہ (حی علی الصلوٰۃ) کھڑے ہونے کی اجازت دیتا ہے،

یعنی چلے آؤ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کے لئے، پس بعض تو ان میں جلدی کرنے والے ہوں گے، اور بعض تاخیر، جو لوگ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی طرف جلدی کرنے والے ہوں گے، وہ جنت میں خدا تعالیٰ سے بہت نزدیک ہوں گے اور بل صراط پر بہت جلد کھڑے ہو جائیں گے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک ایک مقتدی امام کی دائیں جانب کھڑا ہو، پس مسئلہ: اگر اس کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا اور امام کی دائیں جانب کوئی نہ ہو تو نماز اس کی باطل نہ ہوگی، حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے، کہ باطل ہو جائے گی، اسی طرح سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مقتدی (اگر ایک ہو تو) رکوع کرنے تک پس (اس اشارہ میں اگر کوئی) اور آجائے، (تو خیر) اور نہ رکوع کرتے وقت امام کی دائیں جانب میں کھڑا ہو جائے پس پہلا قول نماز باطل نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے، اور دوسرا مشدد ہے، اور تیسرا مخفف ہے، اور چوتھا مفصل ہے، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ بیرونی کرنا ہے، اور یہ کہ دائیں جانب کو (بائیں جانب پر) شرف ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں سنت کی مخالفت ہے، اور احادیث میں تصریح ہے، کہ بردہ عمل جو سنت کے خلاف ہو مقبول نہیں۔ تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائیں جانب دل کا مقام ہے، اور دل اقتداء میں مقتدی کا قطب ہے اور اسی وجہ سے جو شخص قطب کی بائیں جانب بیٹھتا ہے، وہ بلند ہوتا ہے از روئے مقام کے اس شخص سے جو شخص قطب کی دائیں جانب بیٹھتا ہے اور جب قطب کی وفات ہو جاتی ہے، تو اس کی قطبیت کا وارث ہوتا ہے جو اس کی بائیں جانب بیٹھتا ہے، اور پھر اس کی دائیں جانب کا بیٹھنے والا (اس قطب ثانی) کی بائیں جانب بیٹھ جاتا ہے، اور نیز اکابر دوات بھی اسی طریقہ پر چلے آئے ہیں۔

چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت مقتدی کے کھڑے ہونے کا مقام امام کے پیچھے یعنی اس کے بعد ہے، جس طرح افعال (رکوع سجدہ سلام قیام قعود) میں (مقتدی کا مرتبہ) امام کے بعد ہے پس اس کو جان لو۔ مسئلہ: پیچھے صف باندھیں، حالانکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ امام ان دونوں کے درمیان میں کھڑا ہو، پس پہلے قول کی دلیل (شارع کی) بیرونی کرنا ہے، اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس میں برابری ہے درمیان دونوں شخصوں کے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو آدمی صف (کہلائے جاسکتے) ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ صف تین آدمیوں سے ہوتی ہے یا زیادہ سے۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب (جماعت کے وقت) مرد بھی ہوں، مسئلہ: اور بچے بھی، اور غنث بھی، اور عورتیں بھی، تو امام کے پیچھے مرد کھڑے ہوں پھر بچے پھر غنث، پھر عورتیں، حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے اور بھی بعض اصحاب شافعی کا ہے، کہ دوسروں کے

درمیان ایک بچہ کھڑا ہوتا کہ وہ دونوں سے نماز پڑھتا دیکھے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدود۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بالغ مردوں کا آگے کرنا بہتر ہے اور بچہ مردوں کی جنس سے ہے ہر حال میں، اور محض میں احتمال ہے کہ وہ مذکر ہو، اس لئے عورتوں سے آگے رہے۔

دوسرے قول کی وجہ بچے کو اس شخص سے جو اس کی دائیں جانب میں ہے اور اس سے جو اس کی بائیں جانب میں ہے، تعلیم افعال نماز کی رعایت رکھنا ہے، کیونکہ یہ طریقہ تعلیم کا بہ نسبت اس کی سہل ہے کہ صرف اس شخص سے تعلیم حاصل کرائے جائے جو اس کے سامنے ہو، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

تیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جب عورت مردوں کی صف میں کھڑی ہو جائے، تو ان میں سے کسی کی نماز باطل نہ ہوگی، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ان مردوں کی نماز باطل ہو جائے گی جو اس کی دائیں جانب اور بائیں جانب اور اس کے پیچھے ہیں، نہ خود اس عورت کی، پس پہلا قول مخفف ہے، اور وہ خواہ عورتیں ہوں، یا ان کے سوا کوئی اور چیز خدا تعالیٰ سے بے توجہ نہیں کراتیں، اور دوسرا قول مشدود ہے، اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو طبعاً خواہشات کی طرف مائل ہوتے ہیں، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اکیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جس نے صف کے پیچھے اکیلے نماز پڑھی، تو ان کی نماز صحیح ہوئی۔ (اگرچہ ان میں سے بعض کے نزدیک مکروہ ہوئی) حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے امام کے ساتھ حالت تنہائی میں رکوع کر لیا تو نماز باطل ہوئی، اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ (اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھے) پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور تیسرا مشدود ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیرونی کا دار و مدار افعال میں اقتداء کرنے پر ہے نہ کھڑے ہونے میں، اور مکروہ ہونے کی وجہ یہ کہ وہ شخص اجتماع کی اس صورت ظاہرہ سے خارج ہو گیا، جو شریعت جماعت کی غایت ہے کیونکہ یہ ظاہری اجتماع قلوب کی دلیر ہے، جیسا کہ اس طرف حدیث (تسویۃ الصلوٰۃ) کے اس جملہ نے اشارہ کیا ہے کہ

وَلَا تَخْتَلَفُوا عَلَيْهِ

اور مت مخالفت کرو اس کی یعنی امام کی

تو تمہارے قلوب مختلف ہو جائیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ صف کے پیچھے کھڑے ہونے والے کا حکم اس شخص کا سا ہے، جو اپنی نماز کو امام سے مربوط کرے، اور اسی کے ساتھ رکن ادا کرے، اور یہ شخص امام کے پیچھے اپنی نماز کے ارتباط کو قطع کرتا ہے برخلاف اس صورت کے کہ جب رکوع نہ کیا ہو کہ اس وقت اس کی نماز کے صحیح ہونے کا حکم کیا جائے گا، بوجہ کوتاہ ہونے زمانہ کے اور اسی سے امام بخاری کے قول کی توجیہ بھی معلوم ہو سکتی ہے۔

تیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے رائج قول یہ ہے کہ جو کھڑے ہونے میں اپنے امام سے آگے ہو جائے گا اس کی نماز باطل ہوگی۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس کی نذر کے صحیح ہونے کا ہے، ایسی پہلا قول کھڑے ہونے کے بارے میں مشدود ہے اور دوسرا اس میں مختلف ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ ظاہر کے اعتبار سے امام کے منصب کی رعایت رکھنا ہے اس جہت سے کہ اپنے امام کے آگے کھڑے ہونے میں جس قدر بے ادبی ہے وہ خطا ہے، اور اس قول کے قائل کے نزدیک وہ شخص اپنے امام کا مقتدی نہیں ہے کیونکہ وہ امام کی جگہ خود کھڑا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امام کو زمین میں اپنا سب مقرر کیا ہے لیکن صرف اس کا حکم اور اس کی نبی پہنچانے کے بارے میں، ایسی جس طرح حق تعالیٰ کسی خاص جہت میں مستکن نہیں، اسی طرح اس کا نائب بھی معنی کے لحاظ سے، اور جس طرح ہم نہیں چاہتے مگر وہ جو خدا تعالیٰ چاہتا ہے، حالانکہ وہ کسی معین جہت میں نہیں، اسی طرح اس کے نائب میں گفتگو ہے کہ واجب ہے ہمارے افعال کا اس کے افعال کے تابع ہونا۔ اگرچہ قبلہ کی جہت میں نہ ہو اور اس قول امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی تائید حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پیچھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے میں سب سے پہلے رضی اللہ عنہم کے اس اختلاف سے بھی ہوتی ہے کہ ایک گروہ صحابہ رضی اللہ عنہم اس کا قائل ہے کہ اس وقت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم بھی امام تھے، اگرچہ کھڑے ہونے میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ آگے تھے، اور آپ نے ان کو تقریری اجازت فرمادی تھی اور یہ بہت بڑی دلیل ہے اس کی کہ مقتدی کی نماز باوجود اس کے امام سے آگے کھڑے ہونے کے صحیح ہوتی ہے لیکن چونکہ اس احتمال کو بھی راستہ ہے، کہ شاید رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم مقتدی ہی ہو اس لئے تینوں اماموں کے نزدیک اس سے حجت پکڑنا ساقط ہے، ایسی خوب سمجھ لو اور یہاں چند اسرار ہیں جن کو اہل اللہ ہی جان سکتے ہیں۔ کتاب میں مذکور نہیں ہو سکتے۔

تینتیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جس شخص نے اپنے گھر میں اس امام کے ساتھ نماز پڑھی، جو مسجد میں پڑھتا تھا اور امام کی تکبیرات کی آواز اس کو گھر میں آتی تھی، تو نماز اس کی صحیح ہے مگر جمعہ کی نماز میں، کیونکہ وہ نہیں صحیح مگر جامع مسجد میں یا اس کے ان حصوں میں جو اس مسجد کے متصل ہوں، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے نماز ہر اس شخص کی جو اس کے پیچھے پڑھے خواہ جمعہ کی ہو یا غیر جمعہ کی، اسی طرح امام عطاء رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اعتبار امام کی تکبیرات اشغال کی علم کا ہے نہ امام کے مشاہدہ کا، اور نہ صفوف میں کسی قسم کے نقصان ہونے کا اور یہی قول امام غنی اور امام حسن بصری رضی اللہ عنہما کا ہے، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ نے بھی یہی فرمایا ہے، پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا مخفف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع کا لوگوں کے جمعہ میں جمع ہونے سے مقصد سخت الفت کا پیدا ہونا ہے۔

تا کہ جہاد کے قیام میں ایک دوسرے کا مددگار اور قوت بازو ہو، اور شعائر اسلام کے قائم کرنے میں ایک دوسرے کا معاون ہو، پس امام مالک رضی اللہ عنہ نے خوف کیا کہ کہیں قیام کا وہ نماز میں مختلف ہونے کی وجہ سے ان کے قلوب مختلف نہ ہو جائیں، اس لئے اس میں تشدید کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان پر قیام کرنے کے کہ

سَوُوا صُفُوفَكُمْ وَلَا تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ

ترجمہ: برابر کرو اپنی صفوں کو اور امام سے اختلاف نہ کرو کہیں تمہارے قلوب مختلف نہ ہو جائیں لہذا قیام گاہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے قلوب میں اختلاف واقع ہو جانے کا حکم کر دیا اور جب قلوب مختلف ہو گئے، تو ایک دوسرے کی کاٹ اور ایک دوسرے کے پیچھے پڑنا اور دشمنی واقع ہو جائے گی اور ہر ایک دوسرے کی اس کے اقوال اور افعال میں مخالفت کرنے لگے گا۔ اگرچہ وہ افعال و اقوال امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہی ہوں اور جس کو کچھ شک ہو تو وہ تجربہ کرے۔

اور مجھ کو امام مالک رحمۃ اللہ سے یہ روایت یاد پڑتی ہے کہ ان سے اس کو ٹھہے میں نماز پڑھنے کی بابت دریافت کیا گیا جو مسجد کے متصل ہو کر آیا وہ مسجد کے محکم کے ساتھ لاحق ہو گا تا کہ اس میں ہر نماز صحیح ہو جائے، تو امام موصوف نے جواب دیا کہ اگر اس کو ٹھہری میں داخل ہونے کے لئے اجازت حاصل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تب تو اس میں نماز صحیح نہیں۔ در نہ صحیح ہے۔ (ابھی)

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بروہ مکان جس میں داخل ہونے کی اجازت حاصل کرنے کی حاجت ہو، تو وہ لوگوں کے گھروں سے زیادہ مشابہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے گھر مخلوق سے اجازت حاصل کرنے کے محتاج نہیں۔

اور اصل مسئلہ میں دوسرے قول اور اس کے بعد والے کی وجہ یہ ہے کہ اعتبار صرف امام کی تکبیرات انتہائیہ کے علم کا ہے پس جگہ مقتدی امام تکبیرات انتقال کو جان سکے وہاں اس کی نماز صحیح ہے، اور وہ ایسا ہے تو یا کہ امام کے ساتھ ایک ہی جگہ ہے اور یہیں سے تو جان لے گا تو اس شخص کی نماز کا صحیح ہونا جو مہر میں اس شخص کے پیچھے پڑھتا تھا۔ جو حرم مکہ یا بیت المقدس میں پڑھاتا ہوتا تھا، جس وقت کہ اس سے وہ مقام مکمل جاتا تھا اور وہاں کے امام کی تکبیرات انتقال جان لیتا تھا، کیونکہ اس مرتبہ والے لوگوں کے قلوب خود بخود الفت پذیر ہیں۔ اگرچہ ان کے اور ان کے امام کے درمیان مشرق و مغرب کا بعد ہو اس لئے کہ ان کے قلوب سے حسد اور بغض سب نکل چکا ہے لہذا یہ لوگ قرب اجسام کے محتاج نہیں، بلکہ باوقات ایسے لوگوں کے اجسام باوجود بعد کے بہت زیادہ قریب ہوتے ہیں بہ نسبت اس قرب کی جو دنیا دوست آدمی کو اپنے بھائی کے موٹے سے متصل ہونے میں ہوتا ہے، جیسا کہ فرمایا ہے باری تعالیٰ نے

وَنَحْتَسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى

ترجمہ: اور گمان کرتے ہو تم ان کو اکٹھے ہوئے، حالانکہ قلوب ان کے مختلف ہیں

اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب مسافر کی نماز کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ سفر میں قصر جائز ہے، اور اس پر کہ جب سفر عین دن کی مسافت سے زیادہ ہو، تو قصر کرنا افضل ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جو مجھے اس باب میں متفق علیہ ملے۔
رہے وہ جن میں اختلاف ہے، سو ان میں سے

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قصر عزیمت ہے (عزیمت وہ فعل جو فضیلت پہلا مسئلہ: والا ہے) حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس سفر میں جو جائز ہے قصر کرنا رخصت ہے (رخصت عزیمت کا مقابل ہے) اسی طرح امام داؤد علیہ الرحمۃ کا قول یہ ہے کہ قصر صرف اس سفر میں جائز ہے جو واجب ہو (مثلاً حج وغیرہ)

اور امام داؤد علیہ الرحمۃ سے یہ بھی روایت ہے کہ قصر خوف کے وقت مخصوص ہے پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد، اور تیسرے میں کچھ تشدید ہے اسی طرح چوتھے میں۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض لوگوں کے نفوس قصر کرنے سے اعتراض کرتے ہیں۔ اس لئے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے ان پر تشدید فرمائی، جیسا کہ موزے کے مسح میں اماموں نے کہا ہے کہ جب نفس اس سے نفرت کرے، تو موزہ پر مسح واجب ہے۔ تاکہ باطن میں شارع کی نافرمانی سے باہر ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ لوگوں پر تخفیف کرنا ہے کیونکہ سفر مشقت کے شبہ کا مقام ہے، اور اگر بندہ نے کسی امر حق کے بارے میں سفر کیا تو اگر وہ اپنے اندر قوت پائے تو اس کے لئے پوری رکعات پڑھنا افضل ہے اور جو مشقت پائے، تو اس کے لئے شارع کی رخصت اولیٰ ہے۔

اور شارع کا مقصد یہ ہے کہ بندے سینہ کھول کر خوشی کے ساتھ عبادت بجالائیں اور وہ لوگ اس کو اس

خدا تعالیٰ کا فضل شمار کریں جس نے ان کو ایسی عبادت کا اہل بنایا نہ وہ لوگ جو خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں اور اس سے اس طرح مناجات کرتے ہیں جس طرح انبیاء اور ملائکہ کرتے ہیں (کیونکہ ثانی اللہ کریم تہ پہلوں سے بڑھا ہوا ہے) اور جو شخص اپنے اندر تنگی پائے اپنے پروردگار کے سامنے دیر تک کھڑے رہنے سے، تو اس کے لئے قصر کرنا افضل ہے، تاکہ اس طور نہ کھڑا رہنا پڑے جس طرح کوئی مجبور کیا گیا شخص۔ پھر اللہ تعالیٰ اس پر اس وجہ سے غضب فرمائے۔ فرمایا ہے باری تعالیٰ نے

فمن یرد الله ان یهدیہ یشرح صدرہ للإسلام

ترجمہ: پس جس شخص کو اللہ تعالیٰ ہدایت کرنا چاہتا ہے تو کھول دیتا ہے اس کے سینے کو واسطے اسلام کے ومن یرد ان یضله یجعل صدرہ ضیقاً حرجاً کانما یصعدنی فی السماء۔
ترجمہ: اور وہ شخص کہ چاہے اللہ تعالیٰ گمراہ کرنا اس کا تو کر دیتا ہے اس کے سینہ کو تنگ سخت گویا کہ بڑھتا ہے آسمان میں۔

پس پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، اور دوسرا درمیانی درجہ کے لوگوں کے ساتھ، اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس سفر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم نے قصر کیا، وہ سفر واجب تھا کیونکہ وہ آپ کی حیات میں آپ کے امر سے تھا۔ اور امام داؤد علیہ السلام علماء اہل ظاہر کے سرگروہ ہیں، اس لئے وہ اسی حد پر ٹھہر گئے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہوا اور ہر اس سفر کو جو واجب ہو اس پر قیاس کر لیا اور اسی طرح خاص کرنا ان کا قصر کو (دوسری روایت میں) وقت خوف کے ساتھ کہ یہ بھی اس حد پر ہے جو قرآن شریف میں وارد ہوا ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک سفر معصیت میں قصر چار نہیں اور باقی سفر کی رخصتیں بھی کسی حال میں جائز نہیں، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول سفر معصیت میں رخصتوں کے جواز کا ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رخصتیں معاصی پر مرتب نہیں ہوتی ہیں (یعنی معاصی سے رخصتوں کا کچھ تعلق نہیں) اور باری تعالیٰ نے اس شخص کے بارے میں جو مردار کھانے کی طرف مضطرب ہو جائے، ارشاد فرمایا کہ

فمن اضطر فی مخصمته غیر متجانب لاثم

ترجمہ: پس جو شخص مضطرب ہو جائے سخت بھوک میں اس حال میں کہ نہ قصد کرنے والا ہو، نہ گناہ کا اور فرمایا ہے کہ

فمن اضطر غیر باغ ولا عاد

ترجمہ: پس جو مضطرب ہو جائے اس حال میں کہ نہ فساد کرنے والا ہو، اور نہ حد سے گذرنے والا اور جو فساد کرنے والا یا اللہ تعالیٰ کی حدود سے گذرنے والا ہو تو وہ خدا کا دشمن ہے اس پر نزول رحمت کا

استحقاق نہیں اور نہ تخفیف کا، بلکہ اس کو تمام عالم مغفوس سمجھے گا، اور جس کو تمام عالم مغفوس رکھے اس کو مناسب ہے کہ خدمت زیادہ کرے، اور رکوع (سجدے بہت کرے تاکہ اس کا مولیٰ اس کو قبول کرے، اور اس سے راضی ہو جائے اور یہ بعید ہے کہ اس کا پروردگار پوری نماز پڑھنے سے بغیر قصر کے رضا مند ہو جائے۔

اور بہت زیادہ بار یک وجہ یہ ہے کہ اس کا تکلیف کر کے دو رکعتیں اور بڑھا کر اپنے پروردگار کے سامنے کھڑے ہونے کو طویل کر دینا ایسی حالت میں کہ پروردگار اس پر غصہ ہو رہا ہو، دوزخ میں داخل ہونے سے بھی اس کے واسطے زیادہ سخت ہے، پس جب تک وہ اس کے سامنے کھڑا رہے گا، خدا تعالیٰ اس کو نظر غضب سے دیکھتا رہے گا، اور یہ باطن کے اعتبار سے اس کے لئے سخت عذاب ہے۔

اور یہیں سے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ بھی معلوم ہو سکتی ہے، اس طرح کہ گناہ کا سفر کرنے والے کو اس خوف سے قصر ہی کرنا چاہئے کہ کہیں خدا تعالیٰ کے سامنے زیادہ دیر کھڑے رہنے سے ایسی حالت میں کہ وہ غضبناک ہو کر راضی ہو نہ جائے پس اس کے حق میں قصر کرنا رحمت ہے۔

اور بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اصل میں رخصتوں کی وضع گھنیا مرتبہ کے لوگوں کے لئے ہوئی ہے اور وہ گناہگار ہیں، کیونکہ ان سے آدمی مرتبہ کے آدمی اور کون ہوں گے، لہذا سفر معصیت کرنے والے کے لئے قصر کا عدم جواز اس باب سے ہو گیا، کہ

و بلونا ہم بالاحسانات و السیات لعلمهم یرجعون

ترجمہ: اور آڑمایا ہم نے ان کو بذریعہ بھلائیوں اور برائیوں کے تاکہ کوئی وہ

پس جس عالم نے گناہ کے واسطے سفر کرنے والے کے لئے قصر کو ناجائز کہا ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ اس سے وہ اپنی بدکاری پر متنب ہو کر توبہ کرے، پھر رخصت کو یوے۔ اسی طرح جس نے اس کے لئے قصر کو جائز کہا ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ غور کرے کہ باوجود میرے عاصی ہونے کے خدا تعالیٰ نے کس قدر وسعت کو جائز کیا ہے، اور اپنے احسان کو مجھ سے قطع نہیں فرمایا۔ تاکہ اس کو خدا تعالیٰ سے شرم آوے، اور اپنے عصیان سے باز آ جائے۔

پس راضی رہے خدا تعالیٰ تمام اماموں سے کہ کس قدر باریک مغایم ہیں ان کے اور بدلہ دے ان کو اللہ تعالیٰ بہتر بدلہ ان کے نبی ﷺ کی تمام امت کی جانب ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جب سفر تین منزل کو پہنچ جائے اور مسافت تین دن کی تیسرا مسئلہ: اسی سے تعبیر کی جاتی ہے تو پورا کرنا نماز کا جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ پورا کرنا نماز کا جائز نہیں۔ اور یہی قول بعض مالکیہ کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ پورا پڑھنا نماز کا اصل ہے، اور قصر کرنا (یعنی چار رکعت فرض سے دو رکعت پڑھنا) عارضی شے ہے، تو جب انسان اصل کی طرف رجوع کرے تو اس میں اس پر کچھ حرج نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس رخصت میں شارع اور آپ کے جمہور اصحاب کی پیروی ہے۔

کیونکہ پوری نماز پڑھنا شارع کی رخصت کو میثاق ہے، حالانکہ شارع نے اس رخصت کو وضع نہیں فرمایا مگر باوجود جانے اس کے مصالح عباد کو۔ پس رخصت پر عمل کرنے والا پیروی کرنے والا ہے، اور پوری نماز پڑھنے والے پر کبھی مبتدع کا بھی اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک قصر نہ کرے مگر اس وقت کہ جب اپنے شہر کی آبادی سے نکل جائے، حالانکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ قصر نہ کرے، یہاں تک کہ اپنے شہر کی آبادی سے مفارقت ہو جائے اور شہر کی دائیں یا بائیں جانب سے محاذات بھی نہ ہے۔

اور دوسری روایت یہ ہے کہ نہ قصر کرے جب تک شہر سے تین میل تجاوز نہ کر جائے اسی طرح حارث بن ابی ربیعہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس کو اپنے گھر میں سفر کے لئے نکلنے سے قبل ہی قصر کرنا جائز ہے، اور نماز پڑھائی انہوں نے لوگوں کو ایک مرتبہ دو رکعتیں (قصر کی وجہ سے) اپنے گھر میں۔ حالانکہ اس میں حضرت اسود رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے بہت سے اصحاب شریک تھے۔

اسی طرح مجاہد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ (سفر کے واسطے) دن میں نکلے تو قصر نہ کرے یہاں تک کہ رات ہو جائے، اور اگر رات میں نکلے تو نہ قصر کرے یہاں تک کہ دن ہو جائے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور تیسرا بہت مخفف ہے اور اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری روایت اور چوتھا قول مشدد ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصر سفر میں مسافر کے آبادی سے جدا ہو جانے کے وقت شروع ہوا ہے، اگرچہ مفارقت ایک ہی جانب سے ہوئی ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصر حقیقت میں سفر کے اندر نہیں شروع ہوا مگر شہر کی تمام جوانب سے تجاوز ہو جانے کے وقت اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ مسافر نہیں نام رکھا جاتا مگر اس وقت کہ جب شہر سے جدا ہو کر اتنی دور تک چلا جائے، کہ جو غالباً شہر سے بے تعلق ہو، اور اس کا اندازہ کھیتوں اور باغوں سے تجاوز کر جانا ہے اور وہ غالباً شہر سے تین میل سے زیادہ دور تک نہیں ہوتے ہیں۔

اور جس نے کہا ہے کہ جب سفر کا عزم کر چکے، تو اپنے گھر میں قصر شروع کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک نیت سفر کا موجود ہو جانا ہی قصر کو مباح کرتا ہے اور نیت پائی جا چکی۔

اور مجاہد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ مشقت جو رخصت کا سبب ہے مسافر کو عادتاً محسوس نہیں ہوتی، مگر بعد ایک دن ایک رات کے۔

اور ان تمام وجوہ سے ہر ایک ترجیح یہ ہے کہ مسافر جس قدر حق تعالیٰ کی اس درگاہ سے قریب ہوگا، جو مسافر کے قصد کا ختمی ہے اسی قدر تخفیف کا مامور ہوگا۔ تاکہ مدت کو طے کرے اور اس درگاہ میں اپنے رب کا ہم جلسہ ہو۔

اور غور کرو اس کی مثال سراب کی سی ہے (سراب وہ ذرات جو دور سے پانی معلوم ہوتے ہیں) جب پیاسا آدمی اس کا قصد کرے اس گمان پر کہ وہ پانی ہے کیسے پاسکتا ہے اللہ تعالیٰ کو اس کے پاس، اور یہ ایک راز ہے جسے ہر وہ شخص سمجھ سکتا ہے جو بد خلیقوں کے تمام مراتب میں حق جل و علا کی پہچان کرتا ہے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ نے ہم کو وصیت کی، ہمسایہ کے حقوق ادا کرنے کی اور یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں وصیت کرے گا ہم کو کسی اچھی خصلت کی مگر وہ اچھی خصلت اس کے لئے بالاصالت ثابت ہوگی۔ اور کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم کو اپنے ساتھ ہماری روح نکلنے کے وقت اچھا نکلنے کرنے کا حکم کرے اور نہ پورا کرے اس کو جو ہمارا اس کے ساتھ اچھا گمان ہے۔ یعنی دیکھنا اس کا ہماری رفتار کی انتہاء پر اور ہمارے ارادہ کے ختم پر۔ بس اس کو خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مسافر اپنی نماز کے کسی جز میں مقیم کا مقتدی ہو جائے تو نماز کا پورا پڑھنا (بغیر قصر کے) واجب ہے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ پوری نماز پڑھنے کے وجوب کے لئے کم از کم امام کے پیچھے ایک رکعت پڑھنا ضروری ہے اور اگر اس کے پیچھے ایک بھی پوری رکعت نہ پائے تو پوری نماز پڑھنا واجب نہیں (بلکہ قصر کرے) یہاں تک کہ اگر اس شخص کا مقتدی ہو جو جمعہ کی نماز پڑھتا تھا اور اس نے نیت کی ظہر کے قصر کی تب بھی اس کو پوری چار رکعتیں واجب ہوں گی۔ کیونکہ نماز جمعہ فی نفسہا مقیم کی نماز ہے۔ اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ امام مقیم کے پیچھے مقتدی کو قصر کرنا جائز ہے، اور اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی قول ہے۔ پس پہلا قول اس بارے میں کہ مقیم کے پیچھے نماز پڑھنے والے مسافر کو پوری نماز پڑھنا ضروری ہے، مشدود ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے مگر جمعہ کی صورت میں، اور تیسرا قول مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ امام کا یہ ہے اس سے ارفع اور برتر سمجھتا ہے کہ کوئی شخص اس کی تابعداری کا خلاف کرے، جبکہ اس کا التزام کو لیا اور اپنے نفس کی پیروی کرے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقتدی امام کا تابع اسی وقت بولا جاتا ہے کہ جب اس کے ساتھ ایک رکعت پڑھ چکے کیونکہ باقی رکعات پہلی رکعات کی تکرار ہیں۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنی نیت کے موافق عمل کرتا ہے جس کو اس نے حق تعالیٰ کے ساتھ مربوط کر دیا اور اس کو منسوخ کر دیا جس کا رہا مخلوق کے ساتھ تھا کیونکہ کامل ادب یہی ہے۔ بالخصوص اگر نماز کے طویل کرنے سے تکلیف پاتا ہو، اس جہت سے کہ اس مقصد تک پہنچنے کی مسافت جو حق تعالیٰ کے خاص دربار میں حاضر ہو کر اس کے پاس پہنچنے سے عبارت ہے طویل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اس کی توضیح ابھی گذر چکی ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک ملاح جب ایسی شے میں سفر کرے جس میں اس کے اہل وعیال اور مال بھی ہو، تو اس کے لئے قصر جائز ہے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ

ہے کہ وہ قصر نہ کرے۔ فرمایا امام احمد رضی اللہ عنہ نے کہ اسی طرح گرایہ پر (گازی وغیرہ) چلانے والا جو ہمیشہ مسافرت کرتا رہتا ہے اور اس کے اندر بھی امام احمد رضی اللہ عنہ کی عینوں اماموں نے مخالفت کی ہے۔ پس کہا ہے انہوں نے کہ اس کو نماز کے قصر کرنے اور روزہ کے افطار کرنے کی رخصت ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا قول دونوں مسئلوں میں مشدد ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے اصلی وطن اور اپنے اہل اور اپنے اصحاب سے سفر کرنے والا ہے۔ اس لئے کہ کشتی درحقیقت اس کا وطن نہیں ہے پس گویا کہ وہ کشتی تیرا رہی ہو اس کو خشکی میں۔ لہذا جائز ہو اس کے لئے قصر کرنا اور افطار کرنا۔

اور دوسرے قول کی وجہ دونوں مسئلوں میں یہ ہے کہ جس شخص کا اہل اور مال کشتی میں موجود ہو تو گویا کہ وہ اپنے شہر میں حاضر ہے۔ اس لئے وہ سفر کی رخصتوں کا مستحق نہیں اور دار و مدار اس کا اس بات پر ہے کہ سفر اسفار سے مشتق ہے (اسفار کے معنی روشن کرنا کھولنا) پس ہر وہ شخص جس کے لئے حق تعالیٰ کا دربار کھل جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہوگا۔ اس کے اندر جلدی سے داخل ہونے کی خواہش میں۔ کیونکہ کا ملین کے نزدیک نماز مجملہ سفر کے شمار کی جاتی ہے، لہذا ان میں سے کوئی اللہ تعالیٰ کے خاص دربار میں داخل نہیں ہو سکتا مگر نماز کی انتہاء کے وقت اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

یہ ہے کہ چاروں اماموں اور ان کے سوا جمہور علماء کا یہ قول یہ ہے کہ نماز کے قصر کرنے سے اتنا مسئلہ: والے کے لئے سنن رواج (مقررہ) سے زیادہ فطیل پڑھنے مکروہ نہیں اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اس کو مکروہ کہا ہے اور جس کو ایسا کرتے دیکھا اس کو انکار کیا اور فرمایا کہ اگر شارع ہم سے اس کی خواہش رکھتا تو سفر میں ہمارے لئے قصر کو مباح نہ فرماتا۔ پس پہلے قول میں اس بات کو مسافر کی ہمت کی طرف لوٹایا ہے اور اس کے عزم کی طرف اور دوسرے قول میں اس کے ساتھ سخت رحمت برتی گئی ہے اور اس نیکامی کا فی شفقت نام رکھا گیا ہے اور اس کے لئے شریعت میں بہت تغیر ہیں۔ کیونکہ شارع مؤمنین سے بہ نسبت ان کی جانوں کے زیادہ قریب ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی خواہش کو منع کرنا کسی کے لئے مناسب نہیں مگر کسی دلیل کے ساتھ۔ اور ہمارے واسطے کوئی دلیل اس امر کے متعلق ان ارشادات میں وارد نہیں ہوئی جو ہم تک پہنچے ہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ سفر عادتاً مشقت اور خدا تعالیٰ کے مراقبہ سے دل کو مشغول کرنے کا عمل ہے۔ پس جو تکلف کر کے اللہ تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہو، تو اس نے حد سے زیادہ اپنے نفس کو تکلیف دی۔ پھر وہ اپنی دلچسپی پر قادر نہ ہوگا جیسا کہ حضر میں غالباً اس کے لئے واقع ہوتا ہے پس گویا کہ حکم اس کا مثل اس شخص کی ہے جس کو حق تعالیٰ نے اپنے سامنے کھڑے ہونے کی اجازت نہیں دی۔ لہذا وہ اس فعل پر مدبر نہ کیا جائے گا۔ جو اس نے کیا

کیونکہ شارع بار برداری کا ضامن نہیں ہوا، مگر اس شخص کے لئے جو اس کے حکم کے ماتحت ہو اور جب اکثر لوگ ایسے ہیں کہ وہ اپنی فرض نمازوں میں اول سے لے کر آخر تک اللہ تعالیٰ کے ساتھ حاضر نہیں ہوتے پس جو ان پر زائد نمازیں پڑھیں گے ان میں حضور کیونکر ممکن ہے۔ پس اس کو سمجھ لو اور جمہور کی تابعداری کرو۔ کیونکہ جمہور صحابہؓ اور تابعینؓ کا اجماع ان کی مخالفت سے بہتر ہے، بشرطیکہ نفل پڑھنے والے کو حضور کی حاصل ہو۔ ورنہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول بہتر ہے۔

پس جمہور صحابہ کے قول کو بڑے درجہ کے لوگوں پر محمول کیا جائے گا اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کے قول کے چھوٹے درجہ کے لوگوں پر اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ اگر مسافر نے آنے اور جانے کے دو روز کے علاوہ چار دن ٹھہرنے کی نیت کی تو وہ مقیم کے حکم میں ہو گیا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ مقیم نہ ہوگا۔ مگر یہ پندرہ یا زیادہ دن ٹھہرنے کی نیت کر لے۔ اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول انیس دن کا ہے۔

اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے اتنی مدت تک ٹھہرنے کی نیت کی جس میں بیس نمازوں سے زیادہ ادا ہو سکتی ہیں تو نماز پوری کرے (یعنی مقیم کے حکم میں ہے)۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور ایسے ہی چوتھا۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول مخفف ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول میں تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ احتیاط اسی کے اندر ہے (کہ) رخصت کا زمانہ قلیل رہا اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو فرائض کو ایک قسم کے نقص کے ساتھ ادا کرتے ہیں۔ اس نے اس نے ان کے قصر کی ایک ایسی مدت مقرر فرمائی جو درمیانی ہے۔ تاکہ زمانہ رخصت دراز ہو جائے۔ جو ان کی نماز کے قائم ہونے کی وجہ سے ان کی پونجی میں نقصان کا باعث ہو۔ برخلاف بڑے درجہ کے لوگوں کے جو فرائض کو اس کمال کے ساتھ ادا کرتے ہیں جو ان کے شایان مرتبہ ہے، کہ ان کے لئے چار دن سے زیادتی جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کی نماز کا ہر ذرہ چھوٹے لوگوں کے اعمال کے پلوں کی برابری کرتا ہے اور صحیح ہو سکتا ہے کہ دوسرے قول کی علت پہلے قول کی علت ٹھہرائی جائے اور برعکس اس اعتبار سے کہ بڑے درجہ کے لوگ اللہ تعالیٰ کے سامنے دیر تک کھڑے رہنے پر قادر ہوتے ہیں۔ لیکن مفارقت طویلہ پر صبر نہیں کر سکتے۔ برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے اور یہاں چند رموز ہیں جن کے ذائقہ کو اللہ والے ہی چکھ سکتے ہیں اور کتاب میں مذکور نہیں ہو سکتے۔

اور اس سے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی علت بھی معلوم ہوگئی کہ مسافر اگر کسی شہر میں اس نیت سے مقیم ہو کہ جب فلاں حاجت جس کے حصول کی ہر وقت امید ہے حاصل ہو جائے گی تو یہاں سے کوچ کر جاؤں گا تو وہ شخص ہمیشہ قصر کرے (جب تک اس شہر میں رہنا ہو ایک ماہ، ایک سال، دو سال) اسی طرح امام شافعی رضی اللہ عنہ کے قول کی بھی کہ ان کے رائج مذہب کے موافق اٹھارہ دن قصر کرے اور کہا گیا ہے کہ چار دن۔ اور اللہ تعالیٰ

زیادہ جاننے والا ہے۔

یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک جس شخص کی اپنے مکان پر نمازیں قضا ہو گئی ہوں۔ پھر وہ مسافر ہو جائے اور سفر ہی میں ان کی قضا کرنی چاہئے، تو وہ قصر نہ کرے۔ بلکہ پوری کر کے پڑھے۔ ابن منذر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ میں اس مسئلہ میں کسی کو مخالف نہیں جانتا۔ حالانکہ امام حسن بصری رضی اللہ عنہ اور امام حنفی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس کو جائز ہے کہ قضا کی نمازیں قصر کر کے پڑھے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جس کی حالت سفر میں نمازیں فوت ہو جائیں تو اس کے لئے حالت حضر میں (قضا کرتے وقت) قصر کرنا جائز ہے۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ اس پر نماز کا پورا کرنا واجب ہے۔ (یعنی قصر جائز نہیں) پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سفر کی فوت شدہ نماز جس وقت فوت ہوئی ہے تو نہیں تھی وہ مگر صرف دو رکعتیں۔ پھر جب وہ سفر سے واپس آ گیا تو اس کی قضاء اسی حالت سے کرے گا جس حالت پر فوت ہوئی تھی (یعنی دو رکعتیں)۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس عذر کا زائل ہو جانا ہے جو جواز قصر کو مباح کرنے والا تھا اور وہ سفر تھا۔ اور قیاس کرتا ہے اس نماز پر جو سفر سے قبل مکان پر فوت ہو جائے تو سفر میں (بوقت قضا) ان کا قصر کرنا جائز نہیں کیونکہ جب وہ فوت ہوئی تھی تو چار رکعت والی تھی۔ اس لئے قضا ادا کے مشابہ ہونی چاہئے، پس امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو دیندار اور صاحب احتیاط ہیں اور پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ وہی لوگ مستحقین حرمت ہیں۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک نماز ظہر اور عصر میں اور مغرب و عشاء میں جمع کرنا جائز ہے، خواہ دونوں نمازوں میں سے پہلی نماز کے وقت میں دونوں کو اکٹھا کرے۔ خواہ پچھلی نماز کے وقت میں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ سفر کے عذر کی وجہ سے دو نمازوں کو اکٹھا پڑھ لینا کسی حال میں جائز نہیں، مگر مزدلفہ اور عرفہ میں۔ پس پہلا قول مشدد ہے، اور بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہی کہنا اور اللہ تعالیٰ کے فضل پر بندہ کی جانب سے زیادہ راہنمائی کرنے کی طرف میلان ہے کہ بندہ جس وقت چاہے ماسوا و اوقات کراہت کے اس کے دربار میں داخل ہو سکتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ ادب کا ہمیشہ پاس رکھنا ہے اور اس سے بھی زیادتی کرتا جس قدر کہ بندہ حق تعالیٰ کے دربار سے نزدیک ہو پس نہ کھڑا ہووے اس کے سامنے مگر ہر نماز میں خاص اجازت حاصل کر کے نہ عام

اجازت سے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ پر کچھ پابندی نہیں۔ کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ پیسے بندہ کو اجازت دیدے کہ میرے دربار میں جب چاہے داخل ہو جائے۔ پھر وہ اس اجازت سے لوٹ جائے۔ اس کی دلیل بعض احکام شریعہ میں نسخ کا واقع ہونا ہے۔ پس اس کو کچھ لو اور اللہ تعالیٰ زیادہ بنے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک بارش کے وقت نماز ظہر و عصر میں جمع کرنا جائز نہیں۔ خواہ پہلی نماز کے وقت دوسری کو جمع کیا جائے یا پچھلی نماز کے وقت پہلی کو جمع کیا جائے۔ حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ان دونوں کو تقدیراً جمع کرنا جائز ہے (اس طرح) کہ دونوں نمازوں میں سے پہلی نماز کے وقت میں دونوں کو اکٹھا کر کے پڑھے۔

اسی طرح امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ مغرب اور عشاء کی نمازوں کو بارش کے عذر کی وجہ سے اکٹھا پڑھنا جائز ہے۔ نہ ظہر اور عصری نمازوں کو خواہ بارش زور کی ہو یا ہلکی ہو، اتنی کہ کپڑا تر ہو جائے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کے وقت بارش میں چلنے سے زیادہ مشقت نہیں ہوتی ہے اور دوسرے قول کی وجہ احتیاج کو لینا ہے کیونکہ (جمع کرنے سے) جماعت کے ساتھ نماز ملتی ہے، ورنہ اگر بارش زیادہ ہوگئی تو جماعت کی جگہ چل کر آنا دشوار ہو جائے گا۔

اور اسی وجہ سے پہلی نماز کے وقت میں دونوں نمازوں کو اکٹھا کر کے پڑھنا جائز ہوا۔ نہ اس طرح کہ پچھلی نماز کے وقت میں دونوں کو اکٹھا کر کے پڑھا جائے۔

اور اسی سے امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے قول کی وجہ معلوم ہوتی ہے، پھر یہ جاننا چاہئے کہ رخصت اسی شخص کے ساتھ مخصوص ہے، جو کسی ایسے بعید مقام پر جماعت کی نماز پڑھتا ہو کہ اس کے راستہ میں بارش سے سخت تکلیف ہوتی ہو اور اگر وہ شخص مسجد ہی میں ہو یا اپنے مکان میں، جماعت کی نماز پڑھتا ہو یا جماعت کی جگہ تک کسی آڑ (چھت، چھتری وغیرہ) میں ہو سکتا ہو، یا جماعت کی جگہ اس کے دروازہ سے لگی ہوئی ہو (تو ان سب صورتوں میں) امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا صحیح مذہب یہ ہے کہ (اکٹھا کر کے پڑھنا) جائز نہیں اور منقول ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے (انہما) میں جواز پر تصریح کی ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بارش نہ ہونے کے وقت کچھ کی وجہ سے نمازوں کا اکٹھا کرنا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ

ہے کہ جائز ہے، اور اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا میں نے کوئی کلام نہیں دیکھا۔ کیونکہ ان کے نزدیک عرفہ اور مزدلفہ کے سوا اور کسی وقت جمع کرنا جائز نہیں۔ جیسا کہ گذرا۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور دونوں کی وجہ ظاہر ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مرض اور خوف کی وجہ سے دو نمازوں کا **چودھواں مسئلہ:** اکٹھا کرنا جائز نہیں، مگر امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول اس کے جواز کا ہے۔ اور اسی کو متاخرین اصحاب کی ایک جماعت نے پسند کیا ہے اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ بہت قوی ہے اور رہا باخوف ومرض کے اکٹھا کرنا سو اس کو ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ نے کسی حاجت کے وقت جائز کیا ہے۔ جب تک کہ اس کی عادت دستور نہ بنائے۔ پس امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور ہے اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول مخفف ہے اسی طرح ابن سیرین اور ابن منذر رحمۃ اللہ علیہ کا قول۔

اور پہلے قول کی وجہ اس کے جواز کے بارے میں کسی نص کا وارد نہ ہونا ہے، اور امام احمد رضی اللہ عنہ اور جو لوگ ان کے موافق ہیں ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرض اور خوف غائباً رہش اور کچھ سے مشقت میں زیادہ ہوتے ہیں اور ابن سیرین رضی اللہ عنہ اور ابن منذر رضی اللہ عنہ کے قول کی دلیل مجھے معلوم نہ ہوئی، اور ادنیٰ یہ تھا کہ ان دونوں سے اس کے مطلقاً جواز کے تصریح نہ ہوتی۔

اے بھائی! امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول میں غور کرو کہ جب ان سے کہا گیا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ طیبہ میں بغیر خوف اور مرض کے نمازوں کو جمع کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ میرا خیال ہے کہ ہارش کے عذر سے (ایسا کیا) انہوں نے کسی بات کا اپنی جانب سے یقین نہیں کر لیا (بلکہ) ان کو تو انتہا درجہ کا موعوب پادے گا۔ پس اے بھائی! اپنے آپ کو اس سے بعید رکھ کہ تو اس قول کو نقل کر لے جو ابن سیرین یا ابن منذر کی طرف سے ذکر کیا گیا، اور اس کے ساتھ اس کا ضعف نہ بیان کرے اور یہ کہ نماز کو وقت سے پہلے پڑھ لیتے جو مذکور ہوا یہ صرف اسی نماز کے اندر ہے جس کے جمع کا جواز شریعت میں وارد ہوا ہے۔

برخلاف ان کے جن کا جمع کرنا اجماعاً جائز ہے جس طرح نماز صبح کو نماز عشاء کے ساتھ یا مغرب کی نماز کو عصر کی نماز کے ساتھ جمع کرنا وغیرہ (اور ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ اور ابن منذر رضی اللہ عنہما ہر دو نمازوں کے جمع کے قائل ہیں)۔



باب نماز خوف کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ خوف کی نماز کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ثابت ہے مگر امام غزنی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ ان کا قول ہے کہ یہ نماز رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص تھی۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز خوف حضر میں چار رکعتیں ہیں، اور سفر میں قصر کرنے والے کے واسطے دو رکعتیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تمام وہ صفات جو اس نماز میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔ معتبر ہیں۔ سوا اس کے نہیں کہ اختلاف ترجیح (ایک ایک آیت کو دو دو بار تین تین بار پڑھنا بعض نے کہا۔ ترجیح سے مراد آواز کو دراز کرنا ہے۔ مترجم) میں ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مرد کے لئے ریشم پہنا جائز نہیں ایسی ہی اس پر بیٹھنا اور اس کی طرف تکیہ لگانا مگر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے بالخصوص یہ ریشم کے پہننے کی حرمت منقول ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جو میں نے متفق علیہا اس باب میں پائے رہے وہ جن میں اختلاف ہے، سوال میں سے

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک اس خوف کی وجہ کے جس کے موجود ہو جانے کا ذکر ہو۔ پہلا مسئلہ: نماز خوف پڑھنا جائز نہیں، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے جواز کا ہے پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ آیات و احادیث میں خوف کا مطلق ہونا ہے۔ پس اس میں وہ خوف بھی آگیا جو موجود ہو، اور وہ بھی جس کے وجوب کی توقع ہو اور ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس بزدلی آدمی پر محمول کیا جائے، جس پر رعب کا اثر بہت سخت ہوتا ہو، نہ بھار اور نہ دلیروں کو لوگوں پر۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں اور ان کے غیر کے نزدیک وہ نماز جماعت سے اور تنہا تنہا پڑھی جائے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ جماعت سے اذانہ کی جائے۔ پس پہلے قول میں اس جہت سے کہ لوگوں کو اختیار ہے چاہے جماعت سے پڑھیں یا تنہا تنہا، امت پر تخفیف ہے۔

اور دوسرا قول اس جہت سے کہ اس میں ترک جماعت کی تشدید ہے امت پر پورا تخفیف ہے اور اگر لوگ

اس کو جماعت سے ادا کرنے کو اختیار کر لیں، تو اس وقت ان پر مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ممانعت جماعت میں کوئی نص وارد نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں لوگوں پر توسیع ہے بوجہ مربوط ہونے ان کے لئے فعل امام کے

ساتھ کیونکہ ہر ایک اپنے نفس پر ذرے میں مشغول ہوگا اور جب امام سے مربوط نہ ہوگا تو قتال اس پر آسان ہوگا کیونکہ وہ ایک وقت میں اکٹھی دو چیزوں کی رعایت کرنے سے عاجز ہے۔ ان میں سے ایک امام ہے اور دوسرا دشمن۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک نماز خوف حضر میں جائز ہے۔ پس نماز پڑھ دے امام ہر

تیسرا مسئلہ: فرقہ کو دو رکعتیں حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز خوف حضر میں نہ ادا کی

جاسے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کے طرف رجوع ہو گیا اور

اصحاب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے نماز خوف کے حضر میں اجازت دی ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے اور وہ

خوف کا پایا جانا کیونکہ شارع نے نہیں تصریح کی خوف کے ساتھ مقید کرنے کی۔

یہ ہے کہ جب لڑائی زور پر ہو جائے، اور خوف سخت ہو تو جس طرح ممکن ہو نماز پڑھیں اور

چوتھا مسئلہ: نماز کو اکٹھا نہ رکھیں اس وقت کے لئے کہ جب لڑائی سے رک جائیں، خواہ وہ بیادے ہوں یا

سوار۔ قبلہ رو ہوں یا نہیں، رکوع اور ہجود کے لئے اپنے سروں کے اشارہ کریں حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا

قول یہ ہے کہ وہ نماز نہ پڑھیں، یہاں تک کہ لڑائی سے رک جائیں، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف لہذا

میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔ پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ

لوگ خوف کے وقت نماز کا حکم نہیں سمجھ گئے مگر واسطے برکت حاصل کرنے کے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ

کے نائب کے اقتداء کے ساتھ اور جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم وصال فرما گئے تو یہ فرض جاتا رہا اور نماز کو مؤخر

کرنا باوجود ان افعال سے باز رہنے کے جو اللہ تعالیٰ سے بے توجہ کرنے والے ہیں، زیادہ بہتر ہے اس شخص کے

لئے جو بدریعہ کشف و مشاہدہ حق تعالیٰ کی حضوری کے اندازہ کو جانتا ہے، کیونکہ جہاد کی بناء ایک قسم کے حجاب پر

ہے، اور باوجود کشف و مشاہدہ کے کفار سے جہاد کرنے پر سوار رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اور کوئی قادر نہیں،

اور جو شخص تدبر کے ساتھ خداوند تعالیٰ کے اس قول کو سوچے گا۔

يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين الخ.

ترجمہ: اے نبی جہاد کرو کافروں اور منافقوں سے اور سختی کرو ان پر

اور اس کو جو حق تعالیٰ نے جو آپ کے سوا امت کے لئے فرمایا ہے کہ

وليجدوا فيكم غلظة

ترجمہ: اور چاہئے کہ پائیں وہ تمہارے اندر سختی

تو اس پر یہ مضمون واضح ہو جائے گا جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی

طرح وہی لوگ ہیں جو آپ کے پورے وارث ہیں نہ کوئی اور۔ پس امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، اور باقی اماموں کا قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے **پانچواں مسئلہ:** اظہر قول یہ ہے کہ نماز خوف میں ہتھیرا اٹھا کر (ساتھ رکھنا) واجب ہے حالانکہ ان کے سوا دوسروں کا قول یہ ہے کہ واجب نہیں، پس پہلا قول ان چھوٹے درجے کے ساتھ مخصوص ہے جو مخلوق کے حملے سے ڈرتے ہیں اس حال میں کہ وہ حق تعالیٰ کے سامنے ہوں بوجہ غلطی ہونے جاب ان کے۔

اور دوسرا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ ہے جو خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کے وقت کسی سے خائف نہیں ہوتے بوجہ قوی ہونے ان کے اس یقین کے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے دشمن سے ہماری حفاظت فرمائے گا، پس نہ باقی رہا ہتھیرا روں کا اٹھانا مگر مستحب نہ واجب۔

اور استہباب کی وجہ یہ ہے کہ ہتھیرا روں کا اٹھانا اللہ کے ساتھ یقین اور اس پر بھروسہ رکھنے کے منافی نہیں۔ جیسا کہ علماء نے دوا کرنے کے بارے میں کہا ہے (کہ دوا سے علاج کرنا توکل کے منافی نہیں) پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی جماعت کو دیکھ کر دشمن سمجھا (اس وجہ سے) نماز خوف پڑھ لی، پھر خیال سابق کا غلط ہونا ظاہر ہوا (کہ وہ جماعت دشمن کی نہ تھی) تو اس نماز کی قضا کریں، حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دو قولوں میں سے ایک قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ قضا نہ کریں۔

اور پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا اور اس خیال کا اعتبار نہ ہونا ہے جس کا خطا ہونا ظاہر ہو جائے۔ اور دوسرے قول کی وجہ نماز کے وقت عذر کا پایا جانا ہے لیکن (اس نماز کے) اعادہ کا استہباب مخفی نہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم کا قول یہ ہے کہ لڑائی میں ریشم کا پہننا جائز ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد کا یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ اس علت کا موجود نہ ہونا ہے جس کی وجہ سے ریشم پہننا حرام کیا گیا ہے اور وہ عورتوں کی طرح زمانہ پن ظاہر کرنا ہے، کیونکہ اس کا پہننے والا لڑائی کے اندر ہیز ہونے کی طرف منسوب نہ کیا جائے گا، اور سوا اس کے نہیں، کہ ضرورت پر عمل کیا جائے، باوجودیکہ شارع نے لڑائی کے وقت تکبر کرنے میں نرمی فرمائی ہے اس کا قرینہ لڑائی میں اکڑ کر چلنے کا جواز ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ بہادر لوگوں کی مستعدی کے منافی ہے اور (اس سے) آنکھوں میں

ان کا دبدبہ جاتا رہے گا برخلاف اس شخص کے جو ایسا لباس پہنے ہو، جو عیش کا نہ ہو عیسیٰ دبیز چمڑا اور کھجور کا چٹھا مثلاً (کہ لوگ اس کو جفا کش سمجھ کر اس سے مرعوب ہوں گے)۔

یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ریشم کی طرف تکیہ رک لینا مثل اس کے پہننے کے **آٹھواں مسئلہ:** حرام ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول اس روایت میں جو ان سے منقول ہے، یہ ہے کہ صرف اس کا پہننا ہی حرام ہے پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اس لئے کہ لفظ (استعمال) جو ریشم کی ممانعت کی حدیث میں وارد ہے، وہ اس پر بیٹھنے اور اس کی طرف تکیہ لگانے کو بھی شامل ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ صرف اس حد پر تھہر جانا ہے جو حدیث میں وارد ہو چکا اور حدیث کی صحت پر۔ اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو جہانوں کا پروردگار ہے۔



باب نماز جمعہ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ کی نماز واجب اور فرض عین ہے، اور اماموں نے اس شخص کی تغلیط کی ہے جس نے اس کو فرض کفایہ کہا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ مقیم پروا جب ہے، نہ مسافر پر مگر زہری رحمۃ اللہ علیہ اور نخلی رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں (کہ ان کے نزدیک) مسافر پر جب وہ اذان سن لے واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے، کہ مسافر جب ایسے شہر میں گذرے جس میں جمعہ ہوتا ہو تو اس کو جمعہ کے ادا کرنے اور ظہر پڑھنے میں اختیار دیا گیا ہے، اس طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ نماز جمعہ اس تاہینا پر واجب نہیں جو ہاتھ پکڑ کے ملے جانے والے کو نہ پائے اور اگر اس کو ایسا آدمی مل سکے تو اس پر واجب ہے، مگر نزدیک امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے (کہ ان کے نزدیک واجب نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دونوں خطبوں میں کھڑا ہونا مشروع ہے۔ اختلاف صرف کھڑے ہونے کے وجوب میں ہے، جیسا کہ غفریب آجائے گا، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب لوگوں سے نماز جمعہ فوت ہو جائے، تو اس کی جگہ ظہر پڑھیں، یہ وہ مسائل ہیں، جو میں نے اسی باب میں متفق علیہا پائے اور رہے وہ جن میں اماموں کا اختلاف ہے، ہواں میں سے۔

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ تمام اماموں کا قول یہ ہے کہ نماز جمعہ تابائع ہے اور غلام اور مسافر اور عورت پر واجب نہیں، مگر ایک روایت میں خاص غلام کے اندر جو امام احمد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور امام داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ واجب ہے (یعنی تمام مذکورین پر) پس پہلا قول مختلف ہے اور دوسرا مشدد، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہی کہتا ہے اور یہ اس لئے کہ جمعہ کی سواری حق تعالیٰ کے سامنے اس کے غیر کے سواری سے زیادہ بلند مرتبہ ہے لہذا اس کے ساتھ کامل لوگ زیادہ مناسب ہیں (یعنی جن میں تاباغیت اور رقیقیت کا نقص نہ ہو) کیونکہ کامل لوگ چٹلوں سے ظاہر میں موئے ہیں، اور رہا نہ واجب ہونا نماز جمعہ کا مسافر پر سوا اس کی وجہ غالباً اس کے ذہن کا پراگندہ ہونا ہے اس لئے وہ اس گروہ عظیم میں اپنے رب عزوجل کے سامنے حضور اور ششوع پر

تو در نہ ہوگا۔

اور دوسرے قول کی وجہ تمام پر جمعہ واجب ہونے کی صورت یا صرف غلام پر واجب نہ ہو، نیک شق میں احتیاط کو لینا ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ تمام نمازیں آزاد مرد کی مثل غلام پر واجب ہوں اس عدت جہ جمعہ سے کہ دونوں کے دونوں اللہ عز و جل کے بندے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کو مکلف کرنے کا خطاب ان کو بھی مثل ہے اور اگر کسی خاص حکم کی تکلیف کے وجہ سے شارع نے غلام کو مستثنیٰ کر دیا ہو تو یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے ساتھ شفقت اور رحمت ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر غلام جمعہ کی نماز پڑھ لے، تو صحیح ہو جاتی ہے، اور ہم اس کو اس نماز سے روک سکتے نہیں مگر کسی شرعی عذر کی وجہ سے اور امام داؤد کے قول کے مزید یہ ہیں سے یہ ہے کہ نماز جمعہ میں غلام پر مشقت ہو جاتی ہے کیونکہ وہ ہفتہ میں صرف ایک بار ادا کی جاتی ہے بالخصوص جب مولیٰ اس کو نماز کا امر کر دے (کہ اس وقت تو بہت ہی آسانی ہو جاوے) لیکن اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ قیوں اماموں کے نزدیک اس دینا پر جو نماز جمعہ کی جگہ سے دور رہتا ہو جمعہ واجب دوسرے مسئلہ: ہے بشرطیکہ اس کو پکڑا کر لے جائے والا مل جائے، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تاہنا پر جمعہ واجب نہیں، اگرچہ لے جائے والا مل سکے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف لہذا میزبان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ دینا سے اس مشقت کا زائل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے جمعہ کی حاضری میں اس پر تخفیف کی گئی تھی (جمعہ اس پر واجب نہ تھا)۔

اور دوسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے اس قول کا مطلق ہونا ہے کہ لیس علی الاغنی حرج ترجمہ نہیں ہے تاہنا پر کوئی ننگی، پس جس طرح اس پر جہاد کے بارے میں تخفیف کی گئی تھی۔ اسی طرح جمعہ میں بھی کہا جائے گا۔

یہ ہے کہ قیوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جمعہ ہر وہ شخص پر واجب ہے، جو اذان سے، اور وہ تیسرا مسئلہ: ایسے مقام کا رہنے والا ہو، جو شہر سے خارج ہے، کہ اس مقام کے رہنے والوں پر جمعہ واجب نہیں، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ واجب نہیں، اذان پڑی سنا کر نے، پس پہلا قول مشدد ہے، احتیاط کو لئے ہوئے ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور رخصت (سبوت) کو لئے ہوئے ہے لہذا میزبان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے ظاہر قول پر عمل کرتا ہے کہ:

يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الي ذكر الله

ترجمہ: اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کے لئے ندا دی جائے، تو دوڑ خدا کے ذکر کی طرف (پس ہر

اس شخص کو جو نماز جمعہ میں حاضر ہونے کو (قول مذکور نے) لازم کیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ منحصر ہونا اس قول کا ہے، اہل مصر (شہر) کے ساتھ جن پر ان کے شہر میں ادا جمعہ

واجب ہے، پس پہلا قول اکابر اہل دین و تقویٰ اور حفاظ لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول چھوٹے اور معمولی درجہ کے لوگ کے ساتھ۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک ان لوگوں کے حق میں (جن کو کسی وجہ سے) نماز جمعہ کی جگہ تک جانا ممکن نہ ہو، ظہر کی نماز جماعت سے مکروہ نہیں بلکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک جماعت ظہر مستحب ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ظہر مذکور کی جماعت مکروہ ہے پس پہلے قول میں یہ جہت عدم مشروعیّت جماعت کے نماز ظہر مذکور میں تخفیف ہے اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے قول میں اس جہت سے کہ اس کی جماعت مستحب ہے تشدید ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے ترک جماعت کے قول میں تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ نہ وارد ہونا حکم کا ہے ظہر مذکور میں جماعت کرنے کا، اس لئے کہ جو از نماز جمعہ میں بہ حیثیت امام اور مقتدی کے پایا جاتا ہے وہ نماز ظہر میں نہیں پایا جاتا جیسا کہ اس کو اہل کشف جانتے ہیں، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مومن کی شان اس مکروہ عظیم میں جو خدا تعالیٰ کی جانب سے کوئی حصہ نہ ملنے پر غمگین اور سخت نامد ہوتا ہے کیونکہ یہ (جماعت جمعہ نہ ملنا) ایک مصیبت ہے اور اہل معاصب کو جب غم شامل ہو جاتا ہے تو جہاں ان کے لئے بہتر ہوتی ہے بلکہ انہیں اپنے دروازوں کے بند کر لینا چاہئے پس وہ امام کی اقتداء اور اس کے تمام افعال میں (عبروی) کی رعایت رکھنے کے لئے فارغ نہیں ہو سکتے۔ پس اس کو سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب عید کا دن جمعہ کے روز واقع ہو جائے تو اہل شہر سے نماز عید پڑھ لینے کی وجہ سے نماز جمعہ ساقط نہ ہوگی، برخلاف گاؤں والوں کے جبکہ وہ نماز عید میں شریک ہوئے ہوں کہ (کہ ان سے ساقط ہو جائے گی) اور ان کو جمعہ چھوڑ کر اپنے گھروں کو واپس چلا جانا جائز ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول دونوں اہل شہر اور گاؤں والوں پر جمعہ کے وجوب کا ہے۔ اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نہ اہل شہر پر واجب ہے نہ گاؤں والوں پر بلکہ ان تمام سے فرضیت جمعہ اور نماز عید کی وجہ سے ساقط ہوگی، اور وہ ظہر کی نماز پڑھیں، اسی طرح عطاء رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس دن ظہر اور جمعہ دونوں ساقط، پس نہیں نماز ہے بعد نماز عید کے مگر عصر کی۔ پس پہلے قول میں گاؤں والوں پر تخفیف ہے، اور دوسرا قول مشدد ہے اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے اور چوتھا بہت مختلف ہے:

اور پہلے قول کی وجہ شہریوں کے بارے میں یہ ہے کہ جمعہ اور عید میں تاخیر نہیں ہونا اور ظاہر شریعت ہم سے اس دن دونوں کا مطالبہ کرتا ہے، عید میں بطور احتیاب کے اور جمعہ میں بطور وجوب کے اور یہ جو واقع ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عید کی نماز پڑھی، اور اس روز اسی پر اکٹھا کیا، اور جمعہ کے وقت تشریف نہ لائے تو (اس کے بارے میں تنہائی وغیرہ سن بیان کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زوال سے قبل جمعہ پڑھ لیا تھا اور عید کو چھوڑ دیا تھا، بالیکہ جمعہ پر بھی لفظ عید بولا جاتا ہے جیسا کہ احادیث میں ثابت ہے۔

اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے گاؤں والوں پر جمعہ واجب نہ کرنے کی تخفیف صرف اسی وقت فرمائی ہے کہ جب وہ نماز جمعہ کی جگہ حاضر نہ ہوں اور جب حاضر ہو جائیں، تو پھر ان کے واسطے ترک جمعہ کا کوئی عذر باقی نہ رہا ہے بار خدا یا نہیں ہے کوئی صورت مگر یہ کہ ان میں سے کسی کو زیادہ دیر تک انتظار کرنے سے ضرر پہنچتا ہو تو اس وقت تو نہ جانے میں کچھ ہرج نہیں، جیسا کہ اس کے لئے قواعد شریعت شاہد ہیں۔ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ کی نماز سے مقصود اس دن قلوب کو انفتاح پذیر ہونا ہے، اور یہ غرض نماز عید سے حاصل ہو چکی، ہاں ایک قلوب رات کے آخری حصہ سے دن چڑھنے تک عید کے لئے مستعد رہتے ہیں، اور وہ اپنے تمام مشغلوں اور تمام ان خواہشات نفسانی سے جو ان کے لئے اس دن مباح ہیں، نماز ادا کر لینے تک رکے رہتے ہیں، پس ان پر نماز جمعہ اور خطبہ کے سننے کی وجہ سے دوسری بار تنقید زیادہ نہ کی جائے گی۔ لہذا ظہران پر زیادہ خفیف ہے اور بالخصوص عید کا دن جو کھانے اور پینے اور جماع کا دن ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے۔

اور حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ یہی ہے کہ اس میں ظاہری بیرونی ہے اور یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم جمعہ میں صرف نماز عید پر اکتفا فرمایا، نہ یہ کہ آپ نے اس روز زوال سے قبل جمعہ کی نماز پڑھ لی تھی، پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک جس شخص پر نماز جمعہ لازم ہو، **چھٹا مسئلہ:** زوال سے پہلے سفر کرنا جائز ہے حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول اس کے عدم جواز کا ہے مگر یہ کہ جہاد ہو (کہ اس وقت جائز ہے) پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ لزوم نماز کا مکلف کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا، مگر بعد دخول وقت کے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ سفر غالباً جمعہ فوت ہو جانے کا سبب ہوتا ہے اور اسی وجہ سے علما نے کہا ہے کہ زوال کے بعد سفر حرام ہے مگر یہ کہ راستہ میں نماز جمعہ کا ملنا ممکن ہو، یا رفقاء سفر سے پیچھے رہ جانے میں ضرر کا اندیشہ ہے، اور یہاں ایک اور علت ہے جو علت مذکورہ سے زیادہ باریک ہے، مگر نہیں ذکر کی جاسکتی مگر دو یہ۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے موافقین کا قول یہ ہے کہ جمعہ سے قبل نوافل مستحب ہیں اور اس کے بعد بھی جس طرح نماز ظہر میں حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ اور ان کے موافقین کا قول یہ ہے کہ مستحب نہیں، پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ سے پہلے نوافل کا ادا کرنا مثل آماجی کے ہے، واسطے کمال حضور و تعظیم کے نماز جمعہ میں، اور یہ قول ان چھوٹے طبقہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اس راز کو نہیں سمجھتے، جو نماز کے اندر ہے اور نہ ان کے لئے اس میں حق تعالیٰ کی عظمت کا ظہور ہوتا ہے جیسا کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا کلام ان لوگوں کے حق میں ہے جن کے لئے حق تعالیٰ کی عظمت کا ظہور اسی وقت سے ہو جاتا ہے کہ جب سے وہ اپنے گھروں میں

چلتے ہیں، پس وہ جماعت کی جگہ میں نہیں داخل ہوتے مگر اس حال میں کہ وہ خدا تعالیٰ کی انتہائی ہیبت و تعظیم کے اندر ہوتے ہیں، لہذا ان کو بذریعہ نوافل کے آمادگی کی ضرورت نہیں، اور نماز عید سے پہلے نوافل نہ ہونے کی وجہ بھی یہی ہے۔ پس اس کو جان لو۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس اذان سے قبل بیچ حرام **آٹھواں مسئلہ:** ہے جو جمعہ کے دن خطیب کے سامنے ہوتی ہے، لیکن (اگر کی) تو صحیح ہو جائے گی۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ کہ بیچ صحیح نہ ہوگی۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے، اور دوسرا قول مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیچ ہر حال میں مشروع ہے، کیونکہ اس کی حاجت ہے اور یہ قول ان بڑے طبقہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اس کی وجہ سے حق تعالیٰ سے بے توجہ نہیں ہو سکتے۔ بوجہ قوی ہونے استعداد اس کی کے اور حاضر رہنے قلوب ان کے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کی وجہ خدا تعالیٰ سے بے توجہ ہو جانے کا خوف ہے اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کو بیچ حق تعالیٰ سے اعراض کرا دیتی ہے یعنی اس کے ذکر اور مراقبہ سے اور اللہ تعالیٰ نے اکابر کی مدح فرمائی ہے۔ اپنے اس قول سے کہ:

رجالی لا تلہیہم تجارۃ الخ

ترجمہ: وہ لوگ مرد ہیں کہ نہیں بھلا تے ان کو تجارت اور نہ بیچنا اللہ تعالیٰ کے ذکر (نماز) سے پس تعریف کی ان کی رجولیت (مرد ہونے سے) اس لئے کہ وہ باوجود اسباب میں مشغول ہونے کے پھر بھی اللہ تعالیٰ کے ذکر سے روگردان نہیں ہوتے۔ پس خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک خطبہ کے وقت اس شخص کو کلام کرنا **نواں مسئلہ:** جائز ہے جو اس کو مستثنیٰ ہو، لیکن چپ رہنا مستحب ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں پر جو کلام سنتا ہو اور جو نہ سنتا ہو کلام کرنا حرام ہے اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ چپ رہنا واجب ہے، خواہ خطیب سے نزدیک ہو یا دور پس پہلے قول میں تخفیف ہے، اور دوسرا قول کلام کے بارے میں مشدد ہے، اور تیسرا قول بھی اسی طرح ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض لوگوں کو اللہ تعالیٰ کمال عطا فرماتا ہے کہ ان کی ہر حال میں خدا تعالیٰ سے معیت رہتی ہے نہ کوئی شغل ان سے روگردانی کراتا ہے، اور نہ کسی شے کی یاد ان کو اس سے بھلاتی ہے، اور یہ قول بلند طبقہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اس جہت سے کہ اکثر لوگ کلام کرنے سے خدا تعالیٰ سے بے توجہ ہو جاتے ہیں، پس ان سے وہ کلام فوت ہو جاتا ہے جس کے ساتھ خطیب حق تعالیٰ کی زبان پر لوگوں کو نصیحت

کرتا ہے، اور ان سے وہ مقصود بھی فوت ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے خطبہ شروع ہوا ہے اور وہ بذریعہ وعظ و یاد دہانی کے اللہ تعالیٰ دل کو جمع کرتا ہے، کیونکہ خطبہ حق تعالیٰ کے دربار میں داخل ہونے کی دہلیز ہے، اور جو اس کو نہ سنے گا، اسے قوت و استعداد حاصل نہ ہوگی۔ جس کی وجہ سے نماز جمعہ کے اندر اللہ تعالیٰ کے دربار میں داخل ہوتا ہے، اور اس وقت اس کو دلجمعی حاصل نہ ہوگی، کیونکہ جمعیت سے مقصود یہ بھی تھا اور اسکی نماز فقط صورت کی نماز ہوگی، اور عنقریب آجائے گا کہ نماز جمعہ کا (جمعہ) نام نہیں رکھا گیا مگر اس بات پر دلجمعی کے واسطے کہ حق تعالیٰ کے لئے ایک خاص اجتماع ہو رہا ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ عینہ دوسرے قول کی سی ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا (قدیم) **سوال مسئلہ:** میں یہ قول ہے، کہ کلام کرنا اس شخص کو حرام ہے، جو خطبہ سنتا ہو۔ یہاں تک کہ خطیب کو بھی، مگر امام مالک رضی اللہ عنہ نے بالخصوص خطیب کے لئے کلام کرنے کو جائز کہا ہے (مگر) وہ کلام جس میں نماز کے واسطے مصلحت ہو، مثلاً ان لوگوں کو ڈانشنا جو لوگوں کی گردنوں پر گزرتے اور داخل ہوں اور اگر وہ کسی خاص انسان سے مخاطب ہو کر کلام کرے تو اس کو اس کا جواب دینا بھی جائز ہے، جیسا کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ کیا تھا۔ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ (اپنی کتاب) الام میں فرمایا ہے کہ دونوں میں سے حرام کسی پر بھی نہیں (خطیب اور سامع میں سے) بلکہ صرف مکروہ ہے، اور مشہور امام احمد رضی اللہ عنہ سے یہ ہے کہ سننے والے کو کلام حرام ہے، نہ خطبہ پڑھنے والے کو۔ پس پہلا قول مشدد ہے۔ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے کلام میں تشدید ہے، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ (رسالہ جدید) میں جو کلام ہے اس میں تخفیف ہے (یعنی کتاب ام میں) اور پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کو ظاہر قول پر عمل کرتا ہے کہ:

اذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الخ

ترجمہ: اور جب قرآن شریف پڑھا جائے تو اس کو سنو اور چپ رہو،

مفسرین کا بیان ہے کہ یہ آیت جمعہ کے دن خطبہ سننے کے بارہ میں تازل ہوئی ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مثلاً لوگوں کی گردنوں پر گزرتے والے کو ڈانشنا مجملہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے ایسا امر اور نہی جس کی وجہ سے خطبہ موضوع ہوا ہے اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خطیب کا مرتبہ اس کا مقتضی ہے کہ اس پر روک ٹوک نہ کی جائے، کیونکہ وہ شارع کا نائب ہے، اس لئے وہ تمام خطاب کے تحت میں داخل نہ ہوگا، بنا بر ایک قول کے دونوں میں سے (کیونکہ امام احمد رضی اللہ عنہ دو قول ہیں ایک مشہور جو کہ مذکور ہوا دوسرا غیر مشہور غیر مذکور)

اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے (رسالہ جدید) والے قول کی وجہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں چپ ہونے کا حکم احتیاجی ہے، لہذا کلام صرف مکروہ ہوا بالخصوص اس شخص کے حق میں جو سنتا ہو کلام کو اللہ تعالیٰ یا رسول کریم صلی

اللہ علیہ وسلم سے، جیسا کہ دربارِ جمع یا جمع الجمع والوں کا یہ حال ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جمع صحیح نہیں ہے مگر ایسی آبادیوں میں گیارھواں مسئلہ: جہاں وہ لوگ رہتے سہتے ہوں جن سے جمعہ کا انعقاد ہو سکے، وخواہ شہر ہو یا گاؤں،

حالانکہ بعض اماموں کا قول یہ ہے کہ جمع صحیح نہیں ہوتا مگر ایسے قریہ میں کہ جس کے مکانات پاس پاس ملے جلتے ہوں اور اس میں مسجد یا بازار ہو، اسی طرح امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جمع صحیح نہیں مگر ایسے شہر میں جہاں جامع مسجد ہو، اور وہاں کے باشندوں کا کوئی بادشاہ (حاکم) ہو پس پہلا قول اس جہت سے کہ اس میں خاص ایک آبادی کی شرط ہے، مشدد ہے، اور دوسرا قول اس اعتبار سے کہ اس میں مکانات کا متصل ہونا بازار شرط ہے بہت زیادہ مشدد ہے اور تیسرا قول مشدد سے بھی زیادہ مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ پیر دی کرتا ہے، اسی طرح دوسرے قول کی کیونکہ ہم تک نہیں پہنچتا کہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے شہر یا قریہ کے سوا کسی جنگل اور سفر میں جمعہ قائم کیا ہو، اور ہمارا اعتقاد تو یہ ہے کہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما نے مسجد بازار اور مکانات اور بادشاہ کی شرط نہیں لگائی، مگر کسی دلیل کی وجہ سے جو ان کو ملی ہو علماء نے بیان کیا ہے، کہ پہلا قریہ جس میں بحریں کے دیہات سے لوٹنے کے بعد جمع پڑھا گیا، ایک قریہ ہے جس کا نام جوائے ہے اور اس میں مسجد بھی تھی، اور بازار بھی، اور تیسرے کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ جن کا کوئی حاکم نہ ہوگا، تو ان کا حال ترتر ہوگا، کہ ان کی کسی بات کا انتظام نہ ہوگا اور بعض کا ملین نے بیان کیا ہے کہ یہ تمام شرطیں اماموں نے صرف لوگوں پر تخفیف کی غرض سے لگائی ہیں، اور اس کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہیں، کیونکہ اگر مسلمان لوگ بغیر آبادی اور بغیر حاکم کے بھی نماز جمعہ پڑھ لیں، تو اس کے واسطے جائز ہے، اس لئے کہ خدا تعالیٰ نے ان پر نماز جمعہ فرض کی ہے، اور ان شرائط سے سکوت فرمائی ہے جو اماموں نے کی ہیں۔ (انجی)۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز جمعہ صحیح نہیں ہوتی، مگر اپنا وطن بنائی ہوئی جگہ میں، پس اگر نکلے لوگ شہر سے یا قریہ سے اور جمعہ کو قائم کیا، تو صحیح نہ ہوگا حالانکہ

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔ بشرطیکہ وہ مقام (جہاں نماز جمعہ پڑھی ہے) شہر سے نزدیک ہو، جیسے مید گاہ وغیرہ، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ پہلے قول کی وجہ پیر دی کرتا ہے اور یہ کہ نماز جمعہ اپنے وطن میں بنائی ہوئی جگہ میں پڑھنے سے وہاں کی بلاؤں کو دفع کرتا ہے، اور جب شہر سے باہر جمعہ پڑھا جائے گا، تو ایسی جگہ سے دفع کرنا بلاؤں کا لازم آئے گا جہاں کوئی رہتا نہیں۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز کسی شے کے نزدیک ہوتی ہے، اس کا حکم اسی شے کا سا ہوتا ہے، تو اگر نزدیک چھوڑ کر اس قدر دور باہر کی جانب چلے گئے کہ اگر کوئی دیکھنے والا اس جگہ کو دیکھے، تو اس کو اس میں شک ہو، کہ آیا یہ مسجد نمازیوں کے شہر سے کچھ تعلق رکھتی ہے یا نہیں، تو نماز جمعہ صحیح نہ ہوگی۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جمعہ کا قیام کرنا حاکم کی اجازت کے بغیر صحیح ہے، لیکن **تیسرا سوال مسئلہ:** مستحب یہ ہے کہ اس سے اجازت حاصل کر لی جائے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ کا انعقاد اس کی اجازت کے بغیر نہیں ہو سکتا، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ اور پہلے قول کی وجہ نماز جمعہ کو شل باقی نمازوں کے ٹھہرانا ہے، وہ باقی نمازیں جن کا شارع نے ہمیں عام اذان کے ساتھ حکم دیا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دراصل جمعہ کے امام کا منصب امام اعظم (خلیفہ اسلام) کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے اس کو باقی نمازوں پر جمعہ کے ساتھ مزید خصوصیت ہوئی (یعنی خلیفہ اسلام اور حاکم اسلام کو) اور اس سے اجازت لینا واجب ہوا اور اسی وجہ سے علماء نے بلا ضرورت ایک شہر میں متعدد مجمعے کرنے کو ناجائز کہا ہے۔ جیسا کہ اس کا بیان مغربیہ آجائے گا۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک جمعہ کا انعقاد نہیں ہوتا۔ مگر **چودھواں مسئلہ:** چالیس آدمیوں سے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ چار سے بھی منعقد ہو جاتا ہے، اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ کی نماز چالیس سے کم کی صحیح ہوتی ہے مگر یہ کہ تین یا چار آدمیوں پر نماز جمعہ واجب نہیں، اسی طرح امام اوزاعی اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ جمعہ تین آدمیوں سے منعقد ہو جاتا ہے، اسی طرح ابو ثور رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ شل باقی نمازوں کے ہے، جب وہاں امام اور خطیب موجود ہو، تو نماز صحیح ہے، پس اگر ایک خطیب پڑھے گا، تو دوسرا اس کو سنے گا، اور اگر ان میں سے ایک نماز پڑھوئے گا، تو دوسرا اس کا مقتدی بن جائے گا، پس پہلا قول عدو اہل جمعہ میں مشدد ہے اور اس کے بعد والے قول میں مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اول جمعہ جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا، وہ چالیس آدمیوں کے ساتھ تھا اور اس کے بعد تمام اقوال نامہ کی وجہ صحیح ثابت ہونا کسی دلیل کا عدد معین کے وجوب پر ہے۔

اور علماء نے بیان کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا چالیس آدمیوں کے ساتھ جمعہ پڑھنا موافقت حال تھی، اور اگر آپ چالیس آدمیوں سے کم بھی اس وقت پاتے، تو جمعہ ان کے ساتھ پڑھتے جمعہ جیسے شعار اسلام کو قائم کرنے کے لئے کیونکہ اسے خدا تعالیٰ نے جماعت کا نام پیدا کرنے کے لئے فرض فرمایا ہے، اور اسی لئے حافظ ابن حجر وغیرہ نے اس کو پسند کیا ہے کہ ہر ایسی جماعت کے ساتھ جمعہ صحیح ہے جن سے ان کے شہر میں شعار جمعہ کا قیام ہو سکے اور یہ امر باشندگان شہر کی قلت اور کثرت کے اختلاف سے بدل جاتا ہے، پس چھوٹے سے شہر میں صرف ایک ہی جگہ قائم کرنا صحیح ہے، اور بڑے شہر میں ضرور ہے کہ متعدد جگہوں میں پڑھا جاوے، جیسا کہ اکثر لوگوں کا یہی حال ہے۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ اصل وجہ جماعت کے نماز جمعہ وغیرہ میں

م شروع ہونے کی، بندے کا اکیلا ہو کر خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے پر قادر نہ ہوتا ہے پس شروع فرمادی خدا تعالیٰ نے جماعت تاکہ بندہ اپنے ہم جنس کو دیکھ کر مانوس ہو، یہاں تک کہ باوجود اللہ تعالیٰ کے اس عظمت کے مشاہدہ کے جو اس کے قلب کے لئے ظاہر ہوتی ہے نماز کے تمام کرنے پر قادر ہو جاوے، اور علماء کا اختلاف اس عدد کے بارے میں جس سے جمعہ کا قیام ہو سکے، لوگوں کے مقامات قوت و ضعف پر مبنی ہے پس جو لوگ ان میں سے قوی ہیں ان کو چالیس سے کم کے ساتھ بھی نماز پڑھنا کافی ہے، یہاں تک کہ امام کے ساتھ دو اور تین ہوں تو بھی جیسا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے یا ایک ہو جیسا کہ اوروں نے بھی کہا ہے۔

اور جو ان میں سے کمزور لوگ ہیں، ان کے لئے کافی نہیں، مگر چالیس یا پچاس آدمیوں کے ساتھ نماز پڑھنا جیسا کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما نے کہا ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے والا ہے۔

یہ ہے کہ اماموں کا قول ہے کہ اگر چالیس مسافر یا غلام جمع ہو کر جمعہ کی نماز پڑھیں، تو صحیح نہ ہوگی، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہو جائے بشرطیکہ وہ ایسی جگہ ہوں جو جمعہ کے ہونے کی جگہ ہے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ پیردی کرنا ہے، کیونکہ ہم کو نہیں پہنچا، کہ شارع نے جمعہ مسافر اور غلام پر واجب کیا ہو، یا مسافروں اور غلاموں کو اس کے قائم کرنے کا حکم دیا ہو، اور سوا اس کے نہیں کہ ان کے جمعہ کو غیر مسافرین اور غیر غلام کے تابع ٹھہرایا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس بارے میں نص کا وارد نہ ہونا ہے، کیونکہ اگر جمعہ کا وطن میں پڑھنا شرط ہوتا ہے، تو اس کو شارح ضرور بیان فرما دیتے اگرچہ ایک ہی حدیث میں۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جمعہ کی نماز میں نابالغ لڑکے کا امام ہونا صحیح نہیں، کیونکہ انہوں نے فرائض میں اس کی امامت کو منع کیا ہے تو جمعہ میں تو بدرجہ اولیٰ منع کرنا چاہئے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا ہے کہ جمعہ میں نابالغ لڑکے کا امام ہونا صحیح ہے اگر اس کے سوا عدد جمعہ پورا ہو، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز جمعہ کی امامت دراصل منصب امام اعظم ہے، اور امام اعظم (خلیفہ اسلام) نہیں ہوتا ہے مگر نابالغ۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نائب کا تمام صفات میں اصل کی مثل ہونا ضروری نہیں، اور الیٰ کشف کا اس پر اجماع ہے کہ روح نابالغ ہی پیدا کی گئی ہے، کہ وہ زیادتی کو قبول نہیں کرتی پس نابالغ لڑکے اور بڑھے کی روح میں کچھ فرق نہیں، لہذا ہر وہ نماز کہ نابالغ لڑکے سے صحیح ہے اس کے اندر اس کا امام بننا بھی صحیح ہے، اور جو اس میں کچھ نزاع کرے اس پر دلیل لازم ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک جب امام اس عدد کے ساتھ سترھواں مسئلہ: جو جمعہ میں معتبر ہے، تحریرہ باندھے اس کے بعد ہی لوگ وہاں سے الگ ہو جائیں تو

اگر امام نے ایک رکعت پڑھ لی ہے اور اس کا چاہے ایک ہی سجدہ کیا ہے تو اس نماز کو جمعہ کی نماز سمجھ کر پورا کرے۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ اگر امام کی تکبیر تحریرہ کے بعد ہی لوگ الگ ہو جائیں تو بھی جمعہ ہی پورا کرے اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے اصح اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز جمعہ باطل ہے اور اس کو نماز ظہر بنا کر پورا کرے، پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا قول مخفف ہے اور تیسرا مشدد ہے۔

اور پہلے اور دوسرے قول کی وجہ حاصل ہو جانا اسم جماعت کا ہے جمعہ کے اندر اس کے ساتھ جو نہ کور ہوا، اور تیسرے قول کی وجہ ظاہر ہے، بوجہ نہ رہنے اس عدد کے جو اس کے قائل کے نزدیک جمعہ میں معتبر ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جمعہ کا ادا کرنا صحیح نہیں، مگر ظہر کے وقت، حالانکہ اٹھارواں مسئلہ: امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی صحیح ہے، پس اگر جمعہ کو وقت

کے اندر شروع کیا، اور نماز کو اس قدر دراز کیا کہ وقت نکل گیا، تو اس کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ظہر پورا کرنا چاہئے، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ وقت نکل جانے سے نماز باطل ہوئی، اور نماز ظہر ابتداء سے شروع کرے، اور امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما نے فرمایا، کہ نماز جمعہ غروب آفتاب تک پڑھی جاسکتی ہے اگرچہ فراغت اس سے بعد غروب ہی ہو، پس پہلا قول اور نماز بعد زوال شرط ہونے کی وجہ سے مشدد ہے، اور دوسرا قول اس جہت سے کہ زوال سے قبل تعمیل نماز کی رخصت ہے مخفف۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس صورت میں کہ جب نماز کو اس قدر دراز کیا گیا ہو کہ وقت بھی جاتا رہا ہو نماز کے باطل ہونے میں مشدد ہے، اور چوتھا قول مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ دی کرنا ہے کہ لوگوں میں تخفیف ہے اس وجہ سے کہ جلی بعد زوال کے خفیف ہوتی ہے، برخلاف اسی جلی کے قبل زوال کے کہ اس وقت وزنی ہوتی ہے، کہ نہیں طاقت رکھتے اس کی مگر کا طین اولیاء اللہ اور اسی وجہ سے شارع نے صبح کی نماز کے بعد کسی نماز کو مشروع نہیں کیا، سوا چاشت کی نماز کے، اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ہم جیسوں میں سے کوئی شخص اس نماز کی ادائیگی پر تکیہ کر سکے۔ اس لئے کہ جس قدر زوال نزدیک ہوتا ہے، اسی قدر جلی وزنی ہوتی ہے، اور اسی سے امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کے یہ حیثیت مخفف ہونے کے وجہ معلوم ہو سکتی ہے اگرچہ حق تعالیٰ کی خصوصیات میں سے ہے کہ اس کی جلی کا وقت طویل ہو، اسی قدر اس میں ثقل اور وزن زیادہ ہوگا، جیسا کہ اس کو اہل کشف خوب جانتے ہیں، مگر چونکہ ہر شخص اس کے ثقل کو محسوس نہیں کر سکتا، اس لئے ہم نے اس کو مخفف بتلایا، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کا قول یہ ہے کہ مہبوق (جس کی انیسواں مسئلہ: امام کے ساتھ سے ایک یا دو تین رکعتیں رہ جائیں) جب امام کے ساتھ ایک رکعت

پالے تو اس نے جمعہ کو پالیا اور اگر ایک رکعت سے کم پالے تو نماز ظہر کی چار رکعتیں پڑھے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مسبوق جس قدر بھی امام کی نماز پالے، تو اس نے جمعہ پالیا۔ اسی طرح طاؤس رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ نہیں مل سکتا مگر دونوں خطبوں کے پالینے سے پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے امام کے ساتھ فی الجملہ جماعت کو پالیا۔ اور تیسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اس لئے کہ یہ کہا گیا ہے کہ دونوں خطبے دو رکعتوں کی بجائے ہیں، یعنی ظہر کی چار رکعتیں تھیں۔ ان میں سے دو رکعتیں رہیں، اور بجائے دو کے دو خطبے ضم کئے جائیں گے اس رکعت کی طرف کہ جس کے ساتھ تینوں اماموں نے قول کیا ہے لہذا مسبوق اس کی وجہ سے ایسا ہو جائے گا، جیسا کہ تین رکعتوں کو پالنے والا اور یہ بالاتفاق معظم نماز ہے۔

یہ ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے، کہ نماز سے قبل دو خطبے انعقاد جمعہ کی صحت کے واسطے شرط ہیں، حالانکہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اقول یہ ہے کہ وہ دونوں سنت ہیں، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے، کیونکہ ہم کو نہیں پہنچا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کی نماز بغیر دو خطبوں کے پڑھی ہو، اور یہ بہت بڑی دلیل ان کے وجوب کی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ ان کے وجوب کے بارے میں کسی نص کا نہ وارد ہونا ہے کیونکہ اگر دونوں خطبے واجب ہوتے، تو ضرور ان کے وجوب کے تصریح وارد ہوتی، اگرچہ ایک ہی حدیث میں ہوتی۔

اور اہل کشف کا یہ مقولہ ہے کہ جب شارع کسی فعل کو کرے، تو اس کے وجوب یا استحباب کی تصریح سے سکوت کرے، تو ادب یہ ہے کہ اس فعل میں شارع کی جردی کی جائے اس کے وجوب یا استحباب کے قول کی ترجیح سے قطع نظر کر کے، کیونکہ ان دونوں میں سے کسی کو ہمارا ترجیح دینا خصوصیت سے ہو سکتا ہے، شارع یہ مقصود نہ ہو اور رہا یہ کہ اماموں نے خطبہ کے بعد (متصل ہی) بدوں کسی عرفی فاصلہ کے نماز جمعہ کو کھڑا ہو جانا اس وجہ سے واجب کیا ہے تاکہ اس طریقہ پر عمل ہو جاوے، جس پر خلفاء راشدین تھے، اور اس خوف کی وجہ سے کہیں وہ مقصد فوت نہ ہو جائے، جس کی وجہ سے خطبہ شروع ہوا ہے، کیونکہ خطبہ سوا اس کے نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص دلجمعی حاصل کرنے کے طریق کے واسطے آمادہ کرنے کے لئے شروع ہوا ہے، ایسی دلجمعی جو اس دلجمعی پر زائد ہو جو بقیہ پانچوں نمازوں میں حاصل ہوتی ہے، کیونکہ جب نمازی اس تحویف اور تہذیر اور ترغیب کو سنے گا، جس کا ذکر خطیب کرتا ہے تو ضرور اللہ تعالیٰ کے سامنے دلجمعی کے ساتھ کھڑے ہونے کے لئے آمادہ ہو جائے گا برخلاف اس صورت کے کہ جب درمیان میں فاصلہ واقع ہو جائے، تو بسا اوقات قلب اللہ تعالیٰ سے غفلت میں پڑ جائے گا، اور اس خطیب کی نصیحت کو بھول جائے گا، اور اس کی وجہ کہ شارع نے ایک ہی خطبہ پر اکتفاء کیوں نہ کیا، نہ جمعہ میں نہ نماز

عیدین میں، یہ ہے کہ تاکہ وعظ کو دو مرتبہ دہرانے سے دلجمعی میں مبالغہ پیدا ہو جائے، کیونکہ بعض لوگ بسا اوقات پہلے وعظ کے سننے سے ذہول کر جاتے ہیں اور اگر وہی ایک ہوتا۔

اور اسی وجہ سے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے، کہ جو ایک خطبہ کے وجوب کا قول کرنا ہے، مناسب ہے کہ اسے اکابر علماء کے حال پر محمول کیا جائے، اور دو خطبوں کے وجوب کو چھوٹے درجہ کے لوگوں پر، کیونکہ بڑے درجہ کے لوگ چونکہ پاک قلوب والے ہیں، اس لئے وہ اپنے پروردگار پر دلجمعی کے حاصل کرنے میں ان تنبیہ پر اکتفاء کر سکتے ہیں، برخلاف ان کے غیر کے اور یہی گفتگو خطبہ عیدین اور کسوفین اور نماز استسقاء میں ہے۔

(اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ پھر ہنگامہ نمازوں سے پہلے ان کے اندر حق تعالیٰ پر حضور قلب کے واسطے آمادہ کرنے کو دو خطبے مثل جمعہ کے کیوں نہ شروع ہوئے؟

(تو جواب یہ ہے) کہ امت پر تخفیف کرنے کی غرض سے مشروع نہ ہوئے، دوسرے یہ کہ پانچوں نمازیں زمانہ کے اعتبار سے ایک دوسری سے نزدیک ہیں، برخلاف ان نمازوں کے جو ہفتہ میں ایک دفعہ یا سال میں ایک مرتبہ آتی ہیں، کیونکہ قلب بسا اوقات دنیا کی وادیوں میں پراگندہ ہو جاتا ہے لہذا دلجمعی کے طریقہ کو درست کرنے کی حاجت پڑتی ہے۔ پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول اور امام مالک رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک سوال مسئلہ: ایک یہ ہے جو رائج ہے، کہ جمعہ کے خطبہ میں وہ مضمون پڑھنا ضروری ہے جس کو عادتاً خطبہ کہیں، اور وہ پانچوں ارکان

۱۔ حمد باری تعالیٰ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر

۲۔ ورد شریف

۳۔ تقویٰ کی وصیت

۴۔ کسی آیت کا پڑھنا

۵۔ مؤمنین اور مؤمنات کے لئے دعا کرنا

پر مشتمل ہو۔

حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے، اور یہی امام مالک رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت ہے کہ اگر

سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ

پڑھ دیا تو کافی ہو جائے گا، اور اگر الحمد للہ کہہ کر لمبر سے اتر آیا تو کافی ہو گیا، اور کچھ پڑھنے کی حاجت

نہیں، اور اس میں امام ابو یوسف اور امام محمد رضی اللہ عنہما کا خلاف ہے، کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ اس قدر کلام ضروری ہے جس کا عادتاً خطبہ نام رکھا جاسکے اور خطبہ نہیں جائز مگر ایسے لفظ کے ساتھ جس سے تالیف قلب ہوتی ہو، پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کے بعد کا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ دی کرتا ہے کیونکہ ہم کو نہیں پہونچا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا ہو،

اور ارکان خمسہ مذکور کی طرف تعرض نہ فرمایا ہو۔

اور اس کے بعد کے قول کی وجہ لوگوں کا ذکر خداوندی اور اس کی حمد کرنے اور لا الہ الا اللہ پڑھنے سے نصیحت کو حاصل کرنا ہے، اور قرآن شریف میں وارد ہے، کہ

وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى

ترجمہ: اور پڑھا نام پروردگار اپنے کا پس نماز پڑھی

تو جب خدا تعالیٰ کا نام لینا نماز کے اندر قرأت قرآن کے لئے کافی ہے، تو جمعہ کے خطبہ میں بدرجہ اولیٰ کافی ہونا چاہئے۔

اور اہل لغت کا بیان ہے کہ جو کلام امر عظیم کو شامل ہو اس کو خطبہ کہہ سکتے ہیں، اور پروردگار کا اسم متبرک امر جلیل اور امر عظیم ہے بالاتفاق۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک صاحب قدرت پر دونوں **پاکیسواں مسئلہ:** خطبوں میں کھڑا ہونا واجب ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک واجب نہیں، پس پہلا قول مشدود ہے، اور دوسرا مخفف۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی طرف دعوت دینے والے کا منصب ایک بڑے امر کے اظہار اور خدا تعالیٰ کے امر کا سخت اہتمام ثابت کرنے کو مقتضی ہے، اور بیٹھ کر خطبہ پڑھنا اس کے منافی ہے، پس دونوں خطبوں کے وقت قیام کے وجوب کا قول متعین ہو گیا، بالخصوص اس شخص کے نزدیک جو دونوں خطبوں کو دور کعتوں کا بدل کہتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصد کلمات و عقد حاضرین کے سماع تک پہنچانا ہے اور یہ غرض بیٹھ کر خطبہ پڑھنے سے بھی اس شخص کے نزدیک حاصل ہے جو دونوں خطبوں کو مستحب کہتا ہے جیسے امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ۔ پس اس کو خوب جان لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں خطبوں کے مابین بیٹھنا واجب ہے **تیسواں مسئلہ:** حالانکہ ان کے سوا اوروں کے نزدیک واجب نہیں، پس پہلا قول مشدود ہے، اور دلیل اس کی یہی کہنا ہے، اور دوسرا قول مخفف ہے، اور دلیل اس کی نماز میں جلسہ استراحت پر قیاس کرنا ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا رجوع **چوبیسواں مسئلہ:** قول یہ ہے کہ دونوں خطبوں میں ظاہر ہونا شرط نہیں ہے، حالانکہ امام شافعی کے دونوں قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ دونوں خطبوں میں ظاہر ہونا شرط ہے پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدود ہے، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ دونوں خطبے خالص قرآن شریف ہی ہوں گے، اور قرآن شریف حالت حدیث میں بالاتفاق پڑھنا جائز ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے شارع اور خلفائے راشدین کے اتباع کے اور اس وجہ سے کہ احتمال ہے کہ دونوں خطبے دونوں رکعتوں کے قائم مقام ہوں شارع کے نزدیک جیسا کہ بعض نے کہا ہے لہذا بہت اچھا کیا امام شافعی رضی اللہ عنہ نے دونوں خطبوں کے واسطے طہارت کو شرط قرار دیا، اگرچہ رائج ان کے نزدیک یہ ہے کہ جمعہ پوری کامل نماز ہے اور دونوں خطبے قائم مقام دونوں رکعتوں کے نہیں ہیں (جو ظہر میں ہیں اور جمعہ میں نہیں) اور یہ قول اجتہاد و ردی کی احتیاط میں ہے، پس شرط کی امام موصوف نے طہارت کی اس احتمال کی بناء پر کہ شاید دونوں خطبے بجائے (ظہر کی) دو رکعتوں کے ہوں (اگرچہ) ان کے نزدیک ان دونوں خطبوں کی قائم مقامی یقینی امر نہیں، کیونکہ شارع کی جانب سے اس بارے میں کوئی حکم وارد نہیں ہوا۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک خطیب کو مستحب ہے، کہ جب وہ پچیسواں مسئلہ: منبر پر چڑھے تو حاضرین کو سلام کرے حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، اور پہلے قول کی وجہ یہ دی کرنا ہے اور یہ کہ خطیب منبر پر چڑھتے وقت لوگوں کو پشت کرنے کی وجہ سے ان سے روگردان ہوا، اس لئے اس کے واسطے اسی قاعدہ سے سلام کرنا مسنون ہوا، جیسا کہ اس موقع کے علاوہ مسنون ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ سلام امام کے واسطے اس وجہ سے مشروع ہوا ہے، کہ اس سے لوگوں کو تکلیف پہنچی اور خطیب کا مرتبہ فی نفسہ لوگوں کو عطا کرنے کا بلکہ بعض لوگ جب خطیب ان پر گزرتا ہے تو اس کے لباس کو چھو کر برکت حاصل کرتے ہیں، لہذا لوگوں کو سلام کرنا خطیب کے ساتھ لوگوں کو بذلتی پر مبنی ہوگا، (اس لئے مکروہ ہے) پس اس کو سمجھ لو۔

(اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین جب منبر پر چڑھتے تھے تو سلام کرتے تھے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ انبیاء و صالحین کا سلام کرنا حاضرین کے لئے خوشخبری پر محمول ہے، یعنی تم لوگ اس سے امن میں ہو، کہ تم اس شے کی مخالفت کرو، جس کے ساتھ ہم تم کو شارع علیہ السلام کی زبان پر نصیحت کرتے ہیں اور یہ امر انہیں کہ تم ہم سے امن میں رہو، کہ ہم تم کو ناحق تکلیف نہ دیں گے اور اس کی نظیر اس جگہ گزر چکی ہے، جہاں نمازی کے تشہد پڑھتے وقت اسلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہنے میں بحث کی ہے، یعنی آپ ہم سے اس بارے میں بے خوف آپ کی شریعت کی مخالفت کریں، کیونکہ امن دراصل نہیں ہوتا ہے مگر اعلیٰ کی جانب سے ادنیٰ کے لئے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک جمعہ کی نماز وہی شخص پڑھائے جس نے خطبہ پڑھا ہو، مگر کسی عذر کی وجہ سے (کہ اس وقت دوسرا بھی پڑھا سکتا ہے) یہ امام مالک رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے رائج روایت ہے، اور ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ نماز نہ پڑھائے مگر وہی جو خطبہ پڑھے (یعنی ہر حال میں) اسی طرح امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے رائج قول یہ ہے کہ جائز ہے (کہ دوسرا پڑھائے) اور یہی امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے

پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا قول مشدد ہے، اور تیسرا مختلف ہے، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ بیرونی شارع کی ہے کیونکہ ہم کو خبر نہیں ملی کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں یا خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجماع کے قرن میں نماز جمعہ خطبہ پڑھنے والے کے سوا کسی اور نے پڑھائی ہو، اور اسی سے امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کا جواب معلوم ہو سکتا ہے۔

یہ ہے کہ اماموں کا قول یہ ہے کہ نماز جمعہ کی دونوں رکعتوں میں سورہ جمعہ اور سورہ ستائیسواں مسئلہ: منافقوں پڑھنا مستحب ہے، یا سورہ سج اور سورہ غاشیہ، حالانکہ ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ کسی ایک سورت کا پڑھنا متعین نہیں، کہ دوسری نہ پڑھی جائے، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مختلف۔ اور پہلے قول کی وجہ بیرونی کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ قرآن شریف سے بے رغبتی کا دروازہ بند کرنا ہے کہ اس میں سے کچھ پڑھا جائے، اور کچھ نہ پڑھا جائے، جیسا کہ اس امر میں اکثر وہ لوگ واقع ہو جاتے ہیں، جو تمام قرآن شریف کی حق تعالیٰ کی طرف علی السویہ نہیں کرتے۔

اور پہلے قول کا قائل کہتا ہے کہ اگرچہ قرآن شریف کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف مساوی ہے لیکن ہم شارع کے امر کا امتثال کرتے ہیں کہ آپ نے بعض نمازوں میں بعض خاص سورتوں کے پڑھنے کا حکم فرمایا ہے۔ یہ ہے کہ تمام فقہاء کے نزدیک جمعہ کے واسطے غسل کرنا سنت ہے، حالانکہ امام داؤد اٹھائیسواں مسئلہ: اور امام حسن رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ سنت نہیں۔ پس پہلا مشدد ہے، اور دوسرا مختلف۔

اور پہلے قول کی دلیل بیرونی کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے دربار کو معنوی اور حسی دونوں قسم کے اندازہ سے بالاتر سمجھتا، اور یہ چاہنا کہ حق تعالیٰ کی نظر بند پڑھے مگر ایسے بدن پر جو پاک صاف ہو اگرچہ حق تعالیٰ کو کسی نیک اور بد کے دیکھنے سے کوئی چیز حاجب نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ ہر ایک کے اجسام کا مدبر ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ حق تعالیٰ کے دربار میں ذلت اور انکاری کے ساتھ حاضر ہونے کو پسند کرنا ہے، اور بندہ کا اپنے آپ کو میلا کھلا دیکھنا تا کہ حق تعالیٰ اس کو پاک صاف فرمائے اور اگر اس نے اپنے جسم کو پاک صاف کر لیا تو بسا اوقات اس کی نظر اپنے پاک و صاف ہونے کی طرف جائے گی، اس لئے اپنی خواری کے مشاہدہ اور طلب مغفرت سے غائب ہو جائے گا پس بندہ کا اپنے جسم کو میلا کھلا رکھنا طلب مغفرت اور اس کے پروردگار کے سامنے ذلت و انکاری کا مشاہدہ یا دلائل تار ہے گا، تا کہ اللہ تعالیٰ اسکو دیکھ کر پاک و صاف بنادے، اور اس پر اس کی رحمت ہو، لہذا ہر مجتہد کی ایک دلیل ضرور ہے۔

یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک غسل کا مطلوب ہونا اسی شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو نماز جمعہ میں حاضر ہو، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ ہر شخص کے

لئے مستحب ہے۔ خود وہ جمعہ میں حاضر ہو یا نہ ہو۔

اور پہلے قول کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ:

من اتى الجمعة فليغتسل

ترجمہ: جو شخص جمعہ میں آئے، وہ غسل کرے

تو اس میں غسل کو اسی آدمی کے ساتھ خاص کیا ہے، جو نماز جمعہ میں حاضر ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کا ظاہر ہے کہ

حق علی کل مسلم ان يغسل جسده في سبعة ايام

ترجمہ: ہر آدمی پر ہے مسلمان کو کہ وہ ہر ہفتہ میں اپنے جسم کو دھو یا کرے

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ کے روز تمام مسلمانوں پر بالعموم خدا تعالیٰ کی امداد نازل ہوتی ہے، خواہ وہ نماز

جمعہ میں حاضر ہوں یا نہ ہوں، پس ان میں سے کوئی اپنے پاک ہونے اور زندگی، جسم اور اس کے صاف ہو جانے کی

وجہ سے اس امداد کو لے لیتا ہے، کیونکہ مخالقات شریعت کے ارتکاب سے ان کے اجسام ضعیف ہو جاتے ہیں یا غفلت

کے ارتکاب کی وجہ سے اور یہ نفسانی پسندیدہ اشیاء کے کھانے کی وجہ سے اور اس میں کچھ فرق نہیں کہ غسل کو حاضرین

نماز جمعہ کے ساتھ مخصوص کر نیکی صورت میں بعض کا قول غسل کے واجب ہونے کا ہے، اور بعض کا سنت ہونے کا،

لیکن مناسب یہ ہے کہ وجوب کے قول کو ان لوگوں پر محمول کیا جائے، جن کے بدن اور کپڑوں کی بدبو سے لوگوں کو

تکلیف ہوتی ہو، جیسے نصاب اور لہار وغیرہ اور سنت ہونے کے قول کو عطاروں اور تاجروں وغیرہ پر محمول کیا جائے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جنہی شخص نے اگر نفع جنابت اور نماز جمعہ دونوں کی

نیست سے غسل کیا، تو کافی ہے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ان دونوں

میں سے ایک کے لئے بھی کافی نہ ہوا، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، اور پہلا قول ان بڑے درجہ کے

لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کو حق تعالیٰ نے گنہگاروں میں واقع ہونے سے محفوظ رکھا ہے اور ان کے ابدان زندہ

ہو چکے ہیں کہ ان کے زندہ کرنے یا صاف کرنے کے لئے دوسری بار غسل کرنے کی حاجت نہیں۔

اور دوسرا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کیساتھ مخصوص ہے جو اکثر گناہوں میں واقع ہوتے رہتے

ہیں، اس وجہ سے وہ اپنے بدنوں کو زندگی بخشنے کے لئے دوبارہ غسل کرنے کے محتاج ہیں۔ پس خدائے تعالیٰ اماموں

پر رحم فرمائے کہ ان احکام کے استخراج میں جو چھوٹے درجہ اور بڑے درجہ دونوں قسم کے لوگوں کے لائق ہیں کس

قدر و دقت نظر سے کام لیا ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو

اقتیسواں مسئلہ: قولوں میں سے قول راجح یہ ہے کہ جو شخص سجدے سے سرد کا جائے اور اس کو کسی انسان

کی پشت پر سجدہ کرنا ممکن ہو تو ایسا کرے اور دوسرا قول امام شافعی رضی اللہ عنہ کا یہ ہے کہ اگر چاہے تو سجدہ کو مؤخر

کر دے، یہاں تک کہ تنگی دور ہو جائے، اور اگر چاہے تو کسی انسان کی پشت پر سجدہ کرے حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ پشت پر سجدہ کرنا مکروہ ہے، بلکہ رکاوٹ ہے یہاں تک کہ زمین پر سجدہ کر سکے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ اس حدیث پر عمل کرنا ہے کہ

اِذَا امَرْتُكُمْ بِامْرِ فَاَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ

ترجمہ: جب میں تم کو کسی بات کا حکم کروں تو اس سے جس قدر تم سے ہو سکے، بجالاؤ

اور وہ شخص جو (تنگی کی وجہ سے) سجدہ نہ کر سکا اس بارے میں شارع کے حکم سے عاجز رہا، کہ اپنے امام کا سجدہ کرنے میں اتباع کرتا۔ ہاں پشت پر سجدہ کرنے کی قدرت رہی، پس سجدہ کرنے کا حکم امام کے سجدہ کے پیچھے شارع علیہ السلام سے ثابت ہوا، اور رہا اس وقت تک انتظار کرتا کہ رکاوٹ دور ہو جائے، سو اس سے سکوت ہے اور منطوق کے متقاضی پر عمل کرتا یہ نسبت سکوت عندہ کے اقتضاء پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عاجزی اور انکساری کے اعتبار سے سجدہ پہ نسبت نماز کے تمام افعال سے بڑا ہے (اور عاجزی و انکساری) صرف اسی وقت پائی جاسکتی ہے، کہ جب حقیقی زمین پر (جو مٹی ہے) سجدہ کیا جائے، جو اس پر (جو زمین پر) بچھایا ہوا ہو، مثلاً بور یہ پتھر یا وغیرہ۔

اور ہا آدمی کی پشت پر سجدہ کرنا، تو بے اوقات اس سے تکبر کی شان پیدا ہوگی، اگرچہ ظاہر و صورت کے ہی لحاظ سے ہوگی، اسی طرح اگرچہ آدمی کی اصل خلقت بھی مٹی ہی سے ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ کیونکہ آدمی کی پشت پر سجدہ کرنے والا گویا کہ اس پشت والے کو غلام بناتا ہے، اور یہ بات مقام عبودیت کے اس احاطہ سے خارج ہے، جو پروردگار عالم کے سامنے ذلیل اور عاجز ہو جاتا ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک امام جب نماز کے اندر بے وضو ہو جائے، تو اس کو بتیسواں مسئلہ: اپنا خلیفہ بنانا جائز ہے اور یہی جدید رائج قول مذہب امام شافعی رضی اللہ عنہ کا ہے حالانکہ امام موصوف کا قول قدیم یہ ہے کہ جائز نہیں، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا قول مشدد لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ مقتدیوں کی مصلحت کو ملحوظ رکھنا، اور بذریعہ تمام جمعہ اور بعض جمعہ میں کامل اقتداء کرنے کے کمال اجر حاصل ہونے میں سبب پیدا کرنا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقتدیوں کو اجر فی الجملہ اپنے اجسام امام کے پیچھے کر دینے سے حاصل ہو چکا، اور امام سے جدا ہونے کی ایک عذر کی وجہ سے ہوئی ہے، تو ان کے لئے نیت کی وجہ سے جس وقت وہ فضل سے عاجز ہو گئے، انشاء اللہ تعالیٰ حصول کمال اجر کی امید کی جاسکتی ہے۔

تینتیسواں مسئلہ: جب آدمی زیادہ ہوں، اور ان تمام کا یکجا مجتمع ہونا دشوار ہو۔ یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک ایک شہر میں چند جگہ قائم کرنا جائز نہیں، مگر

امام مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب چند جامع مسجدوں میں جمعہ ہونے لگے، تو پرانی جامع مسجد میں پڑھنا زیادہ بہتر ہے، اور امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا اس میں کوئی قول نہیں، لیکن امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ جب شہر کی دو جائیں ہیں تو اس میں دو جمعوں کا قائم کرنا درست ہے اور اگر اس کی ایک ہی جانب ہے، تو جائز نہیں، اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی عبارت یہ ہے کہ جب شہر بڑا ہو، اور اس کے مکان کثیر ہوں، جیسے بغداد تو اس میں دو جگہ جائز ہیں، اور اگر ان کو ایک جمعہ سے زیادہ کی حاجت نہ ہو، تو جائز نہیں، اور امام طحاوی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ ایک شہر میں حسب حاجت متعدد جگہ ہو سکتے ہیں، اگرچہ دو سے زیادہ ہوں، اور امام داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جمعہ کی نماز باقی نمازوں کی مثل ہے اہل شہروں کے لئے جائز ہے کہ وہ جمعہ اپنی اپنی مسجدوں میں پڑھیں، پس پہلے قول اور اس کے معطوف میں تخفیف ہے اور امام داؤد کا قول مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ کی امت منصب امام اعظم سے ہے، اور صحابہ رضی اللہ عنہم صرف امام اعظم ہی کے پیچھے پڑھتے تھے، اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم نے بھی اس بارہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی پیروی کی اور ان کی یہ حالت تھی کہ جو شخص اس مسجد کے علاوہ جس میں امام اعظم ہوتا، کسی اور مسجد میں نماز جمعہ پڑھ لیتا، لوگ اس کے ارد گرد جمع ہو جاتے اور کہتے پھرتے، کہ فلاں شخص امامت میں مخالفت کرتا ہے (یعنی امام اعظم کی) پھر اس سے بہت فتنے پیدا ہوتے تھے، اس لئے احمد رضی اللہ عنہ نے اس درازہ کو (یعنی دوسری مسجد میں جمعہ پڑھنے کے) مسدود فرمادیا، صرف ایسے عذر کے وقت جائز رکھا، جس کو امام اعظم قبول کرے مثلاً مسجد اس قدر تنگ ہو کہ تمام اہل شہر اس میں نہ آسکیں۔ پس یہ سبب ہے اگر کہ اس قول کا کہ ایک شہر میں متعدد جگہ قائم کرنا جائز نہیں مگر جس وقت ان سب کا اجتماع ایک جگہ دشوار ہو۔ تو معلوم ہوا کہ جمعہ ثانیہ کا باطل ہونا ذات نماز کی وجہ سے نہیں، بلکہ یہ صرف فتنہ کے خوف کی وجہ سے ہے۔

اور امام اعظم حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے بعض اعمال کو لکھا کہ:

اقیموا الجماعة فی مساجدکم فاذا کان یوم الجمعة فاجتمعوا کلکم خلف امام واحد

ترجمہ: قائم کرو تم جماعت اپنی مساجد میں اور جب جمعہ کا روز ہو تو تمام کے تمام ایک امام کے پیچھے جمع ہو جاؤ اور جب یہ بات یعنی خوف فتنہ تعدد جمعہ کی وجہ سے محتمل نہ ہو، تو اقامت جماعت کی اصل غرض کی بنا پر تعدد جائز ہے اور شاید امام داؤد علیہ الرحمۃ کی مراد اس قول سے کہ نماز جمعہ مثل بقیہ نمازوں کے ہے یہی ہو، اور اس کی تائید لوگوں کے عمل سے بھی ہوتی ہے کہ شہروں میں متعدد جگہ پڑھے جاتے ہیں، اور اس کے سبب کی تفتیش میں مبالغہ نہیں کیا جاتا، اور شاید یہی مقصود شارع کا ہو، اور اگر تعدد جمعہ ممنوع ہوتا، کہ کسی حال میں اس کا ارتکاب جائز نہ ہوتا، تو حدیث میں ضرور وارد ہوتا، اگرچہ حدیث واحد ہی ہوتی، پس اسی وجہ سے جاری ہوا قصد شارع علیہ السلام

کا اپنی امت پر آسانی فرمانے میں، کہ تمام شہروں کے اندر عدد جمعہ جائز فرمادیا، اس وجہ سے کہ تعدد لوگوں پر ایک مکان میں جمع ہونے سے کھل ہے، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

(اگر تم کہو) کہ پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ بعض شافعیہ جمعہ سے سلام پھیرنے کے بعد ظہر کی نماز دوبارہ پڑھتے ہیں، حالانکہ حق تعالیٰ نے جمعہ کے روز نماز ظہر کو فرض نہیں فرمایا بلکہ صرف نماز جمعہ کو فرض فرمایا ہے، لہذا ظہر صرف اس وقت پڑھا جاسکتا ہے کہ مثلاً جمعہ کے شرائط موجود نہ ہوں۔

(تو جواب یہ ہے) کہ جب اس کی احتیاط ہے، اور اس شبہ سے بری ہونا کہ ائمہ نے تعدد جمعہ کو ناجائز قرار دیا ہے، قطع نظر اس سے جو ہم نے ذکر کیا ہے یعنی خوف قتلہ کا، یا خوف بلا ضرورت تعدد جمعہ کر لینے کا جیسا کہ معمر وغیرہ کی اکثر مساجد میں دیکھا جاتا ہے پس بہت سے وہ ائمہ جو چند لوگوں کے بدلے میں مردوں کی قبروں پر اور دروازوں پر قرآن شریف پڑھتے ہیں خطبہ پڑھ کر لوگوں کو جمعہ کی نماز پڑھا دیتے ہیں، کوئی روک ٹوک کرنے والا نہیں، حالانکہ تمام اماموں کا مذہب اس کو مقتضی ہے کہ تعدد جمعہ کا جواز حاجت اور ضرورت کے ساتھ مشروط ہے، پس اس کے بعد ظہر کی نماز پڑھنا اختیار، درجہ کی احتیاط ہے اگرچہ امام دادود کے مذہب کے بناء پر جمعہ صحیح ہو جاتا ہے۔ پس اس کو بخوبی سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک جب جمعہ کی نماز نہ ملے **چوتھی سوال مسئلہ:** (اور اس کی بجائے ظہر پڑھیں، تو وہ تنہا تنہا ہوگی) (یعنی بلا جماعت) حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ بھی درست ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ آسان امر دشوار کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا، اور جمعہ کا ملنا دشوار ہو چکا، البتہ ظہر باجماعت کھل ہے، لہذا ان کو جماعت کرنے سے منع نہ کیا جائے گا، بنا براس امر کے جو مشروعت جماعت میں اصل غرض ہے اور پہلے قول کی وجہ لوگوں پر تخفیف کرنا ہے۔ کیونکہ جمعہ میں جماعت کا واجب ہونا نماز جمعہ پڑھنے کے ساتھ مشروط ہے، اور جب وہ فوت ہو چکی، تو اس کے بدلے (یعنی ظہر) میں تخفیف کی جائے گی، کہ وہ تنہا تنہا پڑھی جائے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

باب نماز عیدین کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اتفاق ہے کہ نماز عیدین مشروع ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان دونوں نمازوں کے پہلے تکبیر تحریمہ واجب ہے، اور اس پر بھی کہ تمام تکبیروں کے ساتھ رفع یدین مشروع ہے مگر ایک روایت میں امام مالک رضی اللہ عنہ سے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے، کہ تکبیر پڑھنا احرام باندھنے والے کے لئے سنت ہے، جماعت کے پیچھے، یہ وہ مسائل ہیں، جو اس باب میں متفق علیہا میں نے پائے۔ رہے وہ جن میں اختلاف ہے۔ سوان میں ہے۔

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ نماز عیدین پہلا مسئلہ: واجب علی الایمان ہے، جیسے نماز جمعہ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ نماز عیدین سنت ہے، اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز عیدین فرض کفایہ ہے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف، اور تیسرے میں تشدید ہے، لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ شارع کی جانب سے ان دونوں نمازوں کے بارے میں کسی حکم کی تصریح نہ ہونا ہے لہذا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے احتیاط کو ملحوظ فرما کر ان دونوں کو فرض یحین قرار دیا۔ بایںکہ اس کے ادا کرنے میں کوئی زیادہ مشقت بھی نہیں، اس لئے کہ دونوں سال میں ایک ایک مرتبہ ادا کی جاتی ہیں، پس صورت کے اعتبار سے نماز جمعہ اور نماز عیدین میں کچھ فرق نہیں، کیونکہ دونوں عیدوں کی نمازیں دو خطبوں کے ساتھ دو رکعتیں ہیں جن کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے باجماعت ادا کیا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ لوگوں پر توسیع اختیار کرنا ہے، باوجود اس حدیث پر عمل کرنے کے کہ

الدین بيسر

ترجمہ دین آسان ہے

اور جو ادا ان دونوں نمازوں میں نازل ہوتی ہے وہ جمعہ سے زیادہ ہوتی ہے اس وجہ سے کہ نماز عیدین کے اندر ادا ان لوگوں کو بھی حاصل ہوتی ہے جو ان کو باجماعت ادا کرتے ہیں، اور ان کو بھی جو ان کی جماعت میں

حاضر نہیں ہوتے، برخلاف نماز جمعہ کے، کیونکہ اس کی امداد صرف انہیں لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اس کی جماعت میں حاضر ہوتے ہیں، مگر وہ جو کسی عذر کی وجہ سے جماعت میں حاضر نہ ہو (کہ اس کو بھی امداد پہنچتی ہے)۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں نمازوں کو جماعت سے ادا فرمایا ہے اور بہت سے ایسے لوگوں کو برقرار رکھا ہے جو ان دونوں نمازوں میں حاضر نہیں ہوئے، لہذا فرض کفایہ کے ساتھ زیادہ مشابہ ہوئی، اور جو شخص ان دونوں نمازوں میں حق تعالیٰ کے سامنے حاضر ہوگا وہ ایسا ہوا، جیسے غیر حاضر کے لئے شفاعت کرنے والا، پس غیر حاضر کے لئے اس قدر مقدر کے لوگوں کو فضل حاصل ہوگا جس قدر ان میں شفاعت کرائے جائیں گے، اسی لئے علماء نے فرمایا ہے کہ فرض کفایہ فرض عین سے افضل ہے کیونکہ فرض کفایہ اپنے مرتکب سے بھی تنگی و ساقط کرتا ہے، اور غیر مرتکب سے بھی۔ پس خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک نماز عیدین کے شرائط میں سے عدد ہے، اور وطن میں ہوتا ہے اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ امام (حاکم اسلام) کی اجازت بھی شرط ہے جس طرح نماز جمعہ میں، اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے یہ شرط اور زیادہ فرمائی ہے کہ نماز عیدین شہر میں قائم کی جائے، حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ ان میں سے کچھ بھی شرط نہیں، اور دونوں نمازیں تنہا تنہا پڑھنی جائز ہیں، جو چاہے خواہ مرد ہوں یا عورتیں، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ وہ ہے جو ابھی گذری کہ یہ دونوں نمازیں خطبوں اور رکعت کے دو عدد ہونے میں اور مرتبہ کے اعتبار سے بہ نسبت اور نماز ہائے عظیم ہونے میں نماز جمعہ کے مشابہ ہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ کلام شارع کے ظاہری معنی کا اتباع ہے، اس جہت سے کہ شارع نے ایام عیدین کھانے اور پینے کے دن ٹھہرائے ہیں، اور ایک روایت میں ہے کہ جماع کے دن، پس جبکہ شارع علیہ السلام نے ان دونوں دونوں میں افعال مذکورہ کے ارتکاب کے متعلق تخفیف فرمائی ہے نہ جمعہ کے دن میں، لہذا ان دونوں نمازوں میں حاضر ہونا مستحب ہوا۔ نہ واجب اور نیز جب یہ وارد ہو چکا ہے کہ قیامت جمعہ کے دن قائم ہوگی اس لئے اماموں نے اس شخص کے واسطے جو منجملہ اس گروہ کے جو حق پر ثابت ہوں گے اس دن دین اور ایمان پر قائم ہوگا۔ احتیاطاً نماز جمعہ میں حاضر ہونا، اور عبادت کی طرف متوجہ ہونا واجب قرار دیا ہے تاکہ ان پر ایسی حالت میں قیامت قائم نہ ہو جائے، کہ وہ اپنے خورد و نوش وغیرہ میں مشغول ہو کر غفلت میں پڑھیں ہوں، برخلاف عید کے کہ اس دن قیامت قائم ہونے حدیث میں وارد نہیں ہوا، اور نماز عیدین کے تنہا جائز ہونے میں حکمت یہ ہے کہ بندہ پر خود اس کا اپنے امام سے ارتباط واجب نہ ہونا، کہ کوئی حرکت امام کے بغیر نہ کر سکے موجب وسعت کا ہے پس خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک تکبیر تحریم کے بعد پہلی رکعت میں تین تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہنا مستحب ہے حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما

کا قول یہ ہے کہ پہلی رکعت میں چھ تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ ہونی چاہئیں۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سات اور دوسری میں پانچ تکبیریں کہے، پھر امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ ہر دو تکبیروں کے درمیان ذکر مستحب ہے اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ تمام تکبیروں میں یکے بعد دیگرے اتصال کرے پس پہلا قول عدد تکبیرات میں مخفف ہے، اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے اور تیسرے میں تشدید ہے اور جس نے کہا ہے کہ تمام تکبیرات میں اتصال ہونا چاہئے اس کا قول مخفف ہے اور جس نے کہا ہے کہ ہر دو تکبیروں کے درمیان ذکر مستحب ہے اس کا قول مشدد ہے۔

اور تکبیرات کے درمیان فرق کرنے کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ ہر امام اس کا تابع ہے جو اس کو شارع اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی جانب سے پہنچا ہے۔

اور ربی وجہ اس شخص کے قول کی جس نے کہا ہے کہ تکبیرات میں اتصال کرے، سو وہ یہ ہے کہ شارع کے کلام سے متبادر یہی سمجھا جاتا ہے اور یہ قول ان بڑے وجہ کے لوگوں کیساتھ خاص ہے، جو حق تعالیٰ کے پے در پے نازل ہونے والی تجلیات کی برداشت پر قادر ہیں۔

اور جس نے کہا ہے کہ ہر دو تکبیروں کے مابین ذکر مستحب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ انواع ذکر کے ساتھ مشغول رہنا مدہ تکبیر کے۔ اس میں اکثر لوگوں پر تخفیف ہے، کیونکہ اکثر لوگ بڑائی اور عظمت کے پے در پے نازل ہونے والی تجلیات کو اپنے قلب پر تحمل کرنے کی قدرت نہیں رکھتے، اس لئے ذہن کو سبحان اللہ اور الحمد للہ اور اللہ واحد کے معانی کی طرف متوجہ کرنا مدہ تکبیر کے ایسا ہوا، جیسا کہ بندہ کو عظمت و کبریا کی تجلیات کے تحمل ہونے کی قدرت اور قوت بخشے والا، پس خوب سمجھ لو۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ اس کی وجہ کہ علماء نے نماز جمعہ کے لئے جماعت کو شرط ٹھہرایا ہے، نہ نماز عیدین کے لئے۔ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی تجلی نماز جمعہ میں نماز عیدین کی تجلی سے سخت ہوتی ہے اسی لئے نماز جمعہ میں جماعت فرض نہیں ہے، اور نماز عیدین میں سنت ہے۔

اور اس کی توضیح یہی ہے کہ نماز جمعہ کی نماز اگر تہاتہا مشروع ہوتی تو اس وجہ اور عظمت کی شدت کی وجہ سے جو لوگوں کو قلوب پر ظاہر ہوتی ہے، نمازیوں کے بدن مکمل جاتے۔ لہذا ان کی نماز جماعت کے ساتھ مشروع کرنے میں ان پر رحمت ہے اس لئے کہ وہ لوگ اپنے ہم جنس انسانوں کی وجہ سے باہم مانوس ہو جائیں گے۔ (اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ جزء بشری جو ہر ایک بندہ میں ہوتا ہے موجود ہے، پھر تم نے اسی پر اعتناء کیوں نہ فرمایا کہ وہ حجاب سے مانوس ہو جائے گا۔

(تو ہم جواب یہ دیں گے کہ) جزء مذکور کی وجہ سے اس قدر انیسیت حاصل نہیں ہو سکتی کہ بندہ اس کے ہوتے ہوئے بغیر اس کے کہ اتصال یا اقوال نماز میں سے کچھ ذہول کرے جلی مذکور کے تحمل پر قادر ہو جائے، پس جبکہ اس سے مقصود مسطور حاصل نہیں ہوتا تو ہم نے اس کو تحمل معدوم کی ٹھہرا دیا اور بندہ کے لئے جماعت کو مشروع

کر دیا۔ اٹھی۔

اور نمازِ جماعت کے باب میں گذر چکا ہے کہ جماعت کے مشروع کرنے میں مخلوق کے ساتھ رحمت ہے۔ (اور اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ پھر نمازِ عید کی جماعت میں نمازِ جمعہ سے لوگ زیادہ کیوں ہوتے ہیں۔

(تو جواب یہ ہے) کہ عید کی جماعت اس لئے بھاری ہوتی ہے کہ کثیر لوگوں کے مشاہدہ کی وجہ سے نمازی اس عظمت کے مشاہدہ سے محجوب ہو جاتا ہے جو اس پر ظاہر ہوتی ہے۔ تاکہ اس دن کی مسرت ان کو کامل طور سے حاصل ہو جائے، اور اگر وہ لوگوں کی کثرت کا مشاہدہ نہ کرے، تو اس دن پوری مسرت حاصل نہ ہو، لہذا نمازیوں کی کثرت کے باوجود تجلی ربانی کا ثقیل نہ ہوتا عید کے روز کمال سرور کا باعث ہے جس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک دونوں رکعتوں میں قراءت تکبیروں سے پہلے ہونی چاہئے، اور یہی ایک روایت ہے امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ دونوں قراءتوں میں مغایرت کرے اس طرح کہ پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے تکبیرات ہوں، اور دوسری میں بعد قراءت کے۔ پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ حالانکہ چھوٹے درجے کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، یہ ہے کہ قراءت خدا تعالیٰ کی بڑائی کے مشاہدہ کے بعد ہونی چاہئے کہ اس نے اپنے ساتھ حاضر ہونے کی قوت اور اپنے کلام کے سمجھنے کی مدد فرمائی۔ اور دوسری رکعت میں تکبیرات کو قراءت کے بعد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بڑے درجے کے لوگ تلاوت کلامِ الہی کی وجہ سے حق تعالیٰ کی تعظیم زیادہ کرتے ہیں، اس لئے تلاوت کا مقدم کرنا حق تعالیٰ کی ان کے قلوب پر نازل ہو جانے والی تجلی کے تحمل کا معادن اور عمدہ ہوا، برعکس چھوٹے درجے کے لوگوں کے، کیونکہ ان کے قلوب کے سامنے پہلے عظمت خداوندی آتی ہے، پھر خدا تعالیٰ ان پر رحم فرما کر حجابِ ذال دینا ہے تاکہ وہ اس کی بڑائی اور عظمت کے مشاہدہ سے مکمل نہ جائیں، جیسا کہ وہ کا ملین کے نزدیک معروف ہے، جو حقیقی نماز پڑھنے والے ہیں۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک جس کو امام کے ساتھ نمازِ عید نہ ملے وہ اس کی قضا نہ کرے، حالانکہ امام احمد اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اس کی تہاتھا قضا کی جائے (یعنی بلا جماعت) پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرے میں اس جہت سے کہ وہ تہاتھا ہونی چاہئے، مخفف ہے، اور اس جہت سے کہ اس کی قضا کرنی چاہئے، تشدید ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے میں جو فضیلت تھی، وہ فوت ہوگئی کہ قضا کرنے سے لوٹ نہیں سکتی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز فوت شدہ کی دوسری مرتبہ جماعت کرنے میں امام اور مقتدیوں پر مشقت ہے، حالانکہ بالخصوص اس کی قضا کرنے کے بارہ میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔

اور نیز اس نماز کی تنہا قضاء کرنا بندہ کو اس خدا کی امداد کے فوت ہو جانے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو امام کے ساتھ پڑھنے کی صورت میں اس کو حاصل ہوتی، پس وہ خواہش کرتا ہے کہ تنہا نماز پڑھنے کی حالت میں بھی اپنے پروردگار کے ساتھ حاضر ہو، جس طرح امام کے ساتھ پڑھنے میں حاضر ہوتا، اور یہ ہو نہیں سکتا، لہذا اس کا تنہا نماز پڑھنا اس اجر اور ثواب کی طرف متنبہ کرتا ہے جو اس سے جاتا رہا، تاکہ آئندہ عیدوں میں امام کے ساتھ حاضر ہونے کی حرص کا عزم کر لے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک نماز عید کی قضاء دو رکعتیں ہونی چاہئے، جس چھٹا مسئلہ: طرح امام کے ساتھ دوسری پڑھی جاتی ہیں، حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ظہر کی مثل چار رکعتوں کی قضاء ہونی چاہئے۔

اور امام موصوف کے محققین اصحاب کے نزدیک یہی روایت مختار ہے اور ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ نماز کو اختیار ہے خواہ دو رکعتیں قضاء کرے یا چار، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ پہلے قول کی وجہ اس بارے میں اصل کی بناء پر قضاء کا ادا کے مثل ہونا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ نماز عید کو نماز جمعہ پر قیاس کرنا ہے، اس بارہ میں کہ اس کا خطبہ دو رکعتوں کا بدل ہے (جس طرح جمعہ کی نماز میں) تو جب اس کی امام کے ساتھ دو رکعتیں اور دونوں خطبے جاتے رہے تو اس کو چار رکعتیں قضاء کرنا مجملہ احتیاط کے ہوا، پس اگر کسی نے دو ہی رکعتیں پڑھیں تو صحیح ہو جائیں گی، لیکن احتیاط باقی رہے گی اور نماز جمعہ کے بیان میں گذر چکا ہے، کہ جب شارع کسی فعل کو مکمل میں لائے، اور ہم کو یہ نہ ظاہر کرے کہ یہ فعل واجب ہے یا مستحب تو ادب یہ ہے کہ اس کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اقتداء کی جہت سے بجالائیں، قطع نظر اس کے کہ ہم اس کے وجوب یا استحباب کا یقین کریں، اور نماز عید مجملہ ایسے ہی افعال کے ہے۔ پس غور سے سمجھو۔

یہ ہے کہ اماموں کا قول ہے کہ نماز عید کو جنگل میں شہر سے باہر ادا کرنا بہ نسبت مسجد میں ادا کرنے کے افضل ہے، حالانکہ شافعیہ کا قول یہ ہے کہ اس کو مسجد میں ادا کرنا افضل ہے

بشرطیکہ مسجد وسیع ہو، پس پہلا قول جنگل کی طرف نکلنے کی جہت سے مشدد ہے، اور اس میں اس اعتبار سے کہ لوگوں کو مسجد میں محصور نہیں کیا گیا تخفیف ہے اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مخفف ہے بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے کہ چھوٹے درجہ کے لوگ عید کے دن اپنے نفوس کو مسجد میں محصور کرنے کی قدرت نہیں رکھتے مگر بہت مشقت کے ساتھ، کیونکہ وہ زیارت اور کھانے اور ان خواہشات کے حاصل کرنے کا دن ہے، جن کو شارع نے مبارک فرمایا ہے، لہذا ان کو نماز عید میدان میں ادا کرنا باعث رفق ہوا، اور رہے بڑے درجہ کے لوگ سو وہ خدائے تعالیٰ کے سامنے اپنے ٹھہرنے کو اسی کے گھر میں آسمان اور زمین کے درمیان کی فراخی سے بھی زیادہ وسیع جانتے ہیں، اور ان کا مقولہ ہے۔ مصرع

سم الخياط مع الاحباب ميدان

ترجمہ سوزن کا تا کہ دوستوں کی ہر ایک میں ایک میدان ہے۔

پس خوب سمجھ لو۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز عید سے پہلے نفل پڑھنا جائز نہیں، اور اس کے بعد جائز ہے۔ خواہ نماز عید عید گاہ میں ہو، یا دوسری جگہ، اور خواہ امام ہو، یا غیر امام، اس کی کچھ تفریق نہیں ہے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جب نماز عید عید گاہ میں پڑھے تو نہ اس سے قبل نفل جائز ہیں، اور نہ اس سے بعد خواہ امام ہو، یا معتدی اور امام موصوف سے مسجد کے بارہ میں دونوں روایتیں ہیں، اسی طرح امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز عید سے قبل اور اس کے بعد مسجد میں بھی نفل پڑھ سکتے ہیں، اور غیر مسجد میں بھی امام کے سوا (کہ وہ نہیں پڑھ سکتا) کیونکہ جب وہ لوگوں پر ظاہر ہو گیا تو نماز عید سے قبل نوافل نہیں پڑھ سکتا، اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز عید سے قبل اور اس کے بعد مطلقاً نوافل ناجائز ہیں، پس پہلا قول مشدود ہے اور دوسرے میں تشدید ہے، اس جہت سے کہ اس میں دونوں روایتیں ہیں، اور تیسرے قول میں تخفیف ہے، اور چوتھا قول ترک نوافل کی جہت سے مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع کی جانب سے قبل نماز عید نوافل کے جائز ہونے میں کوئی نص وارد نہیں، اور ہر وہ عمل کہ جس پر شارع کی جانب سے کوئی حکم نہ ہو، وہ غیر مقبول ہے، سوا بعض ان امور کے جو عموماً شریعت سے خارج نہ ہونے کی باعث شریعت ان کے لئے شاذ ہے، کہ وہ (کلیہ مذکورہ سے) مستثنیٰ ہیں۔

توضیح اس کی یہ ہے کہ ہمارے لئے ہمارے تمام امور میں شارع عی دلیل ہے پس ہر وہ شے جس کا ارتکاب شارع علیہ السلام سے ثابت نہیں، اس سے ممانعت کی جائے گی، بنا براس قاعدہ کے جو شریعت میں اصل ہے، کیونکہ اگر شارع جانتا کہ حق تعالیٰ نے نماز عید سے قبل کسی کو نفل پڑھنے کی اجازت دی ہے، تو ہم کو اس کی خبر ضرور دیتا، یا خود اس کو کرتا، اور ہم کو نہیں پہنچا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عید سے قبل نوافل پڑھے ہوں، اور یہ کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے بعد نماز عید نوافل کی اجازت دی ہے، سوا اس کی وجہ یہ ہے کہ جو علت نماز عید سے قبل (عدم جواز نوافل کی تھی) وہ زائل ہوگئی۔ یعنی خدا تعالیٰ کی ہیبت عظیمہ جو بندہ کے واسطے نماز عید سے پہلے ظاہر ہوتی ہے۔ برخلاف بعد نماز عید کے کیونکہ بندہ کو تیاری اور آمادگی خطبہ سننے سے حاصل ہو چکی، اس لئے وہ بعد نماز نفل پڑھنے پر قادر ہو گیا، اور خدا تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی اجازت کے ضمن میں نماز کے بعد اور خطبہ سے قبل نفل پڑھنے کی اجازت حاصل کر لی، اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ کہ صحرا میں نہ قبل نماز عید نفل پڑھے، نہ بعد نماز عید، اکثر لوگوں پر تخفیف کرتا ہے کیونکہ امام نے صحراء میں ان کو نماز نہیں پڑھائی، مگر اس لئے کہ تاکہ لوگوں کو جو مسجد میں نماز پڑھنے سے غفلت حاصل ہوئی تھی، اس کا علاج ہو جائے۔ پس اگر لوگوں کو صحراء میں نوافل پڑھنے کا حکم دیا جائے تو وہ مقصد فوت ہو جائے جس کا قصد امام نے کیا ہے، اور ان کا (صحراء میں) نماز پڑھنا ایسا ہو جائے جیسا کہ مسجد میں پڑھنا، بلحاظ اس کے ان کے قلوب میں غفلت اور کمظن ہوگی۔

فلہذا وہ خدائے تعالیٰ کے سامنے ایسے کھڑے ہوں گے، جیسے کسل مند یا مجبور کئے گئے لوگ۔ پس اس کو سمجھ لو۔

اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ کہ غیر امام کے لئے قبل نماز عید نفل پڑھنا مکروہ نہیں۔ یعنی تمام ان بڑے درجہ کے لوگوں کے لئے جو خدائے تعالیٰ کی مناجات اور اس کے سامنے کھڑے ہونے سے خوش ہوتے ہیں اور اس سے شگ نہیں ہوتے ہیں، اور جن کے نفوس عید کے دن کھیل اور کھانے پینے کی خواہش نہیں کرتے ہیں، برخلاف امام کے، کیونکہ لوگ اس کی پیروی کے مامور ہیں، اس لئے جب وہ نفل پڑھے گا تو مقتدی بھی پڑھیں گے اور ان میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جن پر ان کے حظوظ نفسانی غالب ہیں، لہذا امام نماز میں ان پر تنگی کے پیدا ہو جانے کا سبب قرار پائے گا، پس بعض لوگ ایسے ہوں گے، جو صورت کے اعتبار سے نماز میں کھڑے ہیں، اور حقیقت میں اس سے خارج ہیں۔

اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے جب اس مقصود کی طرف نظر کی، تو فرمایا کہ نہ امام نوافل پڑھے اور نہ غیر امام اور نہ نماز سے پہلے، اور نہ اس کے بعد ضعیف لوگوں پر تخفیف کی غرض سے۔ پس خوب سمجھ لو۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ نماز عید کے لئے مستحب ہے کہ (الصلوۃ جامعہ) نماز تیار ہے (تیار ہے) کے ساتھ لوگوں کو جمع کرنے کے لئے پکارا جائے، حالانکہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کے واسطے اذان پڑھی جائے۔ ابن مسیب رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ پہلا وہ شخص نے نماز عید کے واسطے اذان پڑھی، وہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ تھے۔ پس پہلا قول مخفف ہے الفاظ نداء کے اعتبار سے (کیونکہ مختصر ہیں) اور دوسرا قول اسی اعتبار سے مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ پیر دی کرنا، اور اس کو باجماعت ادا کرنے کی تنبیہ کرنا ہے، تاکہ لوگ سستی کر کے تہانہ ادا کرنے لگ جائیں، کیونکہ نماز عید میں جماعت ہی مقصود اعظم ہے اور اس وجہ سے کہ ہر بندہ اس کو سال میں ایک دفعہ ادا کرتا ہے۔

اور ابن زبیر اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے قول کی وجہ فرائض پر قیاس کرنا ہے، علت جامعہ مشروعیت ہے، اور شاید حضرت ابن زبیر رضی اللہ عنہ کو اس بارہ میں کوئی خبر نہ پہنچی ہو، ورنہ باوجود نص کے وارد ہونے کے قیاس کی حاجت نہیں۔

دسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلی رکعت میں سورہ قی پڑھنا مستحب ہے اور دوسری رکعت میں سورہ اقتربت یا پہلی رکعت میں سج اسم ربک الاطیٰ پڑھنا، اور دوسری میں سورہ غاشیہ، حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ دونوں رکعتوں میں صرف سورہ سج اور سورہ غاشیہ پڑھی جائے، اسی طرح امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ان میں سے کسی سورت کو خاص کر کے پڑھنا مستحب نہیں ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف، اور تیسرا خف۔

اور پہلے قول پڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، اور دوسرے مہینوں کے ساتھ، اور تیسرا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عید اور جمعہ کے دن اکثر کاروبار چھوڑ دیئے جاتے ہیں، اور نفسانی خواہشوں میں مشغول ہوتی ہے اس لئے بندہ بنا اوقات و خیرت اور روز قیامت کے ہولناک امور کو بھول جاتا ہے پس اس معین سورت کا پڑھنا بندہ کے لئے ان ہولناک امور کی یاد دہانی کا کام دے گا، تاکہ اللہ تعالیٰ اور آخرت سے غافل ہونے کا زمانہ اس پر دراز نہ ہو جائے اور پھر اس کا قلب مروہ یا ضعیف ہو جائے، اگرچہ کامل شخص کی شرط یہ ہے کہ وہ عید کے روز خوشی اور غم دونوں کو جمع کرے۔

(اور اگر تم کہو) کہ مثل (اذا الشمس سکوت) وغیرہ سورتوں کی بہ نسبت قرأت کا اسم کے قیامت کے واقعات کو زیادہ یاد دلانے والی ہیں۔

(تو جواب یہ ہے) کہ اس عالم میں حق تعالیٰ کی قلبی اکثر جمال کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے، مخلوق کی رحمت کے واسطے، اور اگر حق تعالیٰ خالص جلال کے ساتھ مخصوص کو رہنمائی فرمائے تو بہت سے لوگ مر جائیں اسی بناء پر نماز عید میں سورہ سج کا پڑھنا مناسب ہے کیونکہ اس میں تسبیح اور خدائے تعالیٰ کی بزرگی، اور اس کے کمال کی صفات جمال کے ساتھ مخلوط ہیں، اس شخص کے نزدیک جو غور سے کام لے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ اس کا خوف ہونا ہے کہ کہیں قرآن کے کسی حصہ سے اعراض نہ ہو جائے، پھر بندہ کا نفس سوائے معینہ سورتوں کے اور سورتوں کے پڑھنے کو نہ سمجھنے لگے، پس کامل شخص اگرچہ کوئی معین سورت بھی پڑھے گا، تو اس کے سوا اور سورتوں سے روگردانی نہ کرے گا، اور ناقص شخص بسا اوقات اس کے ماسوائے روگردان ہو جائے گا، اس لئے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے دروازہ بند کر دیا، یہ کہہ کر کہ کسی سورت کی تخصیص نہیں، خدائے تعالیٰ، امام موصوف پر رحم فرمائے کہ ان کی نظر شریعت میں کس قدر باریک تھی، اور امت کے کسی مذلت میں پڑ جانے سے کس قدر خائف تھے اور رحم فرمائے خدا تعالیٰ باقی اماموں پر۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اعلیٰہ کے دو قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ اگر لوگوں کی گیارہواں مسئلہ:

نے رمضان کی تیس تاریخ کو زوال کے بعد رویت ہلال کی شہادت دی، تو نماز کی قضا کی جائے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ قضا نہ کی جائے، اور یہی مذہب امام احمد رضی اللہ عنہ کا ہے، پس اگر اس روز لوگوں کا جمع ہونا ممکن نہ ہو، تو امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک دوسری روز پڑھی جائے، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز عید الفطر دوسرے اور تیسرے دن تک قضاء پڑھی جاسکتی ہے پس پہلے قول میں قضا کی امر کی جہت سے تشدید ہے اور دوسرا قول قضا کا امر نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور تیسرا قول متوسط ہے اور پہلے قول کی وجہ فوت شدہ کے تذکرہ کی طرف سبقت کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ امت پر تخفیف چاہتا ہے کہ بعد زوال جب کہ ان کے نفوس تحصیل شہوت کے لئے کھل گئے تو ان کو خطبہ سننے اور نماز پڑھنے کے حکم

کے قیام کے کچھ مشدد ہے، اس جہت سے کہ وقت کو امام کی نماز سے فراغت پا کر نکلنے تک طویل کیا گیا اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے دو قیاموں میں سے ایک قول جو امام مالک رضی اللہ عنہ کے تیسرے قول کی مثل ہے کچھ مشدد ہے، اور دوسری روایت امام احمد رضی اللہ عنہ کی مشدد ہے، اس جہت سے کہ انتہاء دونوں خطبوں سے فارغ ہونے پر ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تکبیر پڑھنا اللہ تعالیٰ کی تعظیم کرنا ہے اور دن میں تعظیم کا ظاہر کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ لوگوں کی عادت ہے کہ اسی وقت عبادت کے نشانات ظاہر کرتے ہیں، برخلاف رات کے کہ اس وقت سب لوگ اپنے اپنے گھروں میں گھسے پڑے رہتے ہیں، نہ اپنی معاش کے لئے تشریف ہوتے ہیں، اور نہ سڑکوں اور بازاروں میں چلتے پھرتے ہیں، اور باقی اقوال کی وجہ ظاہر ہیں۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک دو دفعہ اللہ اکبر کہا جائے
چودھواں مسئلہ: شروع میں بھی اور آخر میں بھی اس طرح کہ

اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر واللہ اکبر واللہ الحمد

حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ خواہ تین مرتبہ اللہ اکبر کہے خواہ دو دفعہ اللہ اکبر پڑھے اور ان تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہیں، اور شاید ہر امام کی اپنے قول پر دلیل وہ ہے جو اس کو شارع علیہ السلام اور ان کے اصحاب رضی اللہ عنہم سے پہنچا۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک ابتداء تکبیر کی عید الفصحی میں
پندرہواں مسئلہ: عرفہ کے روز صبح کی نماز سے ہے یہاں تک کہ یوم نحر (میں عید الفصحی) کی نماز کے لئے تکبیر پڑھی جاوے، اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قیاموں میں سے قول ظاہر یہ ہے کہ یوم نحر (دسویں تاریخ) کے دن ظہر کے وقت سے تکبیر شروع کی جائے، اور ایام تشریق کے اخیر دن کی صبح پر ختم کی جائے، اور وہ قربانی کے دنوں کا چوتھا دن ہے (یعنی تیسری تاریخ) خواہ وہ شخص حلال ہو یا احرام باندھے۔ اور اصحاب شافعی رضی اللہ عنہ کا عمل اس پر ہے کہ غیر حاجی کو یوم عرفہ کی صبح سے تکبیر شروع کرنی چاہئے یہاں تک کہ ایام تشریق کے اخیر دن کا عصر پڑھ لیا جائے، پس پہلا قول مخفف ہے اور اس کے بعد کے مشدد ہیں۔

اور پہلے قول کی وجہ لوگوں پر تخفیف کرنا ہے، اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو حق تعالیٰ کی عظمت اور ہیبت کے مشاہدہ کو عادت بنانے پر قدرت نہیں رکھتے، کہ آخر ایام تشریق تک اس کا مشاہدہ کرتے رہیں، بلکہ اس سے ان کی روح فنا ہوتی ہے، اور اس مشاہدہ سے برعکس ان پر حجاب پڑتا ہے اور اس قول کا مقابل ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، جو اس کے عادی ہو جانے پر قادر ہیں، اور ان کو حق تعالیٰ کی بڑائی کا ظہور زمانہ ایام تشریق بھر سرور اور فرحت کی رعایت اور لحاظ سے روگردانی نہیں کرتا ہے برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے۔

اور توضیح اس کی یہ ہے کہ قوم (صوفیوں) کے نزدیک کسی بندہ کا در حقیقت مکمل خداوندی اسی وقت نام

رکھا جاتا ہے۔ کہ جب اس کی عظمت کو اپنے قلب میں حاضر اور جائز کریں کر لے، اور ربی و تکبیر جو صرف زبان سے ہو، اور قلب غافل ہو تو وہ شعار کا مقصود نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے قول سے چھوٹے درجہ کے لوگوں کے حق میں شمار تکبیر نے فی الجملہ حاصل ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے **سولہواں مسئلہ:** ایک روایت یہ ہے کہ جس شخص نے خواہ وہ محرم ہو یا حلال ان اوقات میں تنہا نماز پڑھی اور تکبیر نہ کہے، حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے دوسری روایت یہ ہے کہ وہ تکبیر پڑھے۔

اور رہا نوافل کے بعد تو اماموں کا اتفاق ہے کہ ان کے بعد تکبیر نہ پڑھی جائے مگر امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول رائج یہ ہے کہ (پڑھی جائے) پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا دونوں مسئلوں میں مشدد ہے۔ اور مسئلہ اولیٰ میں پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص تنہا نماز پڑھتا ہے اس پر خدا تعالیٰ کی ہیبت اور قلب میں اس کی تعظیم سخت ہوتی ہے، اس لئے تکبیر کا تلفظ اس پر بہت بار ہوتا ہے، بلکہ وہ اس کے مخفف ہونے کا سر اور نہیں، کیونکہ ہیبت نے تو اس کو گھیر لیا، لہذا اٹھا ہری شعار کے قائم کرنے کا اس سے مطالبہ نہ کیا جائے گا، اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ جو اپنی آواز تکبیر کے ساتھ بلند کرنے پر قادر ہیں، باوجود ان کے قلوب میں خدا تعالیٰ کی عظمت اور اس کی ہیبت جائز ہیں ہے۔

اور اسی سے ان نوافل کے بعد جو تنہا بلا جماعت پڑھے جائیں، تکبیر پڑھنے میں جو دو قول ہیں اس کی دہمی وجہ معلوم ہو سکتی ہے، کیونکہ بسا اوقات نوافل پڑھنے والے کو ہیبت گھیر لیتی ہے برخلاف اس کے کہ جب نوافل جماعت کے ساتھ ادا کئے جائیں، کیونکہ اس وقت انسان اپنے ہم جنس کو دیکھ کر عادتاً مالوس ہو جاتا ہے، پس اس پر تکبیر کا بلند آواز سے پڑھنا باری نہیں گذرتا۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔



باب دونوں گہنوں کی نماز کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ سورج گہن کی نماز سنت مؤکدہ ہے امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما نے یہ اور بڑھایا ہے کہ جماعت کے ساتھ اس باب میں مجھے یہی مسئلہ متفق علیہا ملا ہے۔ رہے وہ جن میں اختلاف ہے۔ سوالان میں سے

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک دونوں گہنوں میں سنت پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ دو رکعتیں پڑھی جائے۔ اس طرح کے بر دو رکعتوں میں دو قیام ہوں، دو قراتیں ہوں، دو رکوع ہوں دو سجدے ہوں حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ دو رکعتیں فجر کی دو رکعتوں کی مثل پڑھی جاویں، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مکفف۔

پہلے قول کی وجہ ارکان مذکورہ کی تکرار سے خدا تعالیٰ کے سامنے زیادت، عجز کا طلب کرنا ہے بوجہ سخت ہونے اس خوف کے جو بندوں کو گہن کی وجہ سے لاحق ہوا ہے اس لئے بسا اوقات ان کے قلوب پر ہیبت بہت سخت ہوتی ہے جس کی وجہ سے پہلی مرتبہ کے رکوع اور سجدہ میں لوگوں کو خدا تعالیٰ کے سامنے کمال عجز و حضور کی مراعات حاصل نہیں ہوتی، اس کی لم یہ ہے کہ یہ دونوں (رکوع اور سجدہ) مقام قرب میں ادا کئے جاتے ہیں۔

اور نیز جب کہ حدیث میں وارد ہے کہ چاند اور سورج کا رکھنا خدا تعالیٰ کی اخروی عجبی کی نظیر ہے (دنیا میں) تو اس لحاظ سے گہن دنیا میں دجال کے فتنہ سے بھی بڑا فتنہ ہے کیونکہ حق تعالیٰ کے دربار میں کسی جسم کا نقص نہیں ہو سکتا اور اگر یہ بات نہ ہوتی، کہ حق تعالیٰ نے اپنے احسان سے عارفین کو مراتب تکرار سے اپنی معرفت عطا کی ہے، تو وہ اپنے دین کے اندر فتنہ میں پڑ جاتے، اور اس مقام پر چند اسرار ہیں جو ہم سے بالاتر ہیں، اور کتاب میں تحریر نہیں ہو سکتے، پس جو آدمی اس کو سمجھ گیا جو ہم نے بیان کیا، یا جس کی طرف اشارہ کیا، تو وہ جان گیا ہوگا کہ رکوع اور قیام اور سجدہ کی تکرار کرنا اس نقص کی مکافات کرنے والا ہے جو ہر رکن کی پہلی بار ادائیگی میں رہ گیا ہے، اور اسی سے اس کی توجیہ بھی معلوم ہو سکتی ہے، جو شارع علیہ السلام سے وارد ہے کہ آپ نے ان دونوں رکعتوں کو

(سجدہ اور رکوع) تین تین بار اور چار چار بار اور پانچ پانچ مرتبہ ادا کیا اور اس کی وجہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے قلوب کے اندر ہیبت و تعظیم میں کمی آگئی، پس وہ نہیں چھوڑتے کمال خشوع اور خضوع کو لہذا ائمہ کا کلام بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو ہر زمانہ میں موجود رہتے ہیں، کیونکہ وہ لوگ اس وجہ سے کہ ان کے قلوب میں ہیبت و تعظیم کا تہجد و حاضر رہتا ہے ایک ہی حالت میں رہتے ہیں، بناء علیہ ارکان مذکورہ میں سے کسی رکن کی تکرار کے حاجت مند نہیں ہوتے جس طرح باقی نمازوں میں۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک قرأت میں اِفْخَار کرنا چاہئے۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یاواز ہونی چاہئے، پس پہلا قول مخفف ہے اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن پر خدا تعالیٰ کی ہیبت غالب آگئی جس لئے وہ آواز سے قرأت پڑھنے پر قادر نہیں ہیں، اور دوسرا قول مشدد ہے، اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو باوجود شدت ہیبت کے بھی بولنے پر قادر ہیں، باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا أَلَّا يَسْمَعَهَا

ترجمہ اللہ تعالیٰ کسی نفس کو تکلیف نہیں دیتا مگر اس کی حسب طاقت

پس خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ سے مشہور روایت یہ ہے کہ نہ چاند گہن کے لئے دو خطبے مستحب ہیں، اور نہ سورج گہن کے لئے، حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے لئے دو خطبے مستحب ہیں مثل جمعہ کی، پس پہلا قول مخفف ہے اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے قلوب میں صرف گہن کے دیکھنے ہی سے خوف قائم ہو جاتا ہے اس لئے ان کو خطبہ اور وعظ سننے اور ڈراسے جانے کی ضرورت نہیں، اور دوسرا قول خطبہ کے استحباب کے اعتبار سے مشدد ہے، اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو اس مقصد سے غائب ہیں جو سورج گہن میں ہے اور ان کے باطن میں خوف نہیں بیٹھتا، اس لئے وہ باوجود گہن کے مشاہدہ کے خطبہ سننے کے بھی حاجت مند ہیں، تاکہ ان کے قلوب میں خوف جاگزیں ہو، اور اس سے قیامت کے دن ہولناک واقعات کو یاد کریں، اور اس کا نتیجہ یہ ہو کہ اس دن کے واسطے اعمالِ صالحہ تیار کر لیں، اور گناہوں کو ترک کریں، اور چونکہ لوگوں میں بعض ڈرپوک ہوتے ہیں، اور بعض نہیں، ہر زمانہ میں، اس لئے شارع علیہ السلام اور ائمہ رضی اللہ عنہ نے ان کمزوروں کو لوگوں کی رعایت فرمائی ہے جو ان دونوں نمازوں کی جماعت میں حاضر ہوتے ہیں، اور جن کے لئے خطبہ پڑھا جاتا ہے ایسی رعایت جو پوری مصلحت پر مبنی ہے تاکہ وہ شخص جس کے قلب میں گہن کے دیکھنے سے خوف نہیں بیٹھا ہے، ڈرنے لگے، اور جس کے قلب میں گہن کے دیکھنے سے خوف بیٹھ گیا ہے، اس کا خوف اور زائد ہو جائے، پس اس کو جان لو۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اگر اتفاق سے گہن کا وقوع ایسے وقت ہو گیا جس میں نماز مکروہ ہے تو اس وقت نماز نہ پڑھی جائے، بلکہ اس کی بجائے تسبیح پڑھنی چاہئے۔

حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تمام اوقات میں نماز پڑھنی چاہئے، امام مالک رضی اللہ عنہ کے دور وراثوں میں سے ایک روایت یہی ہے پس پہلا قول اس اعتبار سے کہ بے کو خدا تعالیٰ کے سامنے ایسے وقت میں نہیں کھڑا ہونا چاہئے، جس وقت کھڑے ہونے سے ہم کو پہلے منع کر دیا گیا ہے، مخفف ہے۔ اور دوسرا قول مشہور ہے، اور اکابر اہل کشف کے ساتھ مخصوص ہے جو بطور الہام اور اس وقت حق تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی اجازت اور عدم اجازت سے مطلع ہو جاتے ہیں۔

اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کی توجیہ اس طرح کی جائے، کہ وہ ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ پر کسی بات کی قید نہیں (یہاں تک کہ نہ اس کی) جو لوگوں کے قلوب پر القا فرمادے، اس لئے کہ جائز ہے کہ حق تعالیٰ اس امر کی اجازت سے پھر جائے لہذا ایسے حضرات کے واسطے واجب ہے کہ اس فعل کی بجا آوری میں توقف کریں، جس کی اجازت ان کو بطور الہام دی گئی ہے برخلاف اس کے جو شارع ملیہ الاسلام سے پہنچا ہے۔ کیونکہ وہاں ادب یہی ہے کہ جس بات کا حکم ہو، اس کے بجالانے کی طرف سہقت کی جائے، اور ذرا بھی توقف نہ ہو، پس خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک چاند گہن میں جماعت مستحب نہیں، بلکہ ہر شخص اپنی طہرہ پڑھے، حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ جماعت مستحب ہے، جس طرح سورج گہن میں، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشہور۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی عقلی رات گہن میں وزنی ہوتی ہے اور اس وقت قلوب پر ہیبت بہت سخت ہوتی ہے، اس لئے لوگوں پر تخفیف کی گئی ہے، کہ ان کو امام کے ساتھ مربوط رہنے کا حکم نہیں کیا گیا، تاکہ اسکے افعال کی (اتباع کے واسطے) رعایت رکھنی پڑے، پس یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بڑے درجہ کے لوگ بسا اوقات اپنے امام کے افعال کی رعایت رکھنے پر قادر ہوتے ہیں، باوجودیکہ ان کے قلوب میں عظمت و ہیبت قائم ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ ان میں سے بعض کے قلوب کو بعض سے تقویت اور امداد پہنچتی رہتی ہے لہذا ان کے واسطے جماعت زیادہ مناسب ہے تاکہ جماعت کی فضیلت کو حاصل کر لیں۔ جس طرح آواز سے قرأت پڑھنا بھی ان کے حق میں مفید ہے برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ان پر بولنا بھی بار ہوتا ہے جیسا کہ اس کی نظیر ابھی گزر چکی ہے۔

اور امام ثوری اور امام محمد بن حسن رضی اللہ عنہما کہا کرتے تھے، کہ لوگ امام کے تابع ہیں، اگر وہ جماعت سے پڑھے تو لوگ بھی اس کے ساتھ جماعت کے ادا کریں، اور اگر وہ تنہا پڑھے تو لوگ بھی تنہا پڑھیں۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک گہن کے سوا اور خدا کی نشانیوں کے وقت نماز پڑھنا مسنون نہیں، جس طرح زلزلے اور بجلی کی کڑک اور دن کے وقت (آندھی وغیرہ سے) اندھیرا ہو جانا۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر علامت اور نشانی کے وقت باجماعت نماز پڑھی جائے، اسی طرح امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ بلاجماعت تھا تب نماز پڑھیں، اور اسی پر عمل بھی ہے اور حضرت امیر المؤمنین امام سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے زلزلے کے وقت نماز پڑھی۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔ اور پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں کس نص کا وارد نہ ہونا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ گہن پر قیاس کرنا ہے، علت جامعہ یہ ہے کہ تمام نشانیاں مجملہ ان امور کے ہیں جن سے حق تعالیٰ اپنے بندوں کو ڈرانا، اور روز قیامت کے ہولناک منظر کو یاد دلانا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے والا ہے۔



باب پانی طلب کرنے کی نماز کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اتفاق ہے، کہ پانی کا مانگنا مسنون ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب اس قدر بارش کثیر ہونے لگے، جس سے ضرر کا سخت اندیشہ ہو، تو سنت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے بند کرنے کی دعا کریں۔ یہ وہ مسائل ہیں جو میں نے اس باب میں مجمع علیہا پائے۔ رہے وہ جن میں اختلاف ہے، سو ان میں سے

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ تینوں اماموں اور امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن رضی اللہ عنہم کا قول یہ ہے کہ پانی طلب کرنے کی نماز جماعت کے ساتھ سنت ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کے واسطے نماز پڑھنا مسنون نہیں، بلکہ صرف یہ ہونا چاہئے کہ امام باہر جائے، اور دعا کرے، ہاں اگر لوگ جماعت نماز بھی پڑھنے لگیں، تو کچھ مضائقہ نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ پہلے قول کی وجہ پیروی کرتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حاجت اور ضرورت تمام لوگوں کو عام ہوگئی، اور ہر شخص خدا تعالیٰ سے زاری کر کے اپنی ضرورت کی ارتقاع کی بذریعہ اپنے ہر ہر وقت کے دعا کرنے لگا اس لئے توجہ میں دوسرے سے مدد لینے کی حاجت نہ رہی۔

بایںکہ اس قول کے قائل کو اس بارہ میں کوئی نص نہیں پہنچی یا نص ان لوگوں کے حق میں ہے، جن میں سے بعض سے مدد لے کر قوت حاصل کرتے ہیں۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک پانی طلب کرنے کی نماز مثل نماز عید کے ہے، لہذا اس میں قرأت بالجہر کی جائے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس نماز کی دو رکعتیں ہیں مثل اور نمازوں کی اور اس نماز کی اس وقت قرأت آواز سے پڑھی جائے، جب اس نماز کا وقت ہو جس میں قرأت آواز سے پڑھی جاتی ہے، پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف، اور دونوں کی وجہ ظاہر ہے۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ پانی طلب کرنے کی نماز کے لئے دو خطبے مستحب ہیں، اور وہ نماز کے بعد ہونے چاہئیں۔

حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس کے لئے خطبہ نہ پڑھا جائے، اور اس کے سوا نہیں کہ وہ نماز صرف دعا اور استغفار کا نام ہے، پس پہلے قول میں تشدید ہے اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت دو خطبوں کی وجہ سے مشدد ہے، اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہودی کرنا ہے، اسی طرح دوسرے قول کی اور یہ قول چھوٹے درجہ کے اہل حجاب لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ وہی ہیں جو خطبہ اور وعظ سننے کے حاجت مند ہیں تاکہ ان کے باطن لطیف اور ان کا حجاب باریک ہو جائے، پھر خدا تعالیٰ سے ایسی حالت میں دعا کریں، کہ ان کے قلوب صاف اور قبولیت کے امیدوار ہوں، برخلاف بڑے درجہ کے لوگوں کے کہ وہ ایسی بات کے حاجت مند نہیں، اس لئے کہ ان کی استعداد قوی ہے، اور یہ وجہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت کی ہے۔ پس اگر کوئی خطیب اکابر علماء کے سامنے خطبہ پڑھے، تو اس کی وجہ وہ حجاب ہے، جو ان کے اندر کچھ بقیہ رہ گیا ہے۔ یا اس غرض سے کہ ان کی ہمراہی میں چھوٹے درجہ کے لوگ بھی ہیں۔ پس اس کو سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک دوسرے خطبہ میں امام اور مقتدی دونوں کو چادر الثنا چوتھا مسئلہ: مستحب ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مستحب نہیں، اسی طرح امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ صرف امام کے واسطے شروع ہے نہ مقتدیوں کے لئے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف، اور تیسرے میں امام پرتشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہودی کرنا، اور نیک فالی حاصل کرنا ہے اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جنہیں خدا تعالیٰ نے ان چیزوں کی اطلاع نہیں دی، جو ان کے لئے مقدر کی ہیں اور نہ اس کی کہ ان کی قسمت میں اس سال پانی برسنے چاہئے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بڑے درجہ کے لوگ چادر اللہ سے نیک فالی حاصل کرنے کے محتاج نہیں ہیں، کیونکہ خدا تعالیٰ نے ان کو بطریق کشف ان کے تقدیری امور اور پانی کے نزول یا عدم نزول سے مطلع فرمادیا ہے پس اگر امام باوجود بڑے درجہ کے لوگ ہونے کے بھی چادر لٹے، اور وہ اس کا اتباع کریں، تو اس کی وجہ حق تعالیٰ کی آزادی اور خود مختاری کا وسیع ہونا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ، ان چیزوں سے رجوع کر جائے جن کی اکابر کو اطلاع بخشی ہے۔

اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کی قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر امام حجاب والا ہے، تب اس کو نیک فالی لینا ہی چاہئے، اور اگر اہل کشف میں سے ہے، تو ان لوگوں کی طرف سے نیک فالی حاصل کرے، جو مقتدیوں میں حجاب والے ہیں، پس خوب سمجھ لو اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے والا ہے۔

کتاب جنازوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اتفاق ہے کہ موت کو اکثر یاد رکھنا مستحب ہے، اور اس پر بھی کہ حالت تندرستی میں ہر اس شخص کو جو مالدار ہو، یا اس کے پاس کسی اور کا مال ہو وصیت کرنا مستحب ہے اور اس پر بھی کہ وصیت حالت مرض میں سنت مؤکدہ ہے اور اس پر بھی کہ جب موت کا آ جانا یقینی معلوم ہو جائے، تو میت کو قبلہ رخ کر دیا جائے۔

اور چاروں کا اس پر اتفاق ہے کہ میت کی جہیز خود اسی کے سرمایہ سے ہو، جو قرض کی ادائیگی پر بھی مقدم ہے، اور امام طاہرؑ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کا مال کثیر ہے تو اسی کے اصل مال میں سے ہو، ورنہ (اگر قلیل ہو) تو اس کے ٹکٹ میں سے ہو، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ میت کو غسل دینا فرض کفایہ ہے، اور اس پر بھی کہ زہد اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، اور اس پر بھی کہ جو غسل کر جائے، تو اگر وہ چارہ کی مدت تک نہ پہنچا ہو تو اس کو غسل دیا جائے نہ اس کی نماز پڑھی جائے، اور اس پر بھی کہ جو بچہ آواز کرے اور روئے اس کا حکم بڑے بچے کا سا ہے۔

اور حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ بچہ کی اس وقت تک نماز نہ پڑھی جائے، جب تک وہ بالغ نہ ہو۔

اور اس پر ان کا اجماع ہے کہ اگر بچہ بغیر ختنہ کیا ہوا مر گیا، تو اب اس کی ختنہ نہ کی جائے گی بلکہ اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے گا، اور اس پر بھی کہ جو شہید کفار کی لڑائی میں فوت ہو (اور اس کو غسل نہ دیا جائے، اور اس پر بھی کہ نفاق والی عورت کو غسل دیا جائے، اور اس کی نماز بھی پڑھی جائے اور ان کا اس پر بھی اتفاق ہے، کہ اس قدر نہلانا واجب ہے جس سے طہارت حاصل ہو جائے، اور اس پر بھی کہ غسل طاق مرتبہ ہونا چاہئے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ میت کو کفن دینا واجب ہے، جو قرض اور ورثہ پر مقدم ہے۔ اگرچہ عقیقین جہیز کی بار برداری میں داخل ہے، جس طرح گذرا، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ احرام باندھے ہوئے کو خوشبو لگائی جائے نہ سلایا ہوا کفن پہنایا جائے، نہ اس کے سر کو دھونی دی جائے، مگر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے، کہ محرم کا احرام اس کے مرجانے سے باطل ہو جاتا ہے، اس لئے اس کے ساتھ وہ تمام کام کئے جائیں گے، جو باقی مردوں کے ساتھ کئے جاتے ہیں، اور اس پر بھی اتفاق ہے، کہ نماز جنازہ مسجد میں جائز ہے، اختلاف صرف کراہت اور عدم کراہت میں

ہے، اور چاروں امام اس پر متفق ہیں کہ نماز جنازہ کی چار تکبیریں ہیں اور اس پر بھی کہ خود کشی کرنے والے کی نماز پڑھی جائے اور اختلاف صرف اس میں ہے کہ امام اعظم (خلیفہ اسلام) بھی اس پر نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جنازہ میت کو اٹھانا بھلائی اور تعظیم کی بات ہے، اور اس پر بھی ان سب کا اتفاق ہے کہ یہ جائز نہیں کہ کسی مردہ کی قبر کو اس غرض سے کھودا جائے، کہ اس کے پاس کوئی دوسری میت دفن کی جائے، البتہ جب پہلے مردہ کو دفن ہوئے اس قدر زمانہ گزر چکا ہو، جس میں وہ بوسیدہ اور خاک بن جائے، تو اس وقت جائز ہے۔

اور عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے کہ جب کسی میت کو مدفون ہوئے ایک سال گزر جائے تو اس جگہ کا شکار کر سکتے ہو، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تابوت میں رکھ کر دفن کرنا مستحب نہیں ہے اور اس پر بھی کہ اہل میت کی تعزیت کرنا مستحب ہے اور اس پر اجماع ہے کہ کچی اینٹ اور بانس قبر کے واسطے مستحب ہیں، اور پختہ اینٹ اور لکڑی مکروہ ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ لحد بنانا سنت ہے، اور شق سنت نہیں ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ میت کے واسطے مغفرت طلب کرنا، اور اس کے لئے دعا اور صدقہ اور غلام آزاد کرنا، اور اس کے طرف سے حج کرنا میت کے واسطے نافع ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو مردہ دفن کیا گیا اور ابھی تک اس پر نماز نہیں پڑی مٹی تو اس کی قبر پر نماز پڑھی جائے اور اس پر بھی کہ رات کے وقت دفن کرنا مکروہ نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جن پر چاروں اماموں کا متفق ہونا کچھ کو معلوم ہے۔ رہے وہ جن میں اختلاف ہے سوان میں ہے۔

مسائل اختلافیہ

یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کی دو روایتوں پہلا مسئلہ: میں سے ایک روایت یہ ہے کہ آدمی مرنے سے نجس نہیں ہوتا حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ نجس ہو جاتا ہے اور غسل سے پاک بھی ہو جاتا ہے اور یہی قول امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کی دوسری روایت میں ہے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

ترجمہ: اور البتہ مکرم بنایا ہے ہم نے بنی آدم کو

اور مکرم کا تقاضا یہ ہے کہ جس مرگ اس کو نجس نہ کہا جائے اور حدیث شریف میں وارد ہے کہ

ان المسلم لا ينجس حيا ولا ميتا

ترجمہ: ہر مسلمان نجس نہیں ہوتا نہ حیات میں اور نہ بعد مرنے کے

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ روح ہی وہ شے ہے جو آدمی کے بدن کو پاک رکھتی ہے پس جب وہ نکل

جائے تو وہ شخص ہو جائیگا بنا بر میت کے اصل قاعدہ کے۔

اور پہلے قائل نے اسکا جواب یوں دیا کہ درحقیقت اس سے روح نقلی نہیں البتہ صرف اسکا رہبر ہوتا جاتا رہا اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ عالم علوی سے متعلق ہوگئی۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اس سے منکر و کبیر سوال کرینگے اور اس کو قبر کے اندر عذاب بھی ہوگا۔ اسی طرح اس کو راحت اور آرام بھی عطا کیا جائیگا اور میت کو ان تمام امور کا احساس بھی ہوگا اور اس مقام پر چند اسرار ہیں۔ انکو اللہ والے ہی جانتے ہیں اور کتاب میں مسطور نہیں ہو سکتے کیونکہ کتاب ہر کس و تا کس کے ہاتھ میں جائیگی خواہ اس کا اہل ہو یا نہ ہو۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک افضل یہ ہے کہ میت کو کرتہ سے دوسرا مسئلہ: برہنہ کر کے غسل دیا جائے۔ لیکن یہ شرط ہے کہ جسم نہانی اس کا مستور ہو حالانکہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ افضل مع کرتہ کے غسل دینا ہے اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ آسمان کے نیچے غسل دیا جائے اور کہا گیا ہے کہ اولیٰ چھت کے نیچے ہے۔ پس پہلا قول اس اعتبار سے کہ اسکو کرتہ نہ پہنایا جائے مخفف ہے اور دوسرا قول اس کے پہنانے کے حکم کی وجہ سے مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ انجام کار لوگوں کا مرنے کے بعد دنیا سے برہنہ ہو کر جانا ہے غرض اس سے لوگوں پر قہر کا دکھانا ہے تاکہ زندے آدمی اس سے عبرت حاصل کریں۔ کیونکہ برہنہ ہو کر جانا عبرت حاصل کرنے کے لئے زیادہ ظاہر ہے اور نیز اس میں یہ بھی غرض ہے کہ جو رحمت آسمان سے نازل ہو گی وہ میت کے جسم کو کس کرے گی۔ جیسا کہ اس طرف اس شخص نے اشارہ کیا ہے جس نے کہا ہے کہ چھت کے نیچے غسل نہ دیا جائے۔

اور جس نے کہا ہے کہ مع کرتہ کے غسل دیا جائے اس کی وجہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دینے میں عیرو کی کرنا ہے کیونکہ آپ کو کرتہ میں غسل دیا گیا تھا۔ پس پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے

اور دوسرا قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ اور جس نے کہا ہے کہ چھت کے نیچے غسل دیا جائے اس کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کہ مبادا اس پر کوئی آسمان سے نازل ہونے والی بلا نہ آ پڑے کیونکہ شاید وہ کسی گناہ پر اصرار کرتا کرتا مر گیا ہو کہ گویا کہ چھت اس پر نازل ہونے والی بلا کو روک لے گی۔ پس خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ اماموں کے نزدیک میت کو سرد پانی سے غسل دینا بہتر ہے۔ مگر ضرورت کی وقت تیسرا مسئلہ: مثلاً سردی سخت پڑ رہی ہو، یا میل بدن پر زیادہ ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں گرم پانی بہتر ہے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا پانی گرم کرنے کے حکم کے اعتبار سے مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ نعتوں کا استعمال کر کے ٹیک ٹالنا لینا ہے اس قرینہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ کے پیچھے آگ لے جانے کو منع فرمایا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ خدائے تعالیٰ کے تقضا و حکم پر رضاءِ مندی کے اظہار سے نیک فانی لینا ہے کہ اگر وہ چاہے کہ دوزخ میں ڈالے تو اس کے حکم و مرضی پر راضی ہے۔ یہ وہ حکمت ہے جو مجھے ابھی ظاہر ہوئی ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک خاوند کو جائز ہے کہ اپنی بیوی کو غسل دے حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ان دونوں قولوں میں سے ایک قول پر مبنی ہے کہ موت طلاق رجعی کے حکم میں ہے، اور دوسرا قول اس قول پر کہ موت طلاق یائین کے حکم میں ہے، جیسا کہ باب رجعت میں ثابت کیا گیا ہے اور (جب کوئی عورت مر جائے کہ اس کا خاوند بھی نہیں، اور نہ کوئی عورت غسل دیتے والی ہے تو امام ابو حنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک اسے صرف یتیم کر دیا جائے، حضرت امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا راجح قول بھی یہی ہے اور مؤخر الذکر صاحبان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مرد غسل دے، اس طرح کہ اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹے، اور پھر اسے دھوے اور امام اوزاعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ بغیر غسل و یتیم کے دفن کر دی جائے۔

اور یتیم کرائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ ملامت رہنا نفع حاصل کرنے سے مقدم ہے لہذا بندہ کا ایسی عورت کے بدن چھونے سے چھوٹ جانے جو اس کے واسطے حلال نہیں اس پر مقدم ہے کہ بندہ اس عورت کے بدن کو نہ ٹھیک اور پاک و صاف بنادے بالخصوص اس کے نزدیک جو میت کو مر جانے کی وجہ سے نجس جانتا ہو۔ اور اس شخص کی وجہ جو ہاتھ پر کتر او غیرہ باندھنے کا قائل ہے، غاسل اور مغسول دونوں کی مصلحت حاصل کرنے کی سعی کرتا ہے۔

اور جو کہتا ہے کہ اس کو بلا غسل ہی اپنی حالت پر دفن کر دیا جائے اس کی وجہ دو اموروں کا متعارض ہو جانا ہے ایک میت کے غسل کا امر، دوسرا اجنبی کے چھونے کی نہی، (اس قول کے قائل کے نزدیک) پھر کوئی امر ترجیح دینے والا اس کے واسطے ظاہر نہ ہوا جسے بحال آتا (اس لئے دونوں کو ترک کر دیا)۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک مسلمان کو جائز ہے، کہ اپنے رشتہ دار کا فر کو غسل دے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ قربتِ خاکی کے حق کوئی الجملہ پورا کرتا ہے، اگرچہ غسل دینا کا فر کو پاک و صاف نہیں کر سکتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ مسلمان کو اپنے کا فر رشتہ دار سے قطع اور بے تکلفی کا اظہار واجب ہوتا ہے، کیونکہ اب ان دونوں میں نہ باہمی دوستی ہے، نہ درحقیقت تعلقِ رحم ہے، تو گویا اس کو غسل دینے میں فی الجملہ اس کی جانب میلان اور اس سے دوستی پیدا کرنے کا اظہار ہے اگرچہ صورت ہی کے اعتبار سے، پس پہلا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن سے کا فر رشتہ دار کی طرف میلان اور اس کے فراق پر حزیں ہونے کا اندیشہ اور

خوف نہ ہو، اور دوسرا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور حضرات امیر المؤمنین علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے اپنے والد کو غسل دیا تھا۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک غسل دینے والے کو مستحب ہے کہ میت کا وضو کرا دے،
چھٹا مسئلہ: غسل زندے کی، اور اس کے راتوں میں مسواک کرے، اور اس کے نعتوں کو اپنی انگلیاں
 ڈال کر صاف کرے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ مستحب نہیں اسی طرح تینوں اماموں کا قول
 ہے، کہ عورت کے سر کے بالوں کو..... تین حصے کرنا پھر بعد غسل کے ان کو پیچھے کی جانب ڈال دینا
 مستحب ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ بال اپنے حال پر چھوڑ دیئے جائیں، لڑی نہ بنائی
 جائے، پس تمام اقوال مخفف اور مشدد کے درمیان ہیں۔

اور مسئلہ اولیٰ میں اماموں کے قول کی وجہ کہ میت کو مانند زندے کے وضو کرایا جائے آخر تک مع غسل کے
 یہ ہے کہ موت حکم میں حدیث اصغر کے ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موت حدیث اکبر کی مثل ہے، پس ان کے نزدیک
 اصغر اکبر میں داخل ہے اور پہلے قائلین تذلل کے قائل نہیں، اور احتیاط اسی میں زیادہ ہے جیسا کہ جنابت کی وجہ
 سے غسل کرنے کے بیان میں گزر چکا ہے، اور مسواک کرنا اور نعتوں کو صاف کرنا داخل ہونے اور نہ ہونے میں اس
 کے تابع ہے یہی گفتگو دازمی کے کھولنے اور نہ کھولنے میں ہے۔

اور جو کہتا ہے کہ عورت کے بال بطور لڑی کے گوندھے جاویں تین حصے، اس کے تین مرتبہ دھونے پر
 قیاس کرتا ہے۔ رہی اس کی حکمت کہ وہ بال عورت کے پیچھے کی طرف ڈال دیئے جائیں، سو وہ یہ ہے کہ تاکہ بال
 اس کے چہرہ کو ڈھانک نہ دے، کہ پھر رحمت خداوندی اس کے چہرہ کے بشرہ تک نہ پہنچ سکے۔ کیونکہ بال منجملہ
 ان امور کے ہیں، جو بعض اعتبار سے جسم سے جدا ہیں، اور علیحدہ ہوتے رہتے ہیں، برخلاف بشرہ کے، اور اس کی
 نظیر یہ ہے کہ جیسے علماء نے نماز میں ڈھانپنا ہاندھنے کو اس لئے نہ کر وہ کہا ہے تاکہ ڈھانپنا اس رحمت کے لئے حاجب نہ
 ہو جائے، جو نمازی کے سامنے نازل ہوتی ہے۔

اور جس نے بغیر گوندھے بالوں کے لٹکا دینے کا قول کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اہل مصائب کی
 علامت ہے اور یہ شکل ان طاعات پر جو میت سے فوت ہو گئیں، اور ان نمازوں پر جن کے اندر زمانہ حیض میں نقص
 ہوا، حزن اور بدامت کے اظہار کو خوب ظاہر کرتی ہے، تاکہ خدا تعالیٰ کو اسے دیکھ کر رحم آئے (اور بخشدے) مجھے
 یہی حکمت ظاہر ہوئی، اور اللہ تعالیٰ خوب اچھی طرح جاننے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک حاملہ عورت اگر مر جائے اور
ساتواں مسئلہ: اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو۔ تو اس کے پیٹ کو چیرا جائے۔ حالانکہ امام مالک

کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اور امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نہ چہرہ جاوے۔ پس پہلا قول بچہ کی حرمت کے حکم کے حیثیت سے مشدد ہے اور دوسرا قول نہ چہرے کی حیثیت سے مخفف ہے اور میت کی حرمت کے لحاظ سے مشدد ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ناقص بچہ اگر چار ماہ کی عمر کے بعد پیدا ہوا اور کوئی علامت زندگی کی مثلاً چھینک اور حرکت اور دودھ پینا پانی جائے تو اس کو غسل بھی دیا جائے اور اس کی نماز بھی پڑھی جائے۔ حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر علامت زندگی کا بھی حکم ہے۔ جیسا ذکر ہوا۔ مگر حرکت کرنے کی صورت میں نہیں۔ کیونکہ یہ شرط ہے کہ حرکت ایسی ہو کہ دیر تک رہے اور اس سے متیقن ہو جائے۔ اسی طرح امام شافعی رضی اللہ عنہ کا رسالہ جدیدہ میں قول یہ ہے کہ اس کی نماز نہ پڑھی جائے مگر یہ کہ اور علامات زندگی بھی ظاہر ہوں اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس کو غسل دیا جائے اور اس کی نماز بھی پڑھی جائے۔ سو غسل کے بارے میں چاروں اماموں کا اتفاق ہے کہ دیا جاوے اور وجہ ان اقوال کی ظاہر ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے صحیح نواں مسئلہ: قول یہ ہے کہ غسل دینے والے کو نیت غسل واجب نہیں حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول اس کے وجوب کا ہے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود غسل دینے سے نفاذ پیدا کرنا ہے اور اس کے حصول کے واسطے نیت کچھ ضرور نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ غسل دینے والا طہارت حاصل کرنے میں میت کا قائم مقام ہے اور اگر ہم کہیں کہ مقصود ہونے کی حیثیت سے غلبہ اس میں نفاذت کو ہے تو وہ (لا محالہ) مجملہ اعمال صالحہ کے ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (انما الاعمال بالنیات) اس کے سوا نہیں کہ اعتبار اعمال کا نیتوں ہی کی جہت سے ہے پس کوئی نیک عمل بدوں نیت معتبر نہ ہوگا۔

یہ کہ امام ابو حنیفہ اور امام اصحاب شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اگر میت کے جسم سے بعد غسل کوئی شے خارج ہو تو صرف اس شے کا ازالہ واجب ہے نہ غسل۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ غسل کا لوٹنا واجب ہے اگر وہ شے پیشاب گاہ سے خارج ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور دوسرے قول کی وجہ تطہیف میں مبالغہ کرنا ہے اور یہی قول امام شافعی رضی اللہ عنہ کا بھی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اس میت کا دنیا میں آخری زمانہ ہے ورنہ زیادہ سے زیادہ ہم اس کے ساتھ زندہ کا سا معاملہ برتنس گے۔ تو اس پر صرف وضو واجب ہوگا۔ (غسل پھر بھی نہیں)۔

پہلے قول کی وجہ میت سے سونٹ کا برتاؤ کرنا ہے کیونکہ میت خود ازلہ نجاست کا مخفف نہیں۔ وجہ یہ ہے

کہ دوسرے سے مکلف ہی نہیں۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک میت کے بغل کے بال گیارہواں مسئلہ: اکھاڑنا اور زیر ناف کے بال مونڈنا اور مونچھ کے بال لینا مکروہ ہے۔ بلکہ امام مالک رضی اللہ عنہ نے اس قدر تشدید کی ہے کہ جو ایسا کرے اسکو سزا دی جائے۔ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ نے رسالہ جدیدہ میں اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا ہے کہ غیر محرم کے واسطے اس میں کوئی مضا لحد نہیں ہے اور رسالہ قدیمہ میں اس طرح ہے کہ مختار یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے اور بتقی نے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مونچھیں مونڈتے تھے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ امور مجملہ اس نظافت کے ہے جسکا بندہ کو جب تک دنیا میں رہے حکم کیا گیا ہے بالیکہ اس میں میت کو کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں بدن میت کے ساتھ تصرف کرنا ہے جس کی شارع نے اپنے حکم کے ذریعے سے تصریح نہیں فرمائی۔ لہذا اس کا ترک اس کے فعل پر مقدم ہوا۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اور امام احمد رضی اللہ عنہ کی دو رائیوں میں سے ایک یہ ہے شہید پر نماز پڑھی جائے۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نہ پڑھی جائے اس وجہ سے کہ وہ شفاعت کنندہ کا محتاج نہیں ہے۔

پس پہلا قول شہید پر نماز پڑھنے کے بارے میں مشدد ہے اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کوئی شخص زیادتی اجر سے بے پروا نہیں ہے۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز پڑھی اور آپ کے عہد مبارک میں نابالغ بچوں پر نماز پڑھی مٹی اور آپ کے بعد اب تک پڑھی جاتی ہے۔

اور دوسرے قول کی دلیل شہید کی نماز ترک کر دینے سے لوگوں کو جہاد پر آمادہ اور جری کرنا ہے۔ (کیونکہ وہ) خیال کرتے ہیں کہ ہم کیوں نہ جہاد کریں۔ تاکہ شہید مریں اور خدا تعالیٰ ہمارے گناہ معاف اور ہم کو شفاعت کنندوں سے فخری فرماوے۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے کبھی شہید پر نماز پڑھی اور کبھی ترک کی اور یہ دونوں فعل دو وقتوں پر محمول ہیں۔ کیونکہ جب آپ نے بعض لوگوں کو جہاد سے خائف اور بزدل دیکھا۔ تو انکو جہاد پر جری بنانے کے لئے شہداء کی نماز کو ترک کیا اور جب لوگوں کے جہاد کی طرف پیش قدمی کرتے دیکھا تو ان پر نماز پڑھی۔ اسلئے کہ وہ مقصود زائل ہو گیا جسکی وجہ سے نماز ترک کی جاتی۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جس شخص کو چھ پائے نے پامال کر دیا۔ حالانکہ وہ تیرہواں مسئلہ: مشرکین سے جنگ میں ہے، یا اپنے گھوڑے سے گر پڑا، یا خود اس کا ہتھیار اس کے لگ گیا، پھر میدان کا رزار میں فوت ہو گیا، تو اس کو غسل دیا جائے اور اس ایک نماز پڑھی جائے، حالانکہ امام شافعی

رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نہ اسے غسل دیا جائے اور نہ اس کی نماز پڑھی جائے۔

پس پہلا قول شہادتِ حاصل نہ ہونے کے لحاظ سے مشدود ہے اور دوسرا اس کے حاصل ہونے کے اعتبار سے مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عرف میں شہید وہ ہے جسے کافر نے قصدِ قتل کیا ہو، برخلاف اس شخص کے جس کو مثلاً کسی چوپایہ نے پامال کر دیا، (کہ عرفاً اسے شہید نہ کہیں گے)۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ چوپایہ یا ہتھیار کا فعل قائم کافر کے فعل کے ہے اس اعتبار سے کہ وہ ایک آلہ ہے جس سے مسلمان کا رزار میں قتل کیا گیا ہے، بعد اس کے کہ وہ خدا تعالیٰ سے اس کے راستہ میں قتل ہونے کی بیعت کر چکا ہے اور اس جگہ چند اسرار ہیں جن کو اللہ والے ہی جانتے ہیں کتاب میں ان کا ذکر نہیں ہو سکتا۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ہر مرتبہ پانی بہانے میں برگ کنار مستحب چودھواں مسئلہ: ہیں، حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رضی اللہ عنہما اقول یہ ہے کہ مستحب یہ ہے کہ صرف ایک مرتبہ میں ہوں، پس پہلا قول مشدود ہے اور دوسرا مخفف۔

اور پیری کے سچے استعمال میں لانے کی وجہ ظاہر ہے اس لحاظ سے کہ وہ میل کچیل دور کرنے کا ذریعہ ہیں، اور باطنی حکمت نہیں ذکر کی جاسکتی مگر دہدو۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک زرد اور زعفران سے رنگے ہوئے اور ریشم کے کپڑے میں عورت کو کفنانا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ پندرہواں مسئلہ: کا قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں۔ پس پہلا قول مشدود ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ لباس مذکور کا پہننا عورت کے واسطے حالتِ زندگی میں اس وجہ سے مکروہ نہ تھا کہ اس لباس میں زینت ہے جس سے جماع کی خواہش ہوتی ہے اور وہ مقصود موت سے فوت ہو گیا۔

دوسرے قول کی وجہ شارع کا اس کو عورت کے واسطے مطلقاً مباح کرنا ہے بدوں تصریح کراہت کے لہذا یہ اباحت حالتِ زندگی اور موت دونوں کو شامل ہوگی۔

اور عی یہ حدیث کہ

من لبس الحریر فی الدنیا لم یلبس فی الآخرة

ترجمہ: جس نے دنیا میں ریشم پہن لیا، وہ آخرت میں اسے نہ پہنے گا

تو اس میں تاویل کی گئی ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک اگر عورت کا اپنا ذاتی مال ہو تو کفن اسی سے دیا جائے، اور اگر نہ ہو تو امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ

سولہواں مسئلہ:

خاوند پر لازم ہے، اور امام محمد بن حسن رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ بیت المال سے بنایا جائے، جیسا کہ اس صورت میں کہ خاوند تنگدست ہو، کہ اس صورت میں بالاتفاق بیت المال سے بنایا جائے، اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے فرمایا، کہ زوجہ کا کفن خاوند پر کسی حال میں واجب نہیں، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ ہے کہ کفن عورت کے چھوڑے ہوئے مال سے بنے، مگر نہ ہو، تو اس پر واجب ہے، جس پر اس کا نفقہ تھا خواہ وہ عزیز رشتہ دار ہو، اور خواہ عورت کا مولیٰ ہو، یا خاوند ہو، اور اصحاب امام شافعی میں سے محققین کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں خاوند پر واجب ہے، اور یہی مختار ہے، اور ان تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہیں، جو کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

یہ ہے کہ اماموں کے نزدیک میت پر نماز پڑھنا فرض کفایہ ہے حالانکہ اصحاب امام مالک رضی اللہ عنہ میں سے حضرت امج رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ سنت ہے پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف، اور اس بارہ میں شارع کی جانب سے کوئی نص وارد نہیں اور ہو سکتا ہے کہ حضرت امج رضی اللہ عنہ کا قول امامہ رضی اللہ عنہم کے قول میں داخل ہو۔ کیونکہ اصطلاح سلف میں سنت اسے کہتے ہیں۔ جو حدیث سے ثابت ہو۔ نہ قرآن شریف سے اور اس کی دو تفسیریں ہیں۔ ایک واجب۔ دوسری غیر واجب برخلاف اصطلاح متاخرین کے۔ پس قیاساً فرض کفایہ کا سنت نام رکھنا صحیح ہے۔ لہذا امامہ اور حضرت امج رضی اللہ عنہم کے مابین کچھ خلاف نہ ہو اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک نماز جنازہ اوقات ممنوعہ میں سے کسی وقت میں مکروہ اٹھارواں مسئلہ: نہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے تمام اوقات ممنوعہ میں اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ صرف طلوع آفتاب اور غروب آفتاب کے وقت مکروہ ہے۔ پس پہلا اور دوسرا قول مشدد ہے اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز جنازہ میت کے واسطے شفاعت کے حکم میں اور طلب مغفرت کے قائم مقام ہے۔ اس لئے اس سے کسی وقت میں روک نہ کی جائے گی۔ بایںکہ وہ ایک نماز ہے جس کا سبب ایک ایسا امر ہے جو نمازی کو نماز جنازہ سے اس شے کا قصد کرنے سے روکتا ہے جو آفتاب پرست کرتے ہے بلکہ اس وقت کسی مسلمان کے دل میں اس کا خطرہ بھی نہیں گذر سکتا۔

اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ شارع کا ان اوقات میں مطلق نماز سے منع فرمانا ہے جو نماز جنازہ کو بھی شامل ہے اور یہ قول احوط ہے۔

اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے طلوع وغروب کے وقت نماز جنازہ مکروہ کہنے کی وجہ یہ ہے جو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول میں بیان ہوئی اور زوال کے وقت امام مالک رضی اللہ عنہ کے مکروہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ میت مر جانے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے دربار میں اس کا مقبور ہو گیا اور اہل دربار بادشاہ کے سامنے کھڑے ہونے سے کسی وقت بھی نہیں روکے جاتے، نہ رات میں، نہ دن میں۔ اس دلیل سے کہ جو شخص حرم مکہ میں ہو اور اوقات

ممنوعہ میں نماز پڑھنا تو اسے مکروہ نہیں۔

اور توجہ اس کی یہ ہے کہ تمام وہ اوقات جن میں حق تعالیٰ نے بندوں کو اپنے سامنے کھڑے ہونے کی اجازت دی ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کی رضا مندی کے اوقات ہیں، کیونکہ سائے اپنے سایہ دار اجسام کے قدموں کے نیچے سجدہ کرتے ہوتے ہیں، تو اگر فرض کیا جائے کہ کسی بندہ نے اس وقت اللہ تعالیٰ کے سامنے سجدہ نہیں کیا، تو اس کا سایہ سجدہ کرنے میں اس کا قائم مقام اور نائب ہوگا، برخلاف وقت زوال کے کہ اس وقت نہ کوئی جسم خدا تعالیٰ کو سجدہ کرتا نظر آتا ہے اور نہ کوئی سایہ۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ اور اس جگہ چند اسرار ہیں جن کو اللہ والے جانتے ہیں، ان کا ذکر کتاب میں نہیں ہو سکتا، پس خدا تعالیٰ نے اماموں پر رحم فرمائے کہ ان کے استنباطات کی وجہ کس قدر باریک ہیں۔ آمین۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک مسجد کے اندر نماز مکروہ نہیں، حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسجد اللہ تعالیٰ کا خاص دربار ہے، اور میت کی نماز اس کے واسطے شفاعت ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی بندہ کے لئے شفاعت کرنا شہودِ باری تعالیٰ کے دربار میں بہ نسبت دربارِ حجاب کی قبولیت کے اقرب ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقام شفاعت مع حجاب کے خدا تعالیٰ کے طرف توجہ ہونے کے لحاظ سے زیادہ قوی اور اس حیثیت کی طرف راہنمائی کے مرتبہ سے ابعد ہے، جو صاحبِ حجاب کو اکثر پیش آتی ہے، برخلاف اس کے جس کا حجاب اٹھ گیا ہو، جیسے اولیاء اللہ کہ وہ بے اوقات بندہ کے لئے کوئی گناہ بھی نہیں دیکھتے، تاکہ اس کی شفاعت کریں، کیونکہ وہ دربارِ ایسا ہے کہ بندہ کے افعال کی نسبت بندہ کی طرف نہیں رہتی کیونکہ اس دربار میں داخل ہونے والا یہ مشاہدہ کرتا ہے کہ بندہ کے تمام افعال کا خالق حق تعالیٰ ہی ہے اس وجہ سے شفاعت کرنے والا میت کا کوئی گناہ ایسا نہیں دیکھتا جس میں وہ سزاوار شفاعت ہو۔

اور نیز اس مقام والا خود پسندی میں واقع ہونے سے سالم نہیں بچتا، اور یہ امر اس کی میت کے حق میں شفاعت مقبول نہ ہونے کا سبب ہے، پس جس نے مسجد میں نماز پڑھی تو وہ خود پسندی کے درپے ہوا، اور میت کے اور اپنے لئے برائی کی۔ پس خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ اماموں کے نزدیک میت کے دفن کے واسطے لوگوں کو خبر کر کے بلانا اور اس کو ر پکارنا مکروہ ہے۔ برخلاف اس کی موت کے اطلاع دینے کے کہ اس کے امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں، اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ موت کی صرف اطلاع دینا امر مندوب ہے، تاکہ اس کی موت کی خبر مسلمانوں کی ایک جماعت کو ہو جائے، حالانکہ امام احمد رضی

اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ یہ بھی مکروہ ہے، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ امر مکروہ نہیں، تاوقتیکہ شرع کے مخالف نہ ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔ اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

اور حاصل یہ ہے کہ اگر میت کے لئے پکارنا میت کے واسطے بہتری کو مستلزم ہو، تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں، اور اگر مستلزم خیر نہ ہو، تو مکروہ ہے یا کراہت تنزیہی، یا تحریمی، جیسا اجتماع ہو مجتہد کا۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کا قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قدیم قول یہ ہے کہ بہ نسبت ولی کے جنازے کی امامت کے لئے حاکم زیادہ سزاوار ہے، حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ رائج یہ ہے کہ ولی بہ نسبت حاکم کے زیادہ لائق ہے امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ولی کے لئے بہتر یہ ہے کہ جب حاکم موجود نہ ہو، تو محلہ کے امام کو بلاوے، پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب امام نماز پڑھانے کا ارادہ کرے پھر روک دیا جائے تو قفے کا اندیشہ ہے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود اعظم نماز جنازہ سے میت کے واسطے اور شفاعت کرتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس زمانہ میں ولی اکثر میت پر بہ نسبت آج کل کے حاکموں کے زیادہ مہربان ہوتے ہیں، اور اس دوسرے قول کے قائل نے پہلے کو یہ جواب دیا ہے، کہ حاکموں کو نماز جنازہ میں ولی چھوڑ کر اس لئے امام بناتے تھے کہ وہ پہلے زمانے میں لوگوں کے جانوں پر خود ان سے زیادہ شفقت کرتے تھے، اور اب یہ وصف ان سے جاتا رہا جیسا کہ آنکھوں سے نظر آتا ہے۔

اور امام حسن بصری رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ ہم نے لوگوں کو ایسا پایا کہ وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ امامت کا زیادہ مستحق ان کے جنازوں کی نماز میں وہ شخص ہے جس سے وہ فرائض نماز میں امام بننے پر رضی ہوں۔ اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ شاید جس نے یہ کہا ہے کہ حاکم بہ نسبت ولی کے نماز جنازہ میں امام بننے کا زیادہ سزاوار ہے اس نے یہ خیال کیا ہے کہ حق تعالیٰ کی جب کسی بندہ کے بارے میں بڑائی بیان کی جائے، تو وہ اس کی شفاعت کو محروم کر کے لوٹانے اور اس کی دعاء کسی اور کے حق میں قبول کرنے سے شرماتا ہے جیسا کہ فرعون کا واقعہ ہے کہ جس وقت مصر کا دریائے نیل ٹھہر گیا، اور قبطیوں نے اس کے چڑھنے کی دعا کی، اس قرینہ سے کہ باری تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو یہ فرمایا کہ:

فَقُولَا لَهُ قَوْلَا لَنَا

ترجمہ: پس کہو (اے موسیٰ اور ہارون علیہم السلام) فرعون سے نرم بات

کیونکہ اس میں فرعون کے ساتھ ادب کرنے کا ارشاد ہے، اور فرعون کے حق تعالیٰ سے دعا کرنے کی وجہ سے دریائے نیل کا کاٹھ چانا اگرچہ اس میں خدا تعالیٰ کی طرف سے آزمائش اور ڈھیل تھی، لیکن بائیں یہ امر مانوس کرنے کا باعث ہے، اسی وجہ سے جو ہم کہہ چکے، پس اس کو خوب سمجھ لو۔

یہ ہیکہ تینوں اماموں کے نزدیک اگر کسی نے مرتے وقت وصیت کی کہ میری نماز بائیسواں مسئلہ: فلاں شخص پڑھا دے، تو وہ شخص ولی سے زیادہ استحقاق نہیں رکھے گا، حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ وہ شخص ہر ولی سے زیادہ استحقاق نہیں رکھے گا۔ حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ وہ شخص ہر ولی پر مقدم کیا جائے گا، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی غیر آدمی سے زیادہ مہربان ہوتا ہے، اگرچہ غیر آدمی کیسے ہی بڑے گہرے دوستوں میں سے ہو، کیونکہ نسبت کا تعلق زیادہ قوی ہے اور شفقت و مہربانی اسی کے تابع ہیں وارث ہونے کی دلیل سے، اور اس دلیل سے کہ کنبہ کے لوگوں پر تادان واجب ہوتا ہے (قتل کی صورت میں)۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دوست ولی سے زیادہ شفیق ہوتا ہے اور پہلے قول کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ولی کے نماز پڑھانے کی تقدیر میں میت کے جز (رشتہ دار) سے شفاعت کرنا لازم آئے گا، اس لئے اس میں وہ بات نہیں پائی جاسکتی جو اجنبی آدمی کی شفاعت میں ہے۔ یعنی میت کا محتاج شفاعت ہونا، کیونکہ انسان کی اپنے عیوب پر نظر بہت کم جاتی ہے۔ تاکہ ان بخشوانے کے لئے خدا تعالیٰ کے سامنے زاری کرے، برخلاف اس کے کہ جب دوسرے کے گناہوں کو دیکھے۔ کیونکہ گناہ جس قدر دیکھنے میں قبیح معلوم ہوں گے اسی قدر ان کے بارے میں شفاعت زیادہ مقبول ہوگی۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ اپنی میت کی نماز پڑھانے کے لئے تم کسی کو آگے نہ کرو مگر ان علماء کو جو حاذق ہوں، اور ان صالحین کو جو لوگوں کے کمال اور نقص کے مراتب سے واقفیت رکھتے ہوں، اور بچاؤ اپنے آپ کو اس سے کہ ایسے شخص کو آگے کرو، جو لوگوں کی صرف بھلائی ہی پر نظر ڈالتا ہو، کیونکہ ایسا شخص جب میت کے کسی گناہ پر نظر نہ ڈالے گا تو اس کے واسطے شفاعت کیسے کرے گا۔

تیسواں مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک بیٹا نماز پڑھانے میں باپ پر مقدم ہے اور بھائی دادا سے اور بیٹا خاوند سے زیادہ بہتر ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نماز پڑھانے میں زوج اپنی بیوی کا ولی نہیں، اور بیٹے کو مکروہ ہے کہ وہ اپنے باپ کے ہوتے ہوئے نماز پڑھاوے۔

اور امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ کہ بیٹا باپ پر مقدم ہے یہ ہے کہ بیٹے کی توجہ اپنی والدہ کے مصالح حاصل کرنے میں بہ نسبت اس کے باپ کے زائد ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بیٹے نے اپنے موجود ہونے میں اپنی والدہ سے مدد لی ہے، اور نیز اس کے باپ نے جس وقت اس کی والدہ کے رحم میں نطفہ ڈال دیا، تو بے توجہی کر لی، اور پشت پھیر لی۔

اور اس کی وجہ کہ بھائی دادا سے زیادہ بہتر ہے یہ ہے کہ بھائی کا مرتبہ وہی ہے جو میت کا ہے، اس لئے کہ اس سے رابطہ بلا واسطہ ہے، برخلاف دادا کے (کہ اس سے بواسطہ ربط ہے) اور ظاہر ہے کہ بعد کی وجہ شفقت بھی

ضعیف ہوتی ہے۔

اور اس کی وجہ کہ بیٹا خاوند کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہے ظاہر ہے کیونکہ خاوند صرف اپنی بیوی کے مرتے ہی دوسری عورت سے نکاح کرنے کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے، تو گویا دل سے اس سے روگردانی کرنے لگتا ہے، اگرچہ ظاہر میں غم کا اظہار کرتا ہے لہذا اس کا بیوی کے واسطے شفاعت کرنا مکمل ہوگا برخلاف بیٹے کے، اور اسی سے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی اس قول کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی ہے، کہ نماز پڑھانے میں خاوند کی اپنی بیوی پر ولایت نہیں۔

یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک نماز جنازہ کے لئے طہارت شرط ہے، حالانکہ **چوبیسواں مسئلہ:** امام شافعی اور امام محمد بن جریر طبری رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول یہ ہے کہ وہ بدوں طہارت بھی جائز ہے پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز جنازہ ہر حالت میں نماز ہے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ

ترجمہ: نہیں قبول فرماتا خدا تعالیٰ نے تم میں سے کسی کی نماز کو جب وہ بے وضو ہو جائے، یہاں تک کہ وہ وضو کرے اور دوسری حدیث میں ہے کہ

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ بَغِيرِ طَهْوَرٍ

ترجمہ: نہیں قبول فرماتا خدا تعالیٰ کسی نماز کو بغیر طہارت کے

پس یہ قول نماز جنازہ کو بھی شامل ہے اور ہر اس کو جو نماز جنازہ کے حکم میں ہو جیسے تلاوت کا سجدہ یا شکر کا سجدہ۔

اور امام شافعی اور ابن جریر رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز جنازہ میت کے واسطے شفاعت ہے، اور شفاعت کرنے میں طہارت شرط نہیں، البتہ صرف مستحب ہے، جیسا کہ دعا اور غیر جنسی کو تلاوت قرآن کرنے میں علماء نے بیان کیا ہے (کہ طہارت مستحب ہے) اور ہو سکتا ہے کہ جس نے ہر حال میں طہارت کو شرط کہا ہے، اس کا یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں پر محمول ہو، جنکے بدن معاصی کی وجہ سے ضعیف اور قلوب اللہ تعالیٰ سے محجوب ہو گئے ہیں، لہذا ان کے واسطے طہارت کو شرط قرار دینا اس وجہ سے ہوگا تا کہ طہارت ان کے قلوب اور ابدان کو صاف کر لے کہ پھر حق تعالیٰ کے دربار میں حاضر ہو کر دوسروں کی شفاعت کر سکیں۔

برخلاف بڑے درجہ کے لوگ مثلاً علماء باعمل اور صالحین جن کے ابدان اور قلوب چھوٹے درجہ کے لوگوں سے بہت زیادہ زہمگی حاصل کر سکتے ہیں، جبکہ وہ پانی کا استعمال کر لیں، کیونکہ ایسے لوگ اس طہارت کے محتاج نہیں ہیں، جو ان کے ابدان کو صاف اور قلوب کو زہدہ کر دے۔ تا کہ دوسروں کے واسطے شفاعت کر سکیں اور

ہو سکتا ہے کہ اکابر کے حال کی وہ علت بیان کی جائے، جو چھوٹے درجہ کے لوگوں کی بیان کی گئی، پس چھوٹے درجہ کے لوگوں پر نری کی جائے، کہ ان کے واسطے خدا تعالیٰ سے مناجات کرنے میں طہارت شرط نہ ہو، برخلاف بڑے درجہ کے لوگوں کے۔

(اگر تم کہو) کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ اختلاف صرف نماز جنازہ کے واسطے طہارت مشروط ہونے میں کیوں ہوا اس کے سوا نوافل وغیرہ میں کیوں نہ ہوا؟

(تو جواب یہ ہے) کہ وجہ اختلاف نماز جنازہ میں رکوع اور سجدہ کا نہ ہونا ہے، کیونکہ یہی دونوں حق تعالیٰ کے دربار سے قرب عادی کے مواقع ہیں پس گویا کہ نماز جنازہ پڑھنے والا حق تعالیٰ کے دربار سے دور رہ کر میت کے واسطے شفاعت کر رہا ہے اور طہارت صرف خدا تعالیٰ کے دربار قرب کی تعظیم کے واسطے مشروط ہے، پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام ابی یوسف اور محمد بن حسن رضی اللہ عنہم کے نزدیک سنت یہ ہے کہ امام مرد کے سر کے قریب کھڑا ہو، اور عورت کے سرین کے قریب۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی عنہما کا قول یہ ہے کہ امام مرد کے سینہ کے قریب کھڑا ہو، اور عورت کے سرین کے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرد کے تمام اعضاء میں شریف ہے، جیسا کہ دوسری قوم کے نزدیک اس کے تمام اعضاء میں وہ دل اشرف ہے جو سینہ میں ہے، بالانکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا فضل مبارک بھی اسی طرح وارد ہے۔

اور میں نے سیدی علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا ہے کہ جس نے عورت کے ظاہری جسم کے ستر کی نیت سے اس کے سرین کے نزدیک کھڑے ہونے کی تخصیص کی ہے تو اس نے اس کی باطنی برائی کے عیاں ہونے کا دروازہ کھولا ہے، کیونکہ ہر نمازی اس کے سرین کے نزدیک کھڑے ہو کر اس کے سرین کے حجم کی صورت کو یاد کرے گا، تو گویا اس نے اس کے سرین کو دل سے دیکھ لیا (انہی)

یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک نماز جنازہ کے اندر چار تکبیریں ہیں، حالانکہ محمد چھبیسواں مسئلہ: بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ تین ہیں اسی طرح حضرت حذیفہ بن یمان

کا قول یہ ہے کہ پانچ ہیں، اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ پر نو تکبیریں بھی پڑھیں ہیں، اور سات بھی، اور پانچ بھی، اور چار بھی، پس تم اسی قدر پڑھو جتنی تمہارا امام پڑھے، تو اگر اس نے چار سے زیادہ کیں، تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔ (انہی)

اور امام شافعی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو امام کے پیچھے نماز پڑھے، اور امام چار سے زیادہ تکبیریں پڑھے تو زائد میں اس کی متابعت نہ کرنی چاہئے، اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سات عدد تک اطاعت

کرے۔ پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا خف اور تیسرے میں تشدید ہے، اور چوتھے میں ایک اعتبار سے تشدید ہے اور ایک سے تخفیف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ دی کرتا ہے اور ہر تکبیر کو بمنزلہ ایک رکعت کی چار رکعت والی نماز سے ٹھہراتا۔ دوسرے قول کی وجہ ہر تکبیر کو تین رکعت والی نماز سے ایک رکعت کی بجائے سمجھنا، اور جس نے کہا ہے کہ نو عدد، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی عدد افلاکِ علویہ کا ہے تو گویا نمازی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام ان امور سے بڑا ہے جن کے ساتھ تمام افلاک والے اس کی بڑائی بیان کرتے ہیں۔

اس کے اندر حکمت یہ ہے کہ صفتِ موت حق تعالیٰ کی صفات کے تحت منافی ہے، تو گویا تکبیرات کی زیادتی اس وجہ سے ہے کہ میت کی صفتِ موت صفاتِ حق تعالیٰ سے زیادہ بید ہے پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک تکبیروں میں پہلی تکبیر **مسئلہ:** کے سوا کسی تکبیر میں اپنے مؤظموں کے برابر ہاتھ نہ اٹھائے۔

حالانکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ تمام تکبیروں میں اٹھائے پس پہلا قول مخفف ہے، اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو خدا تعالیٰ کی عظمت کو پہچانتے ہیں، اور وہ صرف پہلی ہی تکبیر سے اس کے دربار میں داخل ہو جاتے ہیں، پھر اس سے قبل از فراغت خارج نہیں ہوتے۔

اور دوسرا قول مشدد ہے، اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو خدا تعالیٰ کی عظمت کو اس قدر نہیں پہچانتے ہیں، اور ان میں سے کوئی صرف پہلی ہی تکبیر سے اس کے دربار میں داخل نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کی روح داخل ہوتی ہے، پھر نکل جاتی ہے، پھر داخل ہوتی ہے، پھر نکل جاتی ہے، لہذا اس کو ہر مرتبہ داخل ہونے کے وقت ہاتھ اٹھانے چاہئیں، کیونکہ وہ حق تعالیٰ کے عالی دربار میں نیا آتا ہے، پس سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک پہلی تکبیر کے **اٹھا یمسواں مسئلہ:** بعد سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا

قول یہ ہے کہ نماز جنازہ میں قرآن سے کچھ نہ پڑھا جائے، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرآن لفظِ قرء سے نکلا ہے جس کے معنی جمع ہونے کے ہیں، لہذا اسے پڑھنا چاہئے، اس نیک فالی کی نیت سے کہ میت کی روح اپنے پروردگار کے خاص دربار میں جمع ہوگئی، کہ اس پر خدا تعالیٰ کے مشاہدہ کی وجہ سے اکرام اور بخشش ہوگی۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب میت کی روح نکل گئی، تو وہ اپنے پروردگار سے ملائی ہوگئی، پس اس کی روح کو پروردگار کے دربار میں جمع ہونا حاصل ہو گیا۔ اس لئے وہ قرآن شریف پڑھنے کا محتاج نہیں، جمعیت کے حاصل کرنے کی فرض سے۔

برخلاف دعا میت کے کہ اس سے تو کوئی بھی بے پرواہ نہیں، خواہ زندہ ہو یا مردہ۔ سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک نماز جنازہ میں دو سلام پھیرنے چاہیں۔ حالانکہ امام اکتیسواں مسئلہ: احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے اور یہی امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک مشہور ہے کہ صرف ایک ہی دائیں جانب پھیرے، پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ نیک خالی لینا ہے کہ میت کو دو اعتبار سے امن حاصل ہے، اور دوسرے قول کی وجہ صرف دائیں جانب سے امن حاصل ہونے کے ساتھ نیک خالی لینا ہے، اور اس میں اس طرح اشارہ ہے کہ ہمیں صرف اس کے ظاہر کی معرفت حاصل ہے، نہ اس کے پوشیدہ کی تو گویا جانب الیسر (بائیں) اس کے پوشیدہ کی صورت ہے، تو ہم نے اس کی بائیں جانب کے امن کے عطیہ کو ترک کر دیا کیونکہ ہم اس سے ناواقف ہیں اور یہ قول اہل ادب کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ سے ان پر کچھ روک ٹوک نہیں ہے برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے۔ پس ہر امام کی ایک دلیل ہے۔ سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک جس کی امام کے ساتھ سے کچھ نماز رہ جائے، تو وہ نماز کو شروع کر دے، اور اس کی تکبیر کا انتظار نہ کرے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ امام کی تکبیر کا انتظار کرے، تا کہ اس کے ساتھ میں تکبیر کہے۔ اور یہ امام مالک رضی اللہ عنہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد، یا اس میں کچھ تشدید ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ میت کی مصلحت کی طرف قرأت یا دعا یا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنے کے ذریعہ شفاعت کرنا ہے، اس لئے کہ وہی امام واسطہ ہے ہمارے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اس میت کے واسطے ہماری شفاعت قبول کرنے میں، اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ بھی قیاس کرنا ہے مقتدی کے نماز جماعت میں اپنے امام کے موافقت کے ساتھ مامور ہونے پر، کہ جس جز کو امام کے ساتھ پائے اس میں امام کی موافقت کرے۔

جو شخص کہتا ہے کہ امام کی تکبیر کا انتظار کرنا چاہئے، اس کی وجہ نماز جنازہ کا شفاعت ہونا ہے، اور درحقیقت امام شفاعت کرنے والا ہے، اور مقتدی اس کی دعا پر یقین کرنے والے ہیں اس لئے اس کی تکبیر کا انتظار کرنا ادب کی بات ہے، کیونکہ ہر مقتدی اپنے امام کے دائرے میں ایسا متعبد ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام میں سے انہیں کو جانتا ہے، جو امام کے ذریعہ سے اس کو پہنچے ہیں، جیسا کہ اصحاب کشف اس کو خوب جانتے ہیں۔

یہ ہے کہ امام احمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک جس شخص کو جنازہ کی نماز نہ ملے، وہ میت کی قبر پر ایک مہینہ تک پڑھ سکتا ہے، اور یہی مذہب شافعیہ کی ایک جماعت کا ہے۔ حالانکہ بعض شوافع کا یہ قول ہے کہ جب تک مردہ بوسیدہ نہ ہو، اس وقت تک نماز پڑھی جائے، اور کہا گیا ہے، کہ ہمیشہ پڑھی جاسکتی ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد اور مخفف۔

اور اس بارے میں ہمارے لئے کوئی تصریح وارد نہیں ہوئی، تو بس ایسا ہوا جیسے اپنے بھائیوں وفات پائے ہوں گے لئے دعا کرتا، کہ دعا کرتے رہیں گے ہم ان کے لئے جب تک ہم دنیا میں ہیں۔ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مذہب میں صحیح تر قبر پر نماز پڑھنے کی صحت کو اس شخص کے ساتھ خاص کرتا ہے جو موت کے وقت اس نماز کی فرضیت کا عہد تھا اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما نے قبر پر نماز کے صحیح ہونے کی یہ شرط بھرائی کہ میت نماز پڑھے جانے سے پہلے دفن کر دی گئی ہو، اور ان تمام اقوال میں سے ہر قول کی ایک ایک وجہ ہے۔

یہ ہے کہ امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک غائب پر نماز پڑھنا صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رضی اللہ عنہما کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں، پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے نجاشی پر نماز پڑھنے میں پیروی کرتا ہے۔ اور دوسرا قائل کہتا ہے کہ یہ نجاشی کی خصوصیت تھی، لہذا اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا علاوہ اس کے یہ ہے کہ وہاں پر کوئی غائب نہیں تھا، اہل کشف کے نزدیک تمام وہ چیزیں جو جوہر میں ہیں، حاضر ہی ہیں، پس آنکھ سے دیکھ لینا بڑے لوگوں کا کام ہے، اور چھوٹے درجہ کے لوگ دل سے دیکھ سکتے ہیں۔ اور بڑے لوگوں کی دلیل یہ حدیث ہے (کہ کھول دی گئی واسطے میرے زمین پس دیکھ لیا میں نے اس کے مشرقوں کو۔ اور اس کے مغربوں کو) اور ہر وہ مقام کہ جو رسول خدا ﷺ کہتے ہو جاؤ گے کہ ان کی امت کے خاص لوگوں کو بھی نصیب ہو جائے، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی تصریح وارد نہ ہو، اور اس مقام پر چند اسرار ہیں، کہ جن کا ذکر اللہ والے ہی چکھ سکتے ہیں، کتاب میں ان کا ذکر نہیں ہو سکتا۔

یہ ہے کہ چاروں اماموں کے نزدیک رات میں دفن کرنا مکروہ نہیں۔ حالانکہ حضرت تینتیسواں مسئلہ: حسن بصری رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے، پس پہلا قول مخفف ہے، اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے، اور دوسرا قول بڑے درجہ کے لوگ ادب والوں کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ رات بجائے ڈال دینے بادشاہ کے اپنے لوگوں کے درمیان پردے کے ہے، اور میت کو دفن کرنا ایسا ہے جیسا کہ اس کو بادشاہ کے دربار میں داخل کر دیتا، برخلاف دن کے، کیونکہ وہ بندوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے بتایا گیا ہے، اگرچہ حق تعالیٰ کے لئے پردہ ثابت نہیں، لیکن بہت سے مقامات میں شرع عرف کے تابع ہے، جیسا کہ ننگے ہونے کی حالت میں، باوجود جسم کے ڈھانکنے کے شے موجود ہونے کے نماز کی صحت کو منع کرنا، اگرچہ حق تعالیٰ کے لئے کوئی چیز حاجب نہیں ہو سکتی، پس اس کو بخوبی سمجھ لو۔

اور اسی وجہ سے بعض سلف نے رات میں خانہ کعبہ کے طواف کو مکروہ کہا ہے اگرچہ حدیث شریف میں وارو ہے کہ (مست منع کرو کسی کو جس وقت چاہیں طواف کریں، اور جس وقت چاہیں نماز پڑھیں، رات ہو یا دن پس

جاننے والا نہ جاننے والے کی مثل نہیں ہو سکتا۔ خوب سمجھ لو۔

چوتھی سوال مسئلہ: یہ ہے کہ امام شافعی اور احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک جب میت کا کوئی عضو ملے، تو اس کو غسل دیا جائے، اور اس پر نماز پڑھی جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس پر نماز نہ پڑھی جائے مگر اس صورت میں کہ میت کا اکثر حصہ ملے، پس پہلا قول مخفف، اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز درحقیقت روح پر پڑھی جاتی ہے، اور روح کا تعلق جس طرح اس عضو کے ساتھ ہے۔ جو ہم کو ملا اسی طرح تمام جسم کے ساتھ ہے ان دونوں تعلقوں میں کچھ فرق نہیں۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں اکثر کا اعتبار ہے، کیونکہ اکثری انسان کا اطلاق ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم کو کوئی انسان ہاتھوں کا کٹا ہوا ملا، یا ایسا ملا، کہ تمام جسم اس کا موجود ہے، سوائے سرین کے۔ اور حاصل کلام کا یہ ہے، کہ جب نماز روح ہی پر ہوتی ہے تو نماز بدن کے تمام متفرق اجزاء کے ساتھ لاحق ہو جائے گی، اگرچہ ایک ہزار جگہ میں ہوں، اور تمام اجزاء کو مغفرت اور رحمت اور نرمی کا برتاؤ، اور برائیوں کا کفارہ بنانا، یا بلندی مراتب حاصل ہوگی۔

پہلی سوال مسئلہ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک امام خودکشی کرنے والے پر نماز پڑھ سکتا ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک جس نے اپنے آپ کو قتل کیا یا جو حد میں قتل کیا گیا۔ تو اس پر امام نماز پڑھے۔

اسی طرح امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ نہ نماز پڑھے اور امام خیانت کرنے والے پر، اور نہ خودکشی کرنے والے پر۔

اسی طرح امام ذہری رضی اللہ عنہ کے نزدیک نہ نماز پڑھی جائے اس شخص پر جو تنکسار کیا گیا ہو، یا قصاص میں قتل کیا گیا ہو۔

اور حضرت عمرو بن عبد العزیز نے خودکشی کرنے والے پر نماز کو مکروہ کہا ہے اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس پر نماز نہ پڑھی جائے۔

اور قتادہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ حرامی پر نماز نہ پڑھی جائے۔

اور حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ نفاس والی عورت پر نماز نہ پڑھی جائے پس پہلا قول اشخاص مذکورین پر نماز کے جائز ہونے میں مخفف ہے اور اس کے بعد کا قول مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول پر عمل کرنا ہے کہ

صَلُّوا عَلَيَّ مِنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

ترجمہ: نماز پڑھو، اس شخص پر جس نے کہا ہوا لا الہ الا اللہ

یعنی اگرچہ اس نے خودکشی کی ہو، یا زنا، یا قصاص کے بدلے میں قتل کیا گیا ہو، یا مالِ غنیمت میں خیانت کرنے والا ہو، یا نفاس والی عورت ہو، یا حرامی ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز پاک کرنا ہے اور وہ نماز اس شخص کو پاک نہیں کر سکتی جس پر کسی آدمی کا حق ہو، بلکہ حقوق اس پر قیامت تک باقی رہیں گے۔

اور نفاس والی عورت پر نماز نہ پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ شہید ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے۔
چھٹی سوال مسئلہ: یہ ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ عنہ کا قول یہ ہے اور یہی مذہب امام شافعی رحمہ اللہ عنہ کے اقوال سے صحیح تر قول ہے کہ جبھی شخص جب شہید کر دیا جائے تو نہ اس کو غسل دیا جائے، اور نہ اس پر نماز پڑھی جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اسے غسل دیا جائے، اور اس پر نماز پڑھی جائے۔

اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ اس کو غسل دیا جائے، اور نماز نہ پڑھی جائے۔
 پس پہلا قول اور نماز کے ترک ہونے کی وجہ سے مخفف ہے، اور دوسرا قول غسل اور نماز ہونے کی وجہ سے مشدود ہے، اور تیسرے قول میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ لوگوں کو جہاد پر آمادہ کرنا ہے، اور اس بات کو ظاہر کرنا ہے کہ شہادت شہید کو ظاہرِ زاور پالنا پاک کر دیتی ہے:

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے اوپر اپنے پروردگار کی طرف سے فضل کی زیادتی سے اس طرح کہ اس کے لئے مغفرت اور رحمت کی دعا کی جائے، بے پروا نہیں ہے اسی طرح اپنے بدن کو بذریعہ پانی سے پاک کرنے سے غنی نہیں ہے، بلکہ دعا اس کے درجات کو اور پائی صفائی کو بڑھانے والا ہے۔

اور امام احمد رحمہ اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جنازہ اور نورع ہے، برخلاف اچانک موت آنے کے، پس غسل کی حاجت ہے اگرچہ شہید زندہ ہے، اپنے پروردگار کے پاس رزق دیا جاتا ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں اس کی تصریح ہے، پس غسل اس کی روشنی اور زندگی کو بڑھانے والا ہے۔ خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ عنہ کا، اور امام شافعی رحمہ اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے **سینٹی سوال مسئلہ:** قول راجح یہ ہے کہ وہ شخص جو اہل عدل میں سے ہو، اور باغیوں کی لڑائی میں قتل ہو جائے تو وہ شہید نہیں ہے پس اسے غسل دیا جائے، اور اس پر نماز پڑھی جائے۔

اور امام احمد رحمہ اللہ عنہ سے دونوں روایتیں ہیں، پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ باقی لوگ ہر حال میں مسلمان ہیں، اور شہادت نہیں حاصل ہوتی، مگر اسے جس کو وہ کفار قتل کریں جو حقیقت میں دین کے دشمن ہیں۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ لڑائی ہر حال میں دینِ خدا کی مدد کی غرض سے ہے، اگرچہ درجہ میں بہ نسبت اہل دین کی مدد کے گھٹی ہوئی ہے اس دلیل سے کہ ہر مقتول نے اپنی جان کو اللہ تعالیٰ کے دین کی مدد کے لئے فروخت کیا ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جو باغی لڑائی کے وقت مقتول ہو جائے تو اسے غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول نفی کا ہے، پس پہلا قول نماز اور غسل ہونے کے اعتبار سے مشدد ہے، اور دوسرا قول نماز اور غسل نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ شخص ہر حال میں مسلمان ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ دینِ خدا کی لڑائی کرنے والا، پس اس پر نماز نہ پڑھی جائے گی، بلکہ اس کو نماز اور غسل کچھ نفع نہ دے گا۔ مگر اس وقت کہ جب توبہ کر لے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جو شخص بغیر لڑائی ظلماً قتل کیا جائے، اس کو غسل دیا جاوے اور اس پر نماز پڑھی جائے حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ لوہے سے قتل کیا گیا ہے تو نہ غسل دیا جائے۔ اور اگر کسی بھاری چیز سے قتل کیا گیا ہے تو اس کو غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے۔ پس پہلا قول مشدد ہے، اور دوسرے قول میں مخفف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ شخص دنیا کے احکام میں شہید نہیں ہے اگرچہ اس کو آخرت میں شہادت کا ثواب مل جائے۔

اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی دو شکوک میں سے اس کی وجہ کہ جو دھاردار لوہے سے قتل کیا گیا ہو اسے غسل نہ دیا جاوے، یہ ہے کہ لوہا خون نکال دیتا ہے جس کے ساتھ وہ خباثت بھی دور ہو جاتی ہے جس کی روح میں ہوتی ہے، وجہ یہ کہ روح جسم کی مجاور ہے برخلاف اس شخص کے جو زنی آلہ سے قتل کیا جائے کیونکہ خباثت خون میں باقی رہ گئی، کہ نہیں نکلی، اس لئے ضرور ہے کہ اسے غسل دیا جائے، اور اس پر نماز پڑھی جائے۔

یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کے نزدیک جنازے کے آگے چلنا زیادہ بہتر ہے۔ حالانکہ امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ سوار جنازے کے پیچھے چلے اور پیدل چلنے والا جہاں چاہے۔

اور امام غنی رحمۃ اللہ علیہ نے جنازے کو دو عمودوں کے درمیان اٹھانے کو مکروہ کہا ہے۔ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ یہ چار عمودوں کے درمیان اٹھانے سے بہتر ہے، اور دلیل ہر ایک کی وہ ہے جو ہر ایک ایک کو شارع اور آپ کے اصحاب سے پہنچا۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک جو شخص دریا میں مر جائے اور اس کے نزدیک کوئی کنارہ نہ ہو، تو اسے دو چٹوں کے درمیان کر کے دریا میں ڈال دیا جائے۔

بشرطیکہ کہ کنارے پر مسلمانوں کی آبادی ہو، اگر وہاں کفار رہتے ہوں، تو اسے جو جھل کر کے دریا میں ڈال دیا جائے، تاکہ ایک جگہ ٹھہر جائے۔ حالانکہ احمد رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں جب اس کا دفن کرنا دشوار ہو تو اس کو جو جھل کر کے دریا میں پھینک دیا جائے، پس پہلا قول تفصیل کی وجہ سے مشدد، اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ احتیاط ہے، مسلمان کی عزت کے لحاظ سے پس شاید کوئی مسلمان کنارے پر اس کو پا کر زمین میں دفن کر دے، کیونکہ یہی دفن حقیقی ہے جس سے ذمہ بری ہوتا ہے۔ اور ہو جائیں وہ مسلمان جنہوں نے اس میت کو پایا ان لوگوں کے قائم مقام جو اس کی موت کے وقت حاضر تھے دفن کرنے میں، برخلاف اس صورت کے کہ کنارے پر کفار رہتے ہیں کیونکہ اس صورت میں جو جھل کر کے دریا کی تہہ میں اس لئے پہنچا دیا جائے، تاکہ کفار اس کی عزت اور حرمت کو خراب نہ کریں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود اعظم دفن کرنے سے میت کے حق کو پورا کرنا، اور بعد موت اس کے جسم کی عزت کرنا ہے، اس طرح کے اس کو آنکھوں سے چھپا دیا جائے، اور لوگ اس کی بوسے تکلیف نہ پاویں، اور جب اس کی سڑی ہوئی بوسہ لگیں تو اس کو گالی نہ دے بیٹھیں۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک میت کا سر قبر کی پانچھیں کی جانب رکھا جائے، **بیالیسواں مسئلہ:** پھر میت کو قبر کی طرف کھسکا لیا جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ جنازہ قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے پھر قبر میں عرض کی جانب سے اتار دیا جائے۔ پس پہلا قول اس قصص پر مخفف ہے جو میت کو قبر اتارے اور آسمان ہے میت پر خود اس کے اترنے میں۔

اور دوسرا قول اترنے میں مشدد ہے کیونکہ جو جنازہ عرض کی جانب سے لیا جاتا ہے اس میں بہ نسبت قبر کی پانچھیں کی جانب سے لینے کے عمل زیادہ کرنا پڑتا ہے اور دلیل دونوں قولوں کی دلائل ہیں جو ہر ایک کو پہنچے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک قبر کو اونٹ کے کوہان کی مثل بنانا زیادہ بہتر ہے، **تینتالیسواں مسئلہ:** اس لئے کہ ہموار کرنا روافض کی عادت ہو گئی ہے، حالانکہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا

قول اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دو قولوں میں سے رائج قول یہ ہے کہ ہموار کرنا زیادہ بہتر ہے پس پہلا قول کو ان کی طرح بنانے کی وجہ سے مشدد ہے، اس لئے کہ وہ ایک عمل ہے جو ہموار کرنے پر زائد ہے اور دوسرا قول مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک درجات بلند ہونے کے ساتھ نیک فانی لینا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ میت کے ساتھ کوئی کارروائی کرنے سے اللہ تعالیٰ پر کچھ حکم نہیں لگا سکتے، پس ہموار کرنا چاہئے قبر کو برابر جگہ پر کھڑے ہونے کے واسطے کہ کسی بات کو ترجیح نہ ہو، تاکہ حق تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے، کہ وہ اس کے ساتھ جو چاہے کرے۔ خواہ وہ درجہ بلند کرے یا پگڑ کرے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک قبرستان میں قبروں کے درمیان مع جوتے کے چھلنا مکروہ نہیں ہے حالانکہ امام احمد رضی اللہ عنہ کا قول اس کی کراہت کا ہے، پس

پہلا قول مخفف ہے، اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ اس سے ممانعت کی کسی صریح نص کا وارد نہ ہونا ہے اور کراہت کی وجہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو اس شخص کو فرمایا جسے آپ نے قبروں کے درمیان مع جوتے کے چلا ہوا دیکھا کہ:

اخْلَع نَعْلَيْكَ

ترجمہ: یعنی اتار اپنے جوتوں کو

کیونکہ احتمال ہے کہ آپ کا جو جوتوں کے اتارنے کا حکم فرمانا مردوں کی عزت کے خیال سے ہو، اس وجہ سے کہ میت کو جب لوگ اس کی قبر پر مع جوتے کے چلتے ہیں یہ سمجھتا ہے کہ لوگ مجھ کو حقیر جانتے ہیں، اگرچہ اس سے اس کے جسم کو کوئی تکلیف نہیں پہنچتی اور جس نے مکروہ نہیں کہا، اس کی وجہ زندہ آدمی کے حق کی رعایت کرنا، اور اس کے حق کو میت کے حق پر مقدم کرنا ہے اس وجہ سے کہ بسا اوقات زمین کے گرم ہونے سے زندہ آدمی کے پاؤں کو تکلیف پہنچتی ہے، اور احتمال ہے کہ جوتوں کے نکالنے کا حکم اس وجہ سے ہو کہ جوتے خود پسندوں کا لباس ہیں، جیسا کہ حدیث شریف کی روشنی کو متنبہ ہے کہ دونوں جوتے ایسے نہ تھے، کہ جن پر ہال ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔

یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ماتم پرسی دفن کرنے سے پہلے سنت ہے نہ بعد میں، اور یہی قول امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا ہے حالانکہ امام شافعی

اور امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول یہ ہے کہ پہلے دفن کرنے کے اور بعد اس کے تین دن تک ماتم پرسی مسنون ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا اس وجہ سے کہ ماتم پرسی بعد دفن کے ہو سکتی ہے، مشدد ہے اور تین دن کی تعداد ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سخت غم دفن کرنے سے پہلے ہی ہوتا ہے پس ماتم پرسی اور اس کے غم بلکہ ہو جانے کی دعا کی جائے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دفن کرنے کے بعد غم اکثر تین دن تک رہتا ہے، اور کبھی آدمی ضروری کام میں مشغول ہونے کی وجہ سے ماتم پرسی کی فرصت نہیں پاتا ہے، مگر تین دن کے بعد، پس اگر ماتم پرسی کا وقت دفن کرنے کے بعد دراز نہ کیا جاتا تو کبھی ماتم پرسی کرنے والے اور اس شخص کے درمیان جس کی ماتم پرسی کی جائے دشمنی ہو جاتی، جبکہ وہ دفن کرنے کے بعد ماتم پرسی کا تذکرہ نہ کرتا، اور ہو سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے کلام کو ان بڑے لوگوں کے حال پر محمول کیا جائے، جو مال اور اولاد کے فوت ہونے پر پورے طور سے غمگین نہیں ہوتے، اور باقی اماموں کا کلام اکثر لوگوں کے حال پر جو میت پر غم کرتے ہیں محمول کیا جائے۔

یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک ماتم پرسی کے چھلنا مکروہ ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مکروہ نہیں، پس

چھیا لیسواں مسئلہ:

پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ماتم پرسی کرنے والے لوگوں پر تکلیف کر کے سوگ والے کی طرف چلنا پار گزرے گا، جب وہ سنیں گے کہ وہ ماتم پرسی کے لئے بیٹھا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیٹھنے کی صورت میں اہل موت پر تخفیف ہے برخلاف اس صورت کے، کہ جب نہ بیٹھے کہ بسا اوقات لوگ تعزیت کے واسطے آئیں گے، اور اس شخص کو نہ پانے کی وجہ سے دوسری دفعہ آنے کی تکلیف کرنی پڑے گی، بالخصوص اس شخص کے حق میں جو ہمیشہ کاروبار میں مصروف رہتا ہے۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک قبر نہ پختہ بنائی جائے اور نہ اس پر مکان بنایا جائے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے جواز کا ہے، پس پہلا قول

مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ میت کو قبر کے اندر حق تعالیٰ کے سامنے اس طرح ڈال دینا ہے کہ کوئی شے اس کے اوپر کی جانب میں لگی نہ ہو جو آفات سے روکنے والی ہو، اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اور اشیاء کو ان کے مسہات پر موقوف کر دینے کے ساتھ نیک خالی لینا، اس طرح کہ

اعقل و توکل

ترجمہ: سمجھو اور بھروسہ کرو۔

پس یہ بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

اور کالمین کا بیان ہے کہ ڈھے ہوئے مکانوں میں رہنا بہ نسبت نئے مکانوں کی زیادہ بہتر ہے اس جہت سے کہ نو نے پھوٹنے مکان میں رہنے والا اکثر محض خدا تعالیٰ کی ذات پر بھروسہ کرتا ہے، برخلاف اس کے جو نئے اور عمدہ مکان میں رہتا ہے کیونکہ اکثر اس کو اپنے مکان کی مضبوطی پر اعتماد ہو جاتا ہے، نہ خدا تعالیٰ پر۔ خوب سمجھ لو۔

یہ ہے کہ تینوں اماموں کے نزدیک قبر کے پاس قرآن شریف پڑھنا مستحب ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مکروہ ہے، پس پہلا قول مخفف اور دوسرا

مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبر کے پاس قرآن شریف پڑھنا میت پر رحمت نازل ہونے کا سبب ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں قرآن شریف کا ہلکا پن لازم آتا ہے، اس کی نظیر وہ ہے کہ قبرستان میں نماز پڑھنے سے ممانعت آئی ہے، اور یہ اختلاف کہ میت کو قرآن شریف پڑھنے کا ثواب پہنچتا ہے یا نہیں، مشہور ہے، اور ہر قول کی ایک ایک وجہ ہے اور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ انسان کو جائز ہے کہ وہ اپنے محل کا ثواب غیر کو دے اور یہی قول امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کا ہے۔

یعنی اس کی حکمت کہ دفن کے بعد میت کے لئے ثابت قدم رکھنے کی دعا کیوں کی جاتی ہے سو وہ یہ ہے کہ نماز جنازہ میں اس کے واسطے دعا کرنے کا شروعی ہے، کیونکہ شفاعت کرنے والوں کا حکم لشکر کا سا ہے جبکہ بادشاہ کے دروازے پر اس غرض سے کھڑا ہو کہ گناہگار کی سفارش کرے۔ اور دفن کے بعد قبر پر کھڑا ہونا مقصود اعظم ہے۔ بالخصوص مگر تکبیر کے سوال کے وقت، اور اس وقت کہ ان دونوں فرشتوں کے دیکھے ہی ڈھیل پڑ جائے گا، پس نہیں کہا جاسکتا، کہ صرف اس پر نماز پڑھ لینا کافی ہے، اور بعد دفن کے اس کے واسطے دعا کرنے کی حاجت نہیں۔ پس خوب سمجھ لو، اور اللہ تعالیٰ ٹھیک ٹھیک جاننے والا ہے، اور اسی کی طرف لوٹنا ہے اور وہی ٹھکانا ہے۔ فقط

تہنیت

قد تم الجزء الاول من ترجمة الميزان الكبرى للعالم الرباني والفرث المصمدا
العلامة الشيخ عبد الوهاب بن احمد الشعراني، الحمد لله والمجد

حق تعالیٰ شانہ کا بیشمار انعام ہے کہ اس نے اس ناچیز کے ہاتھ سے میزان شعرانی کی پہلی جلد کا ترجمہ مقام رحمن آج بروز جمعہ مؤرخہ ۱۷/ رمضان المبارک ۱۳۳۳ھ مطابق ۷/ جون ۱۹۱۹ء اتمام کو پہنچا دیا، خدائے تبارک و تعالیٰ سے التجا ہے کہ کتاب مذکور کی دوسری جلد کو بھی اسی طرح بہت جلد تمام کرادے، اور اہل اسلام کے لئے مفید اور نافع بنائے۔

آمین! آمین ثم آمین۔

صلی اللہ تعالیٰ علی رسول خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ وسلم۔

احقر بندہ

محمد حیات غفرلہ سنہ پہلی

(باقی مضامین حصہ دوم میں ملاحظہ فرمائیں)

اولیاء اللہ کے حالات اخلاق اور اقوال پر مشتمل تصوف
کی اہم عربی کتاب تہذیب الاخلاق کا اردو ترجمہ

آحوال الصادقین

مختار امام عبد الوہاب شہرانی رحمۃ اللہ علیہ

مختار مولانا خلیفہ صاحب کیرانوی رحمۃ اللہ علیہ

ادارہ اسلامیات
مکملہ لاہور

بسم عبدلیا گیا

یعنی

اللَّهُ مُنْضِي

تَجْمِ

الْبَحْرِ الْمَوْجِي فِي الْمَوْجِ وَالْعَجْوِي

تأليف:

حضرت علامہ عبد الوہاب شعرانی (متوفی ۱۰۹۰ھ)

ترجمہ:

شیخ الاسلام حضرت علامہ حافظہ اعظمی (متوفی ۱۳۹۳ھ)

الذیلة الشریفة

کراچی: لاہور

ائمہ مجتہدین کے تفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کی تحقیق اور
فہقی اختلاف میں راہ اعتدال پر لانے والی معروف کتاب

مواہبِ رحمانی

ترجمہ

میزانِ شعرانی

جلد دوم

عربی تالیف

حضرت شیخ امام عبدالوہاب شعرانی (۸۹۴ھ)

اُردو ترجمہ

حضرت مولانا محمد حیات صاحب بھلی

ادارہ اسلامیات

کراچی لاہور

کتاب زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ ارکان اسلام میں سے ایک رکن ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زکوٰۃ چار نوعوں میں واجب ہے:

۱۔ چوپائے ۲۔ جنس نفود ۳۔ اسباب سوداگری ۴۔ وہ چیزیں جو پانی چلتی ہیں وہ پھل اور کھیتیاں جو کن چاہے طریقہ سے ذخیرہ بنائی جائیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زکوٰۃ آزاد مسلمان بالغ عقل والے پر واجب ہے۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زکوٰۃ واجب ہونے میں ایک سال مال پر گزر جانا شرط ہے۔ مگر حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس سے دو قول مروی ہیں ایک یہ کہ مال کے مالک بننے ہی واجب ہو جاتی ہے پھر جب ایک سال گزر جائے (دوبارہ) واجب ہوتی ہے۔

اور حضرت ابن مسعود کو جب کوئی عطیہ دیا جاتا تو انور اس کی زکوٰۃ ادا فرما دیتے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کا نکالنا بغیر نیت کے صحیح نہیں اور امام ابو زائنی نے فرمایا کہ نیت کی ضرورت نہیں۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو شخص نفل کی وجہ سے زکوٰۃ روک لے اس سے جبراً لے لی جائے اور اس کو سزا دی جائے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مال میں سوا زکوٰۃ کے اور کچھ واجب نہیں۔ اور مجاہد و قسمی کا قول ہے کہ جب کھیتی کاٹی جائے تو واجب ہے کہ کچھ بالیں مساکین کے واسطے ڈال دی جائیں۔ اسی طرح جب سمجوریں کاٹی جائیں تو کچھ پھل فقراء کیلئے ڈالنا واجب ہے۔ یہاں تک مسائل شفق علیہا کا بیان ہوا۔

مسائل اختلافیہ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکاح غلام پر صرف اس کی کھیتی میں دسواں حصہ واجب ہے نہ کسی چیز کا مسئلہ: اور میں حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر زکوٰۃ واجب ہی نہیں۔ اسی طرح ابو ثور کا قول یہ ہے کہ اس پر ہر قسم کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے۔ پس پہلے قول میں تصریح اور دوسرے میں تخفیف

اور تیسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مکاتب اپنے آقا کی غلامی سے آزاد ہونا چاہ رہا ہے تو وہ سزاوارتہ یہ ہے کہ اس کی کاشت میں دسواں حصہ واجب ہو (جس طرح جنایت کرنے میں عفو بہت اسی پر واجب ہوتی ہے) اگرچہ جب تک اس پر ایک ذرہ بھی بدل کتابت کا باقی رہے گا اس وقت تک اس میں رقیبت (غلامی) باقی رہے گی۔ دوسرے قول کی وجہ اس کی ملک شرعی کا ناقص ہونا ہے۔ پس حق تعالیٰ نے اس پر صدق فرمایا کہ اس کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں کی تاکہ وہ اس مال کو اپنی گردن چھوڑانے میں صرف کرے اور بندوں کی غلامی سے نکل کر خالص غلام بن جائے جو حق تعالیٰ کا غلام ہے کیونکہ وہی مالک حقیقی ہے۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کو اس سے غیرت ہوتی ہے کہ اس کی معین ملک میں کوئی اس کا بندہ شریک ہو۔

اور تیسرے قول کی وجہ اس پر سخت تشدید کرنا ہے اس وجہ سے کہ اس میں شانِ بگیر پیدا ہوگی اور اگر وہ خدا تعالیٰ کے حضور میں متواضع اور منکسر ہوتا تو اس کے بندوں کا بندہ بنے رہنے پر راضی نہ رہتا اسی لئے خدا تعالیٰ نے بدل کتابت کے علاوہ اس پر زکوٰۃ بھی واجب کر دی اظہارِ غضب کے واسطے۔

تینوں اماموں کے نزدیک حالتِ اسلام میں جس قدر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے وہ مرتبہ دوسرا مسئلہ: ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ساقط ہو جاتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تعلق زکوٰۃ کا مال سے ہے جو اصل دین سے خارج ہونے سے قبل التزام احکام شرعیہ کے وقت اس کی ملکیت تھا۔ پس جس طرح اصل دین مٹ گیا تو اس کی فروغ بھی معدوم ہو گئیں۔ پس اگر دوبارہ مسلمان ہو جائے تو ہر چیز پر اس کا اعتقاد مٹ ہی ہو گا پس صحیح ہو گا واجب الذمہ زکوٰۃ کا خدا تعالیٰ کے اس قول کے عموم میں داخل ہونا کہ

قُلْ لِلدِّينِ كَفَرُوا اِنْ يَنْتَهُوا يَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ

ترجمہ: کہہ دو کافروں سے اگر باز آجائیں تو ان کا گذشتہ (گناہ) بخش دیا جائے۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس پر زکوٰۃ کا واجب ہونا از روئے نسی کے ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ روح اور مال کے پاک کرنے کا آلہ ہے جس کو خدا تعالیٰ نے اپنے ایماندار بندوں کے مال میں شفقتاً واجب کیا ہے تاکہ اس میں اور اس کے مال میں گندگی نہ آجائے۔ لہذا مرتبہ کی شان کے مناسب زکوٰۃ کا اس پر واجب نہ ہونا ہے تاکہ اس سے شارع کی روگردانی اور اس پر غضبناک ہونا ظاہر ہو۔ اس لئے کہ مرتبہ اصلی کافر سے برے حال میں ہے وجہ یہ ہے کہ اس نے اسلام کو اختیار کر کے چھڑک کر دیا۔ نیز یہ کہ زکوٰۃ اصل (اسلام) کے متعلق ہے۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک بیچے اور بھنوں کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے ولی کو چاہئے کہ دونوں کے مال سے زکوٰۃ ادا کرے اور صحابہؓ کی ایک جماعت کا بھی قول ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کے مال میں زکوٰۃ نہیں البتہ ان کی کاشت میں دسواں حصہ واجب ہے۔ اسی طرح امام اوزاعیؒ اور امام ثوریؒ کے نزدیک فی الفور لیکن اس وقت تک ادا نہ کی جائے جب تک بچہ بالغ اور بھنوں عاقل نہ ہو جائے۔ پس پہلا قول اور تیسرا قول مشدود ہے اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

اور پہلے اور تیسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا اور اس قاعدہ پر عمل کرنا ہے کہ جس پر کچھ واجب ہو اور وہ خود اس کی ادائیگی سے عاجز ہو تو اس میں کسی کو ناسب بتا دینا جائز ہے بشرطیکہ خود اس کی اجازت ہو یا حاکم کی۔ اور دوسرے قول کی وجہ بیچے اور بھنوں کی طرف خطاب کا متوجہ نہ ہونا ہے کیونکہ وہ مکلف ہی نہیں اور زکوٰۃ کی ادائیگی کو اوزاعیؒ اور ثوریؒ کے نزدیک بالغ یا عاقل ہو جانے تک موخر کرنا اس لئے بہتر ہے کہ وہ خود اپنی خوشی سے ادا کرے۔ برخلاف کاشت کے دسویں حصہ کے اس لئے کہ اکثر نفوس ایسی سخاوت کرتے ہیں۔

چوتھا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص نصاب کا مالک ہو گیا۔ پھر اس کو درمیان سال میں فروخت کر دیا یا کسی چیز سے بدل لیا اگرچہ جنس مختلف ہو تو سال پورا نہ گذرا، حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ چاندی اور سونے میں مبادلہ کر لینے سے سال منقطع نہیں ہوتا اور چوپایوں میں منقطع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول ہے کہ اگر ہم جنس سے مبادلہ کیا تو سال منقطع نہ ہو اور نہ دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول زکوٰۃ واجب نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرے قول میں ایک اعتبار سے تشدید ہے اور ایک اعتبار سے تخفیف اور تیسرا قول مفصل ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے مبادلہ کر لیا یا فروخت کر دیا اس پر یہ صادق نہیں ہے کہ اس کے نصاب پر ایک سال گذر گیا اس لئے زکوٰۃ واجب نہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے سونے یا چاندی کے ساتھ مبادلہ کیا تو ایسا ہے کہ گویا مبادلہ ہی نہیں کیا۔ کیونکہ وہ ہر حال میں خالص نقد ہے برخلاف چوپایوں کے اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ ہماری تقریر سابق سے معلوم ہو سکتی ہے۔ پس سوچ لو۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نصاب کا کچھ حصہ سال کے تمام ہونے سے پہلے ضائع ہو گیا یا ضائع کر دیا تو سال منقطع ہو گیا حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ضائع کرنا زکوٰۃ سے بھاگنے کی نیت سے ہو تو سال منقطع نہ ہوا۔ بلکہ اگر آخر سال میں پورا نصاب حاصل ہو جاوے زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہوگا۔ پس پہلا قول زکوٰۃ واجب نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرے قول میں تفصیل کی دونوں شقیں لینے کی صورت میں تشدید ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام شافعیؒ کا جدید اور راجح قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ غصب کیا ہوا مال اور گم شدہ مال اسی طرح انکار کیا ہو یا مل جب لوٹ آوے تو گزشتہ سالوں

کی زکوٰۃ ادا کی جاوے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کا قہیم قول یہ ہے کہ نئے سرے سے سال شروع کیا جاوے اور گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ واجب نہیں اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہی ہے، اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں صرف ایک سال کی زکوٰۃ واجب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے اور ہر مذہب کی ایک وجہ ہے۔

مسئلہ: امام شافعیؒ کی ظاہر روایت یہ ہے کہ وہ قرض جو کل نصاب کو یا کچھ نصاب کو گھیرے ہوئے ہو تو وہ وجوب زکوٰۃ کو منع نہیں کرتا حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور یہی امام شافعیؒ کا قول قہیم ہے یہ ہے کہ منع کرتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ عین مال میں واجب ہوتی ہے نہ واجب فی الذمہ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا تعلق ذات سے ہے جس طرح جنائیت کا تعلق گردن سے ہوتا ہے (یعنی ذات انسان سے) اور مال کا کوئی حصہ اس کی ملک سے خارج نہیں ہوتا مگر مستحق زکوٰۃ کو دیدینے کے بعد، اور امام احمدؒ سے اقوال ظاہرہ کے بارہ میں ایک روایت یہی منقول ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق ذمہ سے ہے اور مال کا ایک حصہ زکوٰۃ کے بدلہ میں گرد رہتا ہے اگرچہ اسے جائز ہے کہ اس کے سوا دوسرے حصہ کو زکوٰۃ میں دے پس پہلا قول اس وجہ سے کہ عین مال میں واجب ہے مشدد ہے اور دوسرے قول میں اس وجہ سے کہ زکوٰۃ کا تعلق ذات سے ہے تخفیف ہے اور اس وجہ سے کہ اس کا تعلق ذمہ مکلف سے ہے کہ اس سے روز قیامت میں زکوٰۃ کا حساب لیا جائے گا اسی طرح تیسرے قول میں اس وجہ سے کہ حصہ مال کا زکوٰۃ کے عوض میں اس کے ادا کرنے تک مرہون رہتا ہے تشدید ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ نکالنے سے پہلے نیت ادائیگی کر لینا جائز نہیں حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ نیت کا ادا زکوٰۃ کے مقارن ہونا مستحب ہے اور اگر تھوڑی سی دیر پہلے نیت کر لی تو جائز ہے اور اگر بہت دیر پہلے کی تو جائز نہیں جس طرح طہارت، حج، نماز (کہ ان سب کی نیت ان کے ساتھ ہونی چاہئے یا تھوڑی سی دیر پہلے) اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ نیت کا اداء کے متصل ہونا لازم ہے یا قدر واجب نکال کر جدا کر دینے کے وقت نیت ہو (تو وہ بھی کافی ہے) پس پہلا قول مشدد ہے۔ اسی طرح تیسرا اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ

انما الاعمال بالنيات

ترجمہ: سو اس کے نہیں کہ (اعتبار) اعمال (کا) نیتوں سے ہوتا ہے۔

پس بندہ اپنے تمام افعال و اعمال میں نیت کا مکلف ہوا۔ لہذا کسی عمل کے ایک جز میں نیت کر لینا کافی نہ ہوگا اگرچہ وہ جز کثیر ہی کیوں نہ ہو اور اسی سے امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی وجہ بھی معلوم ہو سکتی ہے۔

اور اس کی وجہ کہ تم کوئی دیر پہلے نیت کر لینا جائز ہے یہ ہے کہ جو کسی شے کے قریب ہو اس کا حکم اس شے کا سا ہوتا ہے اس تمام کی توضیح یہ ہے کہ نیت کا مفہوم خالص کرنا ہے تو جب نیت عمل سے جدا ہوگئی تو اخلاص نہیں پایا جاسکتا اور جب اخلاص نہ پایا گیا تو اس کی زکوٰۃ مقبول نہ ہوگی۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جس شخص پر زکوٰۃ واجب ہو اور وہ اس کے ادا کرنے پر قدرت رکھتا ہو تو اس کو ادائیگی میں تاخیر کرنا جائز نہیں ہے اور اگر تاخیر کر دی تو ضمان دینا اور ایسے شخص کا اگر مال تلف ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تلف ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اور اس پر ضمان لازم نہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ادا پر قادر ہونا شرط نہیں نہ وجوب زکوٰۃ کی نہ ضمان کی اور جب ایک سال گزرنے کے بعد مال تلف ہو جائے تو اس کے ذمہ زکوٰۃ قرار پائی خواہ ادا زکوٰۃ پر قادر ہو یا نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور تیسرا بہ نسبت پہلے کے مخفف ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

گیارہواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک جس شخص پر زکوٰۃ واجب ہو اور وہ اس کے ادا کرنے سے پہلے فوت ہو جائے تو اس کے ترکہ سے وصول کرتی چاہئے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ موت سے ساقط ہو جاتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس زکوٰۃ کو پورے طور پر ادا کر کے جو میت کے ذمہ ثابت ہو چکی ہے اس کو جلدی سے بری الذمہ کر دینا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ اس مال کے ورثہ کا فقراء پر مقدم ہونا ہے مگر یہ کہ ورثہ خود چاہیں کہ زکوٰۃ ادا کر دی جائے اور پھر وہ ٹہلے ان لوگوں کے جو جن کی اجازت کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ وارث لوگ میت سے بہت وابستہ ہیں اور ان کا وارث ہونا خاموش خان ہے برخلاف فقراء کے۔

اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اس میت پر محمول کیا جائے جو پرہیزگار ہو بشرطیکہ اس کے وارث بھی ایسے ہی ہوں اور دوسرے قول کو اس کے خلاف پر اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

بارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو شخص زکوٰۃ سے بھاگنے کا ارادہ کرے مثلاً اس طرح کہ اپنے مال میں سے کچھ بہہ کر دے یا فروخت کر دے پھر اسے سال سے قبل خرید لے تو زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگئی اگرچہ گناہگار ہو حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ساقط نہیں ہوتی۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ اس شخص کو اس پر محمول کرنا ہے کہ وہ اپنی فاسد نیت کو مال معین کے ازالہ سے پہلے خفیہ کر دے گا۔ اور دوسرے قول کی وجہ اس نیت کو اپنے حال پر باقی رکھنے والا سمجھنا ہے۔ اللہ عزوجل کو دھوکہ دینے کیلئے۔ (نعوذ باللہ)

تینوں اماموں کے نزدیک سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا بشرطیکہ نصاب موجود ہو
تیسرا سوال مسئلہ: جائز ہے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور
 دوسرا مشدد، دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کو پہلے ادا کرنا ایسا ہے جیسے نماز کو پہلے (وقت سے) ادا کرنا اور سال
 کا تمام ہو جانا ایسا ہے جیسے وقت نماز کو موجود ہو جانا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کو ادا کر دینا اچھا کام ہے اور سال کے تمام ہونے کی شرط صاحب مال پر
 توسع کرتا ہے اور جب اس نے خود ہی سال تمام ہونے سے قبل ادا زکوٰۃ کو اختیار کیا تو اسے روکا نہ جائے گا برخلاف
 وقت سے پہلے نماز پڑھنے کے کہ یہ اس لئے جائز نہیں کہ وقت نماز کی صحت کے واسطے شرط ہے جیسا کہ کتب فقہ میں
 ثابت ہو چکا ہے دوسرے یہ کہ اس کا نفع فقرا کو نہیں پہنچتا برخلاف زکوٰۃ کے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے والا ہے۔

☆.....☆.....☆

☆.....☆.....☆.....☆

باب جانوروں کی زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ایمہ کا اتفاق ہے کہ چوپایوں میں زکوٰۃ واجب ہے اور وہ اونٹ ہے اور گائے ہے اور بکری ہے یہ شرط ہے کہ نصاب پورا ہو اور ملک تام ثابت ہو اور سال گذر چکا ہو اور مالک آزاد مسلمان ہو اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اونٹ میں پہلا نصاب پانچ ہیں اور اس میں زکوٰۃ ایک بکری ہے اور دس اونٹوں میں دو بکریاں اور پندرہ اونٹوں میں تین بکریاں اور بیس اونٹوں میں چار بکریاں اور جب بچیں ہو جائیں تو ایک بنت مخاض ہے (یعنی ایک برس کی اونٹنی جس پر دوسرا سال شروع ہو) اور جب چھتیس ہو جائیں تو ایک بنت لبون ہے (یعنی دو برس کی اونٹنی جس پر تیسرا سال شروع ہو) اور جب چھیالیس ہو جائیں تو ایک حقد ہے (یعنی تین برس کی اونٹنی جو چوتھے سال میں لگی ہو) اور جب اکٹھ ہو جائیں۔ آخر اس مضمون تک جس کی احادیث مجھ میں تصریح وارد ہے۔

حدیث سے جس کا وجوب فی اللہ ثابت ہے اس کا ادا کرنا تمام علماء کے نزدیک بلا اختلاف کے واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نثقی (وہ اونٹ کہ عربی اور عجمی سے مل کے پیدا ہوا ہو) اور عربی (وہ اونٹ جس کے ماں باپ دونوں عربی ہوں) نر اور مادہ اس حساب میں سب یکساں ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تیس گایوں سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔ ہاں حضرت ابن مسیبؓ سے روایت ہے کہ ہر پانچ گایوں میں ایک بکری ہے تیس تک جس طرح اونٹوں میں، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ گایوں میں نصاب تیس ہے اور اس میں ایک تصبیح ہے (یعنی ایک سال کا بچہ) اور جب چالیس ہو جائیں تو ایک مسندہ ہے (یعنی گائے کا دو برس کا بچہ چھڑایا چھوٹا) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بکریوں کا نصاب چالیس ہے اور اس میں ایک بکری ہے۔ پھر اس سے زائد میں کچھ نہیں۔ یہاں تک کہ ایک سوا گیس (۱۲۱) ہو جائیں تو پھر اس میں دو بکریاں ہیں۔ اور دو سوا ایک (۲۰۱) میں تین بکریاں ہیں چار سو تک اور چار سو میں چار بکریاں ہیں پھر ہر سیکڑے میں ایک بکری بڑھتی رہے گی۔ اور بھیڑ اور بکری اس بارہ میں برابر ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ گھوڑے اگر تجارت کیلئے تیار کئے گئے ہوں تو ان کی قیمت میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ دو بقدر نصاب ہو۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ خجروں اور گدھوں میں اگر سوداگری کے واسطے ہوں زکوٰۃ واجب ہے یہاں تک کہ وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں مجمع علیہا مجھ کو ملے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب کسی کے پاس پانچ اونٹ ہوں اور ان میں سے ایک اونٹ زکوٰۃ میں دیدے تو کافی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کافی نہیں۔ اور جب بچیں اونٹ ہو جائیں اور اس کے مال میں بنت محاض ہو نہیں اور نہ بنت لیون ہو تو امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اسے دینا ہوگا۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی سا خرید لے اس کو اختیار ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر بنت محاض یا اس کی قیمت ضروری ہے۔ پس علماء اس مسئلہ میں مختلف اور مشدد کے مابین ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ جو اسی حد پر ٹھہرا ہے جو حدیث میں وارد ہے وہ اس سے بہتر ہے جو اس کے سوا دوسرے جانور یا قیمت دینے کو جائز کہتا ہے۔ اگرچہ دوسرا جانور قیمت میں اس سے بڑا ہوا ہو۔ جو شاربغ نے دینے کو فرمایا ہے اس کی نظیر وہ ہے جو علماء نے اس شخص کے بارہ میں فرمایا ہے جو حد نماز عدد معین سے زیادہ شیعہ پڑھے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جب دو شخص ایک نصاب کے مالک ہوں اور اپنا اپنا مال مخلوط کر لیں تو کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں پر زکوٰۃ واجب ہے یہاں تک کہ اگر چالیس بکریاں سوا آدمیوں میں مشترک ہوں تب بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ پس پہلا قول مختلف اور دوسرا مشدد ہے اور اس باب کے باقی مسائل پر چونکہ لوگوں کا عمل چھوٹ گیا ہے اس لئے ہم بخوف طوالت انہیں ترک کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔



باب پیدوار کی زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ایمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نصاب پانچ وقت ہے اور دستِ ساتھ صاع کا ہوتا ہے (اور صاع چار ہند کا اور ہند ایک رطل اور اس کے تہائی حصہ کا ہوتا ہے) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس میں ایک عشر (دسواں حصہ) واجب ہے۔ اگر اس کو بارش یا نہر کے پانی سے سیراب کیا ہو اور جو ڈول یا پُڑ کے ذریعہ سے سیراب کیا ہو اس میں دسواں حصہ کا آدھا ہے اسی طرح اس میں جو خریدے ہوئے پانی سے سیراب ہو اور پھلوں اور کھیتوں میں نصاب ہے مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ ان کے نزدیک کوئی نصاب معتبر نہیں بلکہ ہر تھوڑے اور بہت میں دسواں حصہ واجب ہے۔

قاضی عبدالوہاب نے فرمایا ہے کہ:

”اور کہا جاسکتا ہے کہ امام موصوف نے اس بارہ میں اجماع کے خلاف کیا ہے۔“

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ روئی میں زکوٰۃ نہیں۔ البتہ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب پھل اور دانوں کا عشرہ ادا کر چکے اور وہ اس کے بعد چند سال تک بطور ذخیرہ جمع رہیں تو دوبارہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اور امام حسن بصریؒ کا قول یہ ہے کہ جب اس پر ایک سال گزر جایا کرے گا دسواں حصہ واجب ہو جائے گا۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر اس شے میں جو زمین سے پیدا ہو سکتی یا پھل دسواں حصہ واجب پہلا مسئلہ: ہے خواہ آسمان کے پانی سے زمین کو سینچا ہو یا پُڑ اور ڈول وغیرہ سے سوا لکڑی اور گھاس اور اس بانس کے جو فارسی کہلاتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ہر اس چیز میں جس کا ذخیرہ قوت بنایا جائے دسواں حصہ واجب ہے۔ جیسے گہوں اور جو اور چاول اور کھجور اور انگور کے پھل۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر اس چیز میں جو پالی جاوے اور ذخیرہ بنائی جائے دسواں حصہ واجب ہے خواہ پھل ہوں یا کھیتیاں۔ یہاں تک کہ ان کے نزدیک بادام میں واجب ہے اور کھوپے میں نہیں۔ اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ

اور امام احمدؒ کے باہمی اختلاف کا ثمرہ یہ ہوا کہ امام احمدؒ کے نزدیک ملکوں اور بادام اور پستوں میں اور اسی اور زیرہ اور رائی کے حتم میں عشر واجب ہے اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک واجب نہیں اور امام ابوحنیفہؒ کی مخالفت کا ثمرہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک تمام سبزیوں میں زکوٰۃ واجب ہے اور باقی تینوں اماموں کے نزدیک ان میں بالکل زکوٰۃ نہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مشدد ہے اور ہر مذہب کا شاہد حدیث ہے۔ لہذا محتاج توجہ نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے اور یہی امام **دوسرا مسئلہ:** شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے کہ زیتون میں زکوٰۃ واجب ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ واجب نہیں یہی امام مالکؒ کی دوسری روایت ہے اور امام شافعیؒ کا دوسرا راجح قول ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ زیتون کی اکثر ضرورت پڑنا ہے۔ کیونکہ زیتون سالن ہے لہذا غذا کے مشابہ ہوا۔ دوسرے قول کی وجہ اس کا بیج نہ غذا نہ ہونا ہے اس لئے اس کی لوگوں کو بہت حاجت نہیں پڑتی جس طرح کھجور اور کشمش (کہ اس کی حاجت بہت پڑتی ہے) پس اس کو جان لو۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شہد میں دسواں حصہ ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول جدید اور راجح یہ ہے کہ شہد میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ باہم مختلف ہوئے، امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ شہد اگر خراجی زمین میں کا ہے تو اس میں دسواں حصہ نہیں اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ شہد میں مطلقاً دسواں حصہ ہے (خواہ کسی زمین کا ہو) اور امام احمدؒ کے نزدیک شہد کا نصاب تین سو ساٹھ رطل ہے بغدادی رطل سے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تھوڑے اور بہت سب میں دسواں حصہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا خراجی زمین کے شہد میں دسواں حصہ واجب نہ ہونے کا قول مخفف ہے اور امام احمدؒ کا قول مشدد ہے اسی طرح نصاب کے بارہ میں احمدؒ کا قول تخفیف والا ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہد کی کھسی وہ اشیاء جمع کر کے بہ حفاظت رکھتی ہے جو زمین سے نکلتی ہیں۔ لہذا شہدان دانوں کی مثل ہوا جو کھیتی سے پیدا ہوتے ہیں یا مثل پھلوں کی۔

دوسرے قول کی وجہ وہ ہے جو رسول کریم ﷺ کی طرف سے وارد ہوا ہے کہ آپ نے شہد میں مبعانی دی ہے بغرض توسیع امت، پس اس میں زکوٰۃ کا واجب ہونا بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور نہ واجب ہونا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول کہ تھوڑے اور بہت سب میں زکوٰۃ واجب ہے۔ بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ کیونکہ بعض احادیث میں مطلق شہد میں دسواں حصہ نکالنے کا حکم ہے۔ اور امام احمدؒ کا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

چوتھا مسئلہ: حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ہر جنس میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے علیحدہ نصاب ضروری ہے۔ پس ایک جنس کو دوسری جنس کے ساتھ ملائیں گے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نصاب کامل کرنے کیلئے ہو کو گیہوں کے ساتھ ملا سکتے ہیں۔ اسی طرح بعض دالوں کو بعض کے ساتھ ملا سکتے ہیں۔ اور اس بارہ میں امام احمدؒ سے مختلف روایات منقول ہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں کسی صحیح نص کا وارد نہ ہوتا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تمام اجناس غذائیں ہیں۔ اس لئے وہ سب حکماً ایک شے ہیں۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک اگر پھلوں کا درست ہو جانا مالک کو ظاہر ہو جائے تو ان کا درختوں پر اندازہ لگانا مسنون ہے کیونکہ اس میں مالک اور فقراء دونوں پر رعایت ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اندازہ لگانا جائز نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ ظاہر ہے، دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تخمینہ ہے کبھی اس میں غلطی بھی ہو جاتی ہے۔ لہذا اندازہ لگانے میں نہ لگانے والے کو خلاصی ہے نہ فقراء کو نہ مالک کو۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اس شخص پر محمول کیا جائے جو اندازہ لگانے میں ماہر ہو جس کو اکثر غلطی نہیں ہوتی اور دوسرا قول اس پر جو اکثر غلطی کرتا ہو۔ جس طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلا قول تقویٰ والے لوگوں پر محمول کیا جائے اور دوسرا عوام الناس پر اور اس زمانہ کے لوگ تو کمجور اور انحرور کی زکوٰۃ بھی نہیں دیتے۔ جیسا کہ مصر میں دیکھا جاتا ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا اور امام شافعیؒ کے مذہب میں رائج قول یہ ہے کہ خراجی زمین میں خراج کے ساتھ عشر بھی واجب ہے اس وجہ سے کہ خراج کا تعلق ذاتیہ زمین سے ہے اور عشر کا تعلق اس کے غلہ اور آمدنی سے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ خراجی زمین میں صرف دسواں حصہ واجب ہے اور کسی انسان پر عشر اور خراج دونوں جمع نہیں ہو سکتے اور رہی یہ شکل کہ کبھی ایک شخص کی ہے اور زمین دوسرے کی تو اس وقت امام شافعیؒ کے نزدیک کبھی کے مالک پر عشر واجب ہوگا۔ اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مالک زمین پر عشر واجب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور رہی اس کی وجہ کہ جب کبھی ایک شخص کی ہو اور زمین دوسرے کی تو دسواں حصہ مالک کاشت پر کیوں واجب ہے؟ سو وہ دونوں قولوں میں مشترک ہے کیونکہ زمین سے جس طرح مالک مستفید ہوا ہے اسی طرح مالک کاشت بھی۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک جب مالک زمین زمین کو اجرت پر اٹھوے تو اس کی کاشت کا دسواں حصہ کاشتکار پر لازم ہوگا۔ حالانکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مالک زمین پر لازم ہوگا۔ پس ہر قول میں ایک اعتبار سے تشدید ہے اور ایک اعتبار سے تخفیف، اور دونوں قولوں کی توجیہ وہی ہے جو ابھی گزری۔

آٹھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جس وقت کسی مسلمان کی ایسی زمین ہو جس پر خراج نہیں۔ پھر وہ اس زمین کو کسی ذی کے ہاتھ فروخت کر دے تو اس پر نہ خراج لازم ہے

اور نہ اس کی پیداوار میں دسواں حصہ۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر خراج واجب ہے اسی طرح امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر دو عشر واجب ہیں اسی طرح امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ صرف ایک عشر واجب ہے۔ علیٰ ہذا القیاس امام مالکؒ کا قول کہ اس کا ذی کے ہاتھ فروخت کرنا صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا خراج واجب قرار دینے کی وجہ سے مشدد ہے اور تیسرا دو عشر واجب ہونے کی وجہ سے مشدد ہے اور چوتھے میں تخفیف ہے اور پانچواں بالکل مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ زمین کو اسی حال پر باقی رکھنا ہے جو مسلمان کی ملک کے وقت تھا۔ پس ذی پر خراج نہیں لازم کیا جائے گا تاکہ مسلمان کی شوکت دو چند ہو جائے۔

دوسرے قول کی وجہ ذی کے حال کی رعایت کرنا ہے اس پر ذلت اور زمین مذکور کے مالک ہو جانے پر خواری پیدا کرنی ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ بھی اسی سے ظاہر ہوتی ہے۔ اور امام مالکؒ کا زمین مذکور کے فروخت کرنے کے بارے میں جو قول ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ (زمین مذکور کے فروخت کرنے کی شکل میں) کفار کو اس کے مالک بنادینے کی وجہ سے انھیں ہم پر غالب کر دینا اور ان کی بات بڑھا دینے میں ان کی مدد ہے۔ برخلاف اس کے جو معاد اور انکی خراج کے زمین میں کاشت کرے۔ کیونکہ وہ مسلمانوں کی زیر حکومت ہے اور وارد ہوا ہے کہ رسول خدا ﷺ ہضار کے بعض مکانات میں تشریف لے گئے تو وہاں آپ نے کھیتی کا عمل جس سے زمین جوتے ہیں دیکھا تو فرمایا یہ کسی قوم کے مکانوں میں نہیں داخل ہوتا مگر ان پر ذلت ضرور طاری کرتا ہے یعنی اس خراج کی وجہ سے جو کاشت کی زمین پر ہوتا ہے اور اگر زمین انسان کی اپنی ملک ہو تو اس کے مکان میں ذلت داخل نہیں ہوتی کیونکہ وہ اپنی ذاتی ملک میں بلا خراج کاشت کرتا ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔



باب چاندی اور سونے کی زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اتفاق ہے کہ سونے اور چاندی کے سوا باقی جواہرات میں زکوٰۃ نہیں جیسے موتی اور پنا۔ اور تمام فقہاء کے نزدیک مشک اور غیر میں بھی زکوٰۃ نہیں اور حضرت حسن بصریؒ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے منقول ہے کہ حجر میں خمس (پانچواں حصہ) واجب ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ موتی اور یا قوت اور حجر میں خمس واجب ہے کیونکہ یہ سب معدنیات ہیں اس لئے رکاز (خزانے یا کان) کی مثل ہوئیں اور حضرتؒ سے مروی ہے کہ تمام ان اشیاء میں جو دریا سے نکلتی ہیں زکوٰۃ واجب ہے۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ سونے میں پہلا نصاب میں مشغال ہیں اور چاندی کا نصاب دوسو درہم ہیں خواہ مسکے دار ہوں یا ٹوٹے ہوئے یا ڈالا ہو جو ابھی گلا یا نہ گیا ہو پس جب مقدار تک کو پہنچ کر ایک سال اس پر گزر جائے تو اس میں چالیسواں حصہ واجب ہے اور حضرت حسنؒ سے روایت ہے کہ سونے میں جب تک وہ چالیس مشغال تک نہ پہنچے کچھ نہیں ہے۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ سونے اور چاندی کے برتن بنانا اور ان کو کام میں لانا حرام ہے اور ان کے اندر زکوٰۃ واجب ہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو میں نے اس باب میں اجماعی پائے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کے نزدیک نصاب سے جس قدر زائد ہو اس میں حساب سے زکوٰۃ واجب پہلا مسئلہ: ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دوسو درہم یا جس مشغال سے زائد میں اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں جب تک وہ زیادتی چالیس درہم یا چار دینار تک نہ پہنچ جائے پھر اگر چالیس درہم ہو جائیں تو ان میں ایک درہم واجب ہے اس کے بعد اسی طرح ہر چالیس درہم میں ایک درہم بڑھتا جائے گا۔

پھر اگر چار دینار ہو جائیں تو ان میں دو قیراط واجب ہیں۔ پس پہلا قول مشہور ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ اجماع شارع اور زکوٰۃ کا فقیر پر واجب نہ ہونا اور مخفی پر واجب ہونا ہے۔ پس اگر یہ بات نہ ہوتی کہ انسان سونے کے میں مشغال سے یا چاندی کے دوسو درہم سے مالدار ہو جاتا ہے تو اس پر ہرگز زکوٰۃ

واجب نہ ہوتی اور اس قائل نے فقراء کے واسطے احتیاط کو ملحوظ رکھا ہے کہ نصاب سے زائد میں زکوٰۃ کو واجب کیا ہے اور بڑھوت میں جو دو نصابوں کے درمیان ہومعانی نہیں دی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا نصاب سے زائد میں چالیس تک پہنچنے کا قول مخفف ہے اور سونے کے اول نصاب میں حضرت حسن بصریؒ کا یہی قول ہے جیسا کہ گذرا پھر زکوٰۃ کے واجب ہونے میں اس کا کچھ فرق نہیں کہ مالک نصاب عوام الناس میں ہو یا اہل کشف میں سے۔ (بلکہ دونوں پر واجب ہے) ہاں بعض صوفیہ کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ صرف اسی پر واجب ہے جو خدا تعالیٰ کے مالک ہونے کے باوجود اپنی ملک بھی سمجھتا ہے اور جو کشف اور یقین دونوں طرح اپنی ملک نہیں سمجھتا اس پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ (اتھی)

اور اس حق یہ ہے کہ زکوٰۃ انبیاء علیہم السلام پر واجب ہے چہ جائیکہ ان کے ماسواہ پر۔ وجہ یہ ہے کہ ہر انسان میں دعویٰ ملک کا جز پایا جاتا ہے اس لئے کہ وہ زمین میں خلیفہ بنا کر بھیجا گیا ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو نہ اس کا حق صحیح ہونہ خریدنا اور بیچ کرنا اور نہ کچھ اور کیونکہ یہ تمام امور بندے سے صحیح نہیں ہوتے مگر محض اس وجہ سے کہ اس کی طرف ملک کی نسبت ہے۔ پس بچاؤ تم اپنے آپ کو غلطی سے اور ظاہر شریعت کو چھوڑ دینے سے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدیؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ **دوسرا مسئلہ:** ہے کہ نصاب کو کامل کرنے کے لئے سونا چاندی کے ساتھ ملایا جائے۔ حالانکہ ایک قائل کا یہ قول ہے کہ نہ ملایا جائے۔ پس پہلا قول ملائے کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہونے میں مشدد ہے اور دوسرا قول اس میں مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام اشیاء ایک مال ہیں اگرچہ جنس میں مختلف ہیں۔ دوسرے قول کی وجہ حد وارد پر پھر جانا کہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی مگر اس وقت کہ جب ان میں سے ہر ایک بقدر نصاب ہو۔

پھر وہ لوگ جو ملانے کے قائل ہیں باہم مختلف ہیں کہ آیا سونے کو چاندی کے ساتھ ملا کر نصاب کو دوسرے کے ساتھ مکمل کیا جائے یا قیمت سے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قیمت کر کے ملایا جائے اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ کسی کے پاس ایک سو درہم اور پانچ دینار ہیں جن کی قیمت ایک سو درہم ہوتی ہے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ نصاب کی تکمیل نہ ہوگی مگر ہم جنس سے تو جب غیر جنس کو ملا کر نصاب کامل کیا گیا ہو تو اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور اس کی توجیہ ظاہر ہے جو گذشتہ بیان سے نکلتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جس شخص کا کسی ایسے شخص پر قرض ہو جو اقرار کرتا ہو مگر **تیسرا مسئلہ:** ثالث اور ادائیگی میں ذمیل کرتا ہو تو اس پر زکوٰۃ نکالنا اس وقت واجب ہے کہ جب وہ قرض کا قبضہ کر لے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ اس پر ہر برس کی زکوٰۃ نکالنا لازم ہے اگر قرض پر قابض نہ ہو۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر قرض کی زکوٰۃ واجب ہی نہیں اگرچہ برسوں تک باقی رہے یہاں

تک کہ اس کا قبضہ کر لے۔ (اس کے بعد) صرف ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرے خواہ وہ کسی فروخت کردہ شے کی قیمت ہو یا قرض کی رقم ہو۔ اور ایک جماعت کا قول ہے کہ قرض میں زکوٰۃ واجب نہیں یہاں تک کہ اس کا قابض ہو جائے۔ (اس کے بعد) زکوٰۃ ادا کرے اور نئے سرے سے ایک سال اس وقت سے شمار کرے۔ اسی جماعت میں سے حضرت عائشہ صدیقہؓ اور حضرت ابن عمرؓ اور حضرت مکرّمؓ ہیں اور امام شافعی کا قائل بھی یہی ہے اور امام ابو یوسف بھی یہی کہتے ہیں۔ پس پہلا قول اور تیسرا قول جو ان کے موافق ہے مخفف ہے اور دوسرا قول مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض ضائع شدہ مال کی مانند ہے پس صاحب قرض نہیں جانتا کہ آیا یہ قرض مجھے وصول ہو گا یا نہیں کیونکہ کبھی مانع پیش آ جاتا ہے اگرچہ مقرض مقر ہو۔ مثلاً چور آ کر مقرض کے تمام مال کو چرا لے اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے یقین میں غلطی ہے برخلاف امام شافعی کے قول کے کیونکہ وہ اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جس کا ایمان قوی اور یقین مستحکم ہو کہ اسے حق تعالیٰ کی ذات سے امید ہو کہ میں محروم نہ رہا جاؤں گا بلکہ مجھے اس پر دو چہرہ اور سہ چہرہ جڑا ملے گی۔ اسی طرح امام مالک کا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور ربیع اس کی وجہ کہ بعد قابض ہو جانے کے صرف ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرے وہ یہ ہے کہ قرض دراصل قبضہ سے پیشتر اس کے تصرف میں نہ تھا اس لئے کہ وہ اس میں خرید و فروخت کا تصرف نہیں کر سکتا تھا تو گویا قرض اس کے نزدیک معدوم تھا۔ اور حضرت عائشہؓ نے قبضہ کے بعد جو تمام گزشتہ زمانہ کی زکوٰۃ نکالنے کو فرمایا ہے تو انہوں نے یہ ہی لحاظ کیا ہے جیسا کہ گذرا۔

چوتھا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے زیادہ ظاہر روایت یہ ہے کہ انسان کو کمرہ ہے کہ اپنے صدقہ کو خریدے اور اگر اس نے خرید لیا تو صحیح ہو جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے اصحاب کا ایک قول یہ ہے کہ بیع صحیح نہیں بلکہ باطل ہوگی پس پہلا قول صدقہ کے خریدنے اور اس خرید کے صحیح ہونے میں مخفف ہے اور دوسرا قول اور پہلے قول میں کراہت کی وجہ صدقہ کو اپنی ملک سے خارج کر کے فقراء اور مساکین اور باقی آٹھ قسموں میں سے کسی کو دیدینے کے بعد اپنی طرف کو لوہنے کی صورت سے بچتا ہے۔ اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جس طرح بیع کے باطل ہونے کا قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک اگر کسی مالدار آدمی کا کسی ایسے شخص پر قرض ہو جو مستحق زکوٰۃ ہو اور قرض کی مقدار زکوٰۃ کی مقدار کے مساوی ہو تو اسے یہ جائز نہیں کہ اس قرض کو زکوٰۃ میں محسوب کر لے۔ بلکہ یہ کرے کہ مقرض کو بقدر قرض زکوٰۃ میں سے دیدے پھر اس کو مقرض قرض میں واپس کر دے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محسوب کر دینا بھی جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور پہلا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن سے اس کا ذکر ہے کہ کہیں وہ انکار کر کے حاکموں کے پاس مقدمہ نہ لے جائیں اور اس پر حلف نہ اٹھالیں کہ مقرض نے قرض ادا نہیں کیا۔ اور دوسرا قول ان

بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن سے اس کا ذکر نہیں، یہ مسئلہ امام مالکؒ کے اس قول کی نظیر ہے کہ (ان کے نزدیک) بیع بالتاعلیٰ (یعنی قیمت دیدینا اور چیز اٹھا لینا) بغیر کسی ایسے لفظ کے بولے ہوئے جو بیع پر دلالت کرے صحیح ہے جیسا کہ آجائے گا۔

کیونکہ یہ قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ برخلاف امام شافعیؒ کے اس قول کے کہ بیع بغیر لفظ کے صحیح نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور ایسے لوگ اس زمانہ میں بکثرت ہیں جو خرید و فروخت کرتے ہیں اور پھر انکار کر جاتے ہیں اور حلف اٹھا لیتے ہیں۔

اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَأَشْهَدُوا إِذَا نَبِيعْتُمْ

ترجمہ: اور گواہ کرو جب باہم خرید و فروخت کرو تم

پس اگر لفظ نہ بولا جائے گا تو بیع کی شہادت کیونکر صحیح ہوگی اس کو خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول اور امام احمدؒ کا یہ قول ہے کہ زیور میں زکوٰۃ واجب نہیں، وہ زیور جو مباح ہو سونے اور چاندی سے بنایا گیا ہو بشرطیکہ وہ پہننے اور عاریۃ دینے کے کام میں آتا ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ اگر کسی آدمی کے پاس زیور ہو جو زینت کے واسطے تیار کیا گیا ہو تو اس میں زکوٰۃ نہیں۔ حالانکہ بعض اصحاب مالکؒ و جوب کے قائل ہیں اور ائمہ شافعیہ میں سے امام زہریؒ کا یہی قول ہے اس بناء پر کہ ان کے نزدیک کرایہ کے واسطے زیور بنانا درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

آٹھواں مسئلہ: اماموں کا قول ہے کہ تلواریں پر سونے اور چاندی کا پانی پھیرنا جائز نہیں۔ حالانکہ بعض اصحاب ابی حنیفہؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

اور جب امام شافعیؒ امام محمد بن حسنؒ کے مکان میں تشریف لے گئے تو اس کی چھتوں کو سونے کے پانی سے مزین پایا پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال کا ضائع کرنا ہے مگر یہ کہ اجتہاد کر کے ایسا کیا جائے اور شاید امام محمد بن حسنؒ نے جو ایسا کیا تھا وہ اسی اجتہاد کے سبب تھا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے سے کرایہ مکان کا زائد وصول ہوتا ہے بالخصوص اس وقت کہ جب وہ مکان بیواؤں اور یتیموں اور ناداروں پر وقف ہو اور اللہ تعالیٰ زیادہ جائزے والا ہے۔

باب تجارت کے مال کی زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

غلام کا اتفاق ہے کہ تجارت کے سامان میں زکوٰۃ واجب ہے اور امام داؤد سے مروی ہے کہ کسب کے اسباب میں بھی زکوٰۃ ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ تجارتی اسباب میں (میزان کے حاشیہ کی کتاب میں لاجب عند داؤد ہے) چالیسواں حصہ واجب ہے۔ مسائل اجماعیہ جس قدر میں نے پائے وہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کے نزدیک جب کوئی شخص سوداگری کے لئے غلام خریدے تو اس پر سال پہلا مسئلہ: تمام کے وقت اس کی طرف سے فطرہ بھی واجب ہوگا اور زکوٰۃ سوداگری کی بھی۔ حالانکہ امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک فطرہ مسقط ہے۔ پس پہلا قول مشدّد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ غلام میں دو اعتبار سے واجب ہوتی ہے لہذا دونوں کے اکتھاوا جب ہونے سے کوئی مانع نہیں دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام مال تجارت میں شمار ہے اس لئے مالک غلام پر دو زکوٰۃ جمع نہیں ہو سکتیں لیکن اگر مالک تبرعات کا لئے تو منع نہ کیا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اگر تجارتی اسباب میں بڑھوت کی امید کی جاتی ہو اور اس کے بازار میں گراں ہو جانے کا انتظا رکھنا چاہتا ہو تو اسے ہر برس کوٹا جائے اور قیمت کے موافق اس کی زکوٰۃ دیکھ جائے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ نہ اسے ہر برس کوٹا جائے اور نہ اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے اگرچہ وہ اسباب برسوں باقی رہے یہاں تک کہ اسے سونے اور چاندی کے عوض فروخت کرے تو اس وقت صرف ایک برس کی زکوٰۃ ادا کرے۔ مگر یہ کہ خریدنے یا فروخت کرنے کے سال کو جانتا ہو تو اس وقت اسی سال کا کوئی مہینہ بھر اسے اور پھر اس میں اپنے پاس کے تمام مال کی قیمت کا اندازہ کرے اور اس کی زکوٰۃ دے دے مع نقد کی زکوٰۃ کے اگر اس کے پاس ہو۔ پس پہلا قول مشدّد اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ اخراج زکوٰۃ کی کیفیت میں کوئی نص وارد نہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے اقوال کثیرہ میں سے ایک قول یہ ہے کہ جب نصاب سے کم قیمت میں تجارتی مال خرید اتو سال کی دونوں طرفوں میں نصاب کا اعتبار ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ سال میں کامل نصاب ہونا ضروری ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے باعتبار اثنا عشر سال میں نصاب کے کم ہونے کے کیونکہ زکوٰۃ اس پر واجب نہ ہوگی اور تشدید ہے مستحقین زکوٰۃ پر اس وجہ سے کہ زکوٰۃ نہ نکلے گی اور دوسرا قول بھی مستحقین زکوٰۃ پر مشدد ہے بوجہ نہ نکالے جانے زکوٰۃ کے مگر صرف اسی وقت کہ جب تمام سال میں نصاب کامل رہے اور اس قول میں صاحب مال پر تخفیف ہے اس لئے کہ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں اگر نصاب درمیان سال میں کم ہو جائے۔

پہلے قول کی وجہ انعقاد اور وجوب زکوٰۃ کے وقتوں کا اعتبار کرنا ہے پس ان دونوں وقتوں سے حکم متجاوز نہ ہوگا۔

دوسرے قول کی وجہ اطلاق تصرف اور عدم انضباط امر اور دوام رہا کے قاعدہ پر مبنی ہے لوگوں پر توسیع کی غرض سے اور اس بارہ میں کوئی نص اعداد امرین کی نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تجارت کی زکوٰۃ قیمت سے تعلق رکھتی ہے حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ مال سے متعلق ہے تعلق شرکت کا سا۔ اور ایک قول میں ہے کہ مثل تعلق رہن کے ہے اور ایک قول میں ہے کہ ذمہ کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ اور تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔



باب کان کی زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اتفاق ہے کہ کان کی زکوٰۃ میں سال شرط نہیں ہے مگر امام شافعیؒ کے ایک قول میں۔
اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خزانہ وغیرہ میں سال کا اعتبار ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کان میں نصاب معتبر ہے سوائے امام ابوحنیفہؒ کے کہ انہوں نے فرمایا کہ نصاب معتبر نہیں بلکہ اس کے تھوڑے اور بہت میں پانچواں حصہ واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خزانہ میں نصاب معتبر نہیں ہے سوائے امام شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک نصاب واجب کی شرط ہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو اس باب میں اجماعیہ مجھے ملے۔

مسائل اختلافیہ

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ کان میں قدر واجب چالیسواں حصہ ہے۔
پہلا مسئلہ: حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ پانچواں حصہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کان کی زکوٰۃ سونے اور چاندی کے ساتھ مخصوص ہے۔
دوسرا مسئلہ: پس اگر کان سے اس کے سوا کچھ اور نکلے مثلاً جواہرات تو اس میں کچھ واجب نہیں ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کان کا حق ہر اس شے سے متعلق ہے جو زمین سے خارج ہوتی ہو۔ مجملہ ان اشیاء کے جو آگ سے مڑ جاتی ہیں جیسے لوہا اور راتھک نہ فیروزہ وغیرہ کے ساتھ۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مڑنے والے اور نہ مڑنے والے دونوں کے ساتھ متعلق ہے جیسے سرمہ۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا قول بالکل مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ سونے اور چاندی کے جوہر کا صفا ہونا اور ان کا رواج کثیر ہونا ہے گویا کہ وہ دونوں مکہ دار

نقد ہیں، دوسرے قول کی وجہ بر مڑنے والی شے پر کان کا اطلاق ہوتا ہے۔

تیسرے قول کی وجہ مطلق نفع اٹھانا ہے اور ہر قول کیلئے ایک وجہ ہے اور اس کے مصرف کا انداز و کرنا امام کی رائے پر موقوف ہے۔ پس اسے جائز ہے کہ کان والوں سے اس شے کو لے لے جو بیت المال کیلئے زیادہ موزوں ہو۔ اس ڈر سے کہ کہیں کان والے زیادہ مالدار ہو کر غالب سلطنت نہ ہو جائیں اور اسے لشکروں پر نہ خرچ کرنے لگیں پھر اس سے فساد پیدا ہو اور تمام تعریف اس خدا کیلئے ہے جو تمام عالم کا پروردگار ہے اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔



باب فطرہ کی زکوٰۃ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

صدقہ فطر یا اتفاق ائمہ اربعہ واجب ہے اور اصمٰم اور اسمعیل بن علیہ کا قول ہے کہ وہ مستحب ہے اور اس پر اتفاق ہے کہ جس پر صدقہ فطر واجب ہے اس پر اس کی صغیر اسن اولاد اور اس کے مسلمان غلاموں کی طرف سے زکوٰۃ دینا بھی ضروری ہے جس طرح اس پر اتفاق ہے کہ صغیر اور کبیر تمام کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہے۔ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ سے روایت ہے کہ صدقہ فطر ہر اس شخص پر واجب ہے جو نماز اور روزے کی طاقت رکھتا ہو۔ اور سعید بن مسیب سے منقول ہے کہ صدقہ فطر صرف اسی پر واجب ہے جو روزہ رکھے اور نماز پڑھے۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ صدقہ فطر عید سے دو روز پہلے دیدینا جائز ہے۔ اور ائمہ اربعہ کے اس پر متفق ہونے کی وجہ کہ صدقہ فطر واجب ہے یہ ہے کہ وہ روزہ دار کو بخش گوئی سے پاک کرتا ہے اور ان چیزوں سے جو روزہ میں واقع ہوتی ہیں اس صفت صمدانیت کی تعلیم کی غرض سے جس کے نام کے ساتھ روزہ دار عادت پذیر ہوا ہے۔

اور اصمٰم کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بندے کی عبادت نقص سے سالم نہیں رہ سکتی۔ چاہے اکابر میں سے ہو یا چھوٹے درجہ کے لوگوں میں سے ماسوا انبیاء علیہم السلام کے۔ پس اس لئے صدقہ فطر مستحب ہوا اور ہو سکتا ہے کہ وجوب کی علت وہ بیان کی جائے جو مستحب کی بیان کی گئی لہذا صدقہ فطر اس کے حق میں واجب ہے جس کی عبادت غفلت ناک رہتی ہو۔ اور انبیاء علیہم السلام اور ان کے وارثین کے حق میں مستحب۔ پس خوب سمجھ لو۔

اور اس قول کی وجہ کہ صدقہ فطر بر صغیر و کبیر پر واجب ہے شارع علیہ السلام کا اس کی تصریح فرمانا ہے اور حضرت علی اور حضرت سعید بن مسیب کے قول کی وجہ نماز اور روزے پر قیاس کرتا ہے کیونکہ اس کو تمیز دار اور بھوک پر قدرت رکھنے والا ادا کرتا ہے۔

اور اس کی وجہ کہ صدقہ فطر کو عید سے صرف دو روز پہلے ادا کرنا درست ہے اس مدت کا عید سے نزدیک ہونا ہے اور جو چیز کسی شے کے نزدیک ہوتی ہے اس کو اسی شے کا حکم دیدیا جاتا ہے پس عید کا دن گویا کہ وقت نماز (نماز پر) قادر بنانے والا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ صدقہ فطر وجوب کے تاخیر کر دینے سے ساقط نہیں ہوتا بلکہ فرض رہتا ہے جب تک ادا نہ کرے یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور جہور کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر واجب ہے نہ فرض کیونکہ ان کے نزدیک فرض واجب سے زیادہ موکد ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ سنت محمد ﷺ کی تعظیم قرآن شریف کی ہی تعظیم کرنا ہے اس اعتبار سے کہ جس چیز کا وہ غم کرے وہ مرتبہ میں ایسی ہے جس کا قرآن شریف حکم کرے اس کی بجا آوری کے واجب ہونے میں۔ دوسرے قول کی وجہ حق تعالیٰ کے اس حکم میں جو اس نے اپنی کتاب میں کیا ہے اور اس حکم میں جو رسول خدا ﷺ نے کیا ہے فرق کرنا ہے۔

اور یہ اصطلاح امام اعظم ابوحنیفہؒ کی بہت اچھی ہے کیونکہ خود رسول کریم علیہ السلام ان کی اس پر تعریف فرماتے ہیں بوجہ اس کے کہ مرتبہ حق تعالیٰ کا بندے سے بہت بلند ہے اگرچہ وہ نہیں بولتے ہیں اپنی طرف سے پس یہ نظیر ہے اس کی کہ انبیاء علیہم السلام کے واسطے دعا کرنے کیلئے لفظ صلوات مخصوص کیا گیا ہے۔ اگرچہ نعت میں اس کے معنی رحمت ہی کے ہیں۔ اس سے مقصد ان کی شان کو بڑھانا اور ترجم علی الاولیاء اور ترجم علی الانبیاء میں لفظ فرق کرنا ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صدقہ فطر ان دو شخصوں پر واجب ہے جو ایک غلام مشترک میں شریک ہوں اور امام احمدؒ کی ایک روایت میں ہے کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کے حصہ کی جانب سے پورا اصاع ادا کرے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ غلام کی طرف سے ان دونوں شریکوں پر صدقہ فطر واجب نہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت مشدد ہے اور تیسرا قول تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ ایک قسم کی احتیاط کو لینا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ پوری احتیاط کو لینا ہے اور تیسرے قول کی وجہ حدیث میں عہد سے وہ غلام مراد لینا ہے جو صرف ایک شخص کی ملک میں ہو اگرچہ معنی مشترک غلام کو بھی شامل ہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مولیٰ پر اس کے کافر غلام کی طرف سے زکوٰۃ دینا لازم ہے۔ حالانکہ تنہوں اماموں کا قول یہ ہے کہ صرف مسلمان غلام کی طرف سے واجب ہے پس خوب سمجھ لو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ بعض احادیث میں غلام کا مطلق ہونا ہے اس لئے وہ کافر کو بھی شامل ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ پاکی ہے اور کافر اہل ظہیر میں سے نہیں ہے۔ حالانکہ شارع علیہ السلام نے احادیث میں تصریح کی ہے۔ پس اس قول کے قائل نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور یہ شارع کے ساتھ ادب کرنے کے لحاظ سے ہے اور عارفین میں سے اہل کمال کا یہی مسلک ہے۔ کیونکہ وہ مطلق کو اپنے موقع میں رکھتے

ہیں اور مقید کو اپنے موقعہ میں۔ اس غرض سے کہ کہیں شارع علیہ السلام کے ساتھ اپنا شریع بنانا لازم نہ آجائے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ خاوند پر بیوی کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہے جس طرح اس کا خرچ اس کے ذمہ لازم ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ خاوند پر بیوی کی

طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ پس پہلا قول خاوند پر متعدد ہے اور دوسرا اس پر مخفف اور عورت پر مشدد۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ زوجہ سے کمال موافقت کی علت ہے اور اخلاق حسنہ کے مناسب نہیں ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو غناہری یا باطنی پلیدی سے پاک کرنے کیلئے مال خرچ کرنے کی تکلیف دے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس زکوٰۃ کا خطاب عورت سے ہے اس لئے کہ اس زکوٰۃ کا دینی نفع عورت ہی کی طرف لوٹتا ہے۔ اگرچہ اولیٰ یہ ہے کہ خاوند بیوی کی طرف سے زکوٰۃ دے اس خدمت کے بدلہ میں کہ عورت نے رمضان میں ہمسری کی وجہ سے یا اپنے آپ کو دکھلا کر نفس کی سیری کر دینے کی وجہ سے مرد کی نیچی نگاہ رکھنے میں اعانت کی ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: امام اعظم ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جو شخص بعض اس کا آزاد ہو اور بعض غلام تو اس کی طرف سے فطرہ نہ خود اس پر واجب ہے نہ اس کے نصف کے مالک پر۔ حالانکہ

امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ آزاد فطرہ اسی پر آزادی کے عوض میں واجب ہے اسی طرح امام مالک کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مالک پر نصف فطرہ واجب ہے اور غلام پر کچھ نہیں۔ اسی طرح امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ ہر ایک پر مالک اور غلام میں سے ایک ایک صاع واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔ اور یہی مراد امام مالک کے قول مذکور سے ہے اور تیسرا قول مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ مولیٰ تمام غلام کا مالک نہیں اور زکوٰۃ کی وضع اس طرح ہوئی ہے کہ وہ تمام انسانوں سے ادا کی جائے۔

دوسرے قول کی وجہ انصاف کی رعایت رکھنا ہے اور وہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے حصہ کے بقدر غلام کی طرف سے زکوٰۃ دے کیونکہ غلام کا کوئی مال ہی نہیں تاکہ وہ خود اپنی طرف سے ادا کرے۔

تیسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ فطرہ کے واجب ہونے میں اس کا اعتبار نہیں ہے کہ ادا کنندہ چاندی کے نصاب کا مالک ہو اور وہ دو سو درہم ہیں بلکہ انہوں نے

بیان کیا ہے کہ ہر وہ آدمی کہ اس کے خود اور جس کا عید کے دن اس پر خرچ واجب ہے اس کے قوت سے بچ رہے جو مقدار میں زکوٰۃ فطرہ کے برابر ہو تو اس پر صدقہ فطرہ واجب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر صرف اسی پر واجب ہے جو نصاب کامل کا کہ اس کے مکان اور غلام اور گھوڑے اور ہتھیار سے بچ رہے مالک ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ صدقہ فطر میں جس قدر مال ادا کیا جاتا ہے اس کا ایک تھوڑی سی شے ہونا ہے اس لئے یہ

شرط نہ کیا جائے گا کہ اس کا صاحب مالک نصاب ہو۔ برخلاف چالیسویں حصہ کے چاندی میں کیونکہ بعض اوقات نفوس اس سے بخل کر جاتے ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ صدقہ فطر کو اعتبار ملک نصاب میں نقد کی زکوٰۃ کے ساتھ لاحق کرنا ہے۔ لیکن اگر ایسا شخص ادا کر دے جو نصاب سے کم کا مالک ہو تو کچھ مضائقہ نہیں۔

سوال مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر مہینہ شوال کی پہلی تاریخ کے طلوع فجر سے واجب ہوتا ہے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ شوال کی شب کے شروع ہونے کے وقت غروب آفتاب سے واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ شبِ عید کے آفتاب غروب ہو جانے سے واجب ہوتا ہے کہ یہ دنوں کا قول رائج ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

آٹھواں مسئلہ: اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقہ فطر کو روزِ عید سے مؤخر کرنا جائز نہیں۔ حالانکہ ابنِ سیرین اور فخری کا قول یہ ہے کہ اس سے تاخیر کرنا جائز ہے۔ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اور میں امید کرتا ہوں کہ اس میں کچھ مضائقہ نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ روزِ عید کو بخجگان نماز پر قیاس کرنا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ اس بارہ میں کسی نص کا وارو نہ ہونا ہے کہ جس سے یومِ عید کی تخصیص کا وجوب سمجھا جائے۔ جیسا کہ یہ قائل کہتا ہے۔ اور ربی یہ حدیث کہ

اغتنوہم عن المصواف فی هذا اليوم

ترجمہ لا پروا کرو ان کو اس دن پھرنے سے

تو یہ اس کے نزدیک استحباب پر محمول ہے۔

نواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر پانچ قسموں سے ادا کرنا جائز ہے۔ گہیوں، جو، بھور، کشکش، بچر۔ جبکہ بدقت بنایا جاتا ہو حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ بچر کے اندر خود اسی کو دیدنا کافی نہیں۔ ہاں اس کی قیمت دیدنی ہوتی ہے۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ہر وہ شے جس میں عشر واجب ہو تو اس کو صدقہ فطر میں دے سکتے ہیں جیسے چاول اور جو اور چن و غیرہ۔ پس پہلے اور تیسرے قول میں تخفیف ہے۔ اور دوسرے میں تشدید ہے۔

دسواں مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ آٹا اور ستو کافی نہیں حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر خود انہیں دو چیزوں کو ادا کرے تو کافی ہے اور ائمہ شافعیہ میں سے امام اعظمی کا یہی قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ نے فطرہ کی قیمت دیدنے کو بھی جائز رکھا ہے۔ پس پہلا قول فطرہ ادا کرنے والے اور فقراء پر مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا بالکل مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں جو کچھ وارد ہے اسی پر اقتصار کرنا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ آٹا اور ستو فقراء پر اہل ہیں بہ نسبت دانوں کے اور یہ اس وجہ سے کہ عید کا دن خوشی کا روز ہے پس لہذا روٹ عید کے دن خوشی میں ہوتے ہیں بوجہ اس کے کہ وہ اس دن کھانے کی اشیاء تیار

کرنے سے بے پردہ ہوتے ہیں اس لئے کہ ان کے خدام موجود ہیں۔ اس بناء پر انہیں اپنی قوت کے حاصل کرنے میں تعب اور مشقت اٹھانے کی ضرورت نہیں پڑتی جس سے ان کی کمال خوشی میں نقصان پڑے۔ برخلاف فقراء کے کہ وہ جب غم لیتے ہیں تو عاداتاً اس کے چھاننے اور صاف کرنے اور پیسنے اور گوندھنے اور روٹی بنانے کے محتاج ہوتے ہیں۔ اور یہ اس عید کے دن لوگوں کے کمال سرور کو مگر کرنے والے ہیں۔

اور پہلا قائل کہتا ہے کہ جب شارع علیہ السلام کو یہ باریکی معلوم ہوئی تو مشقت کو اغنیاء اور فقراء کے مابین تقسیم فرما دیا پس مالداروں پر نصف مشقت رہی اور فقراء پر نصف آخر کی انصاف ہے۔ اور اگر مالدار فقروں کو تیار شدہ کھانا دیں جس میں کچھ مشقت نہ ہو تو فقراء کیلئے خوشی حاصل کرانے میں زیادہ قریب ہوگا اور جس نے قیمت دینے کو جائز کہا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فقراء اس صورت میں بخیر رہو جائیں گے کہ چاہے وہ غلہ خریدیں یا بازار سے تیار شدہ کھانا لے لیں۔ پس یہ تو اس لحاظ سے مالدار اور فقیر دونوں پر مخفف ہے کیونکہ عید کا دن کھانے اور پیسنے اور جماع اور خدا تعالیٰ کو یاد کرنے کا دن ہے۔ پس کھانا تو لوگوں کے اجسام کو خوش کرتا ہے اور خدا تعالیٰ کی یادان کی ارواح کو خوش کرتی ہے تو اس سے کمال خوشی اجسام اور ارواح کو حاصل ہوتی ہے۔

اور ہم نے ایک مرتبہ جمعہ کی شب میں اس کا ذائقہ چکھا ہے کہ ہم کھاتے تھے اور خدا کو یاد کرتے تھے اس وقت ہم کو ایسی خوشی حاصل ہوئی کہ ایسی خوشی پھر نہ ہوگی۔ اور جس کو شک ہو تجر بہ کر لے لیکن اس کے بعد کہ اس کا قلب رعونت اور میل کچل سے پاک صاف ہو گیا ہو یہ وہ حکمت ہے جو آئے اور غلہ وغیرہ کے دینے میں اس وقت مجھے ظاہر ہوئی۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے سنا ہے کہ عید کے دن مالداروں سے فقراء و مساکین کے واسطے بھلائی اور اکرام کی زیادتی مطلوب ہوتی ہے اور اس وجہ سے شارع علیہ السلام نے والد پر واجب کیا ہے کہ وہ اپنے اپنے بچے کی طرف سے جو ابھی روزہ کی طاقت نہیں رکھتا ہے صدقہ فطر ادا کرے مساکین پر توسیع کرنے کی غرض سے ورنہ وہاں روزہ ہی نہیں رکھا گیا جو (بغیر ادا صدقہ) مابین زمین و آسمان مخلوق رہے (انجلی) اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر میں کھجوروں کا دینا گیسوں سے گیارھواں مسئلہ: افضل ہے حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ گیسوں افضل ہے اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ افضل وہ ہے جس کی قیمت زائد ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور ان لوگوں کے حال پر محمول ہے جن کے پاس کھجوریں گیسوں سے زیادہ ہوں اور ان کے ادا کرنے میں آسانی ہو۔

اور دوسرا قول ان لوگوں پر محمول ہے جن کے پاس گیسوں کھجوروں سے زیادہ ہوں اور ان کا ادا کرنا آسان ہو۔ اور تیسرے قول کی وجہ زیادہ قیمت کی چیز کا لحاظ کرنا ہے کیونکہ قیمت کا زیادہ ہونا یہ بتلاتا ہے کہ وہ شے کھانے میں زیادہ لذت دے گی اس لئے کہ جو چیز شدید اللذات اور کثیر المنفعت ہوتی ہے وہی گراں ہوتی ہے۔

بارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا یہ قول ہے کہ صدقہ فطر رسول خدا ﷺ کے صاع سے بقدر ایک صاع کے واجب ہے خواہ وہ اقسام مذکورہ میں سے کوئی سی قسم ہو۔

حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ گہوں سے نصف صاع بھی کافی ہے۔ پس پہلا قول مثل مشدود کے ہے اور دوسرا مثل مخفف کے ہے اور ہر ایک کی وجہ پیروی کرنا ہے شارع علیہ السلام کے اقوال واردہ کی۔ اور آپ کے اصحاب کے افعال کی۔ کیونکہ حضرت معاویہؓ اور ایک گروہ نے گہوں کے نصف صاع کو جو کے دو صاعوں کے برابر قرار دیا ہے۔ پس اگر وہ رسول خدا ﷺ سے اس بارہ میں کوئی دلیل نہ دیکھتے تو ہرگز اس کا قول نہ کرتے کیونکہ یہ حضرات بہ نسبت تمام لوگوں کے دین میں رائے زنی کرنے سے زیادہ بعید ہیں۔

اور جس نے کہا ہے کہ حضرت معاویہؓ اہل اجتہاد میں سے ہیں تو اس نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اپنے اجتہاد سے ایسا کیا ہو۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور آپ کے جمہور اصحاب کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر کے مصارف آٹھ قسم کے لوگ ہیں جس طرح زکوٰۃ کے۔ حالانکہ امام اصطرکی کا قول یہ ہے کہ فقراء اور مسافرین میں سے تین کو دیدینا بھی جائز ہے۔ بشرطیکہ زکوٰۃ دینے والا خود ادا کرتا ہو اور اگر وہ امام کو دیدے تو اس پر اقسام ثنائیہ کو عام کرنا لازم ہے۔ اس لئے کہ زکوٰۃ اس کے ہاتھ میں کثرت سے ہوتی ہے اس وجہ سے سب قسموں کو دیدینا اس پر کچھ دشوار نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا یہ قول ہے کہ صرف ایک فقیر کو دیدینا بھی جائز ہے۔

علماء کا قول یہ ہے کہ ایک جماعت کا فطرہ ایک مسکین کو بھی دے سکتے ہیں اور علامہ ابن منذرؒ اور ابواسحاق شیرازیؒ نے ہی کو اختیار کیا ہے۔ پس پہلا قول مشدود ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مخفف ہے۔ اسی طرح اس کے بعد کا اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر کو رمضان سے قبل ادا کر سکتے ہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس سے قبل نہیں دے سکتے مگر رمضان کے شروع میں۔ اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وقت وجوب سے مقدم کرنا درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مشدود ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس نے صدقہ فطر کو وجوب سے مقدم کیا اس نے فقراء پر فضل کرنے میں جلدی کی۔ اس لئے وہ منع نہ کیا جائے گا۔ اور شارع علیہ السلام نے وقت وجوب کے تعین سے سکوت فرمایا ہے جس طرح اس کی انبیاء کے وقت سے سکوت کیا ہے۔ پس عید کے روز سے پہلے ادا کرنا اور رمضان کے شروع میں ادا کرنا اور رمضان سے قبل ادا کرنا ہر طرح جائز ہے۔

دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ادا فطرہ صحیح ہونے کے لئے عید کا دن شرط ہو جیسے مہجگان نماز کے لئے اوقات جب جمع بین اصلوۃ نہ کی جائے اور تمام تعریف اس خدا کو ہے جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔

باب صدقات کی تقسیم کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کا نکالنا مسجد بنانے یا میت کی تکفین کرنے کیلئے جائز^(۱) ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ فرض صدقہ بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب کو لینا حرام ہے اور وہ پانچ شاخہائے قبیلہ ہیں: اولاد علیؑ، اولاد جعفرؑ، اولاد عباسؑ، اولاد عقیلؑ، اولاد عمارؑ بن عبدالمطلبؑ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غار میں وہ لوگ ہیں جو مقروض ہیں۔ اور اس پر بھی کہ ابن سہیل سے مراد مسافر ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جو اس باب میں مجھے اجماعی ملے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کے نزدیک جائز ہے کہ صدقات ان آٹھ قسموں میں سے جو آیت میں مذکور پہلا مسئلہ: ہیں ایک قسم کو دیدیئے جائیں۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ آٹھوں قسموں کو پورا کرنا لازم ہے اگر امام تقسیم کرے اور اس جگہ قسم عامل بھی موجود ہو ورنہ سات اقسام پر تقسیم کئے جائیں۔ پس اگر بعض اقسام موجود نہ ہوں تو جس قدر موجود ہوں ان پر تقسیم کئے جائیں۔ اور اگر مستحقین زکوٰۃ شہر ہی میں منحصر ہوں تو مالک تمام اقسام کو دیکھ کر بشرطیکہ مال ان تمام اقسام کو پورا ہو سکے اور نہ تین قسموں کو دینا واجب ہے اور اگر شہر میں اقسام موجود نہ ہوں تو دوسرے شہر میں دینا واجب ہے۔ پس پہلا قول مختلف ہے اور دوسرا مشدد۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں جنس مراد ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود تمام اقسام کو پہنچانا ہے اور اس میں احتیاط زیادہ ہے۔

امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ

المؤلفۃ فلو بہم

دوسرا مسئلہ:

کا حکم منسوخ ہے اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے اور امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ

(۱) یہ اتفاق صرف اس صورت میں ہوگا جبکہ تملیک کے بعد زکوٰۃ کی رقم ان سہ ات پر خرچ کی جائے ورنہ برادر است زکوٰۃ کی رقم ان سہ ات پر خرچ کرنا مختلف فیہ ہے۔ ۱۲ م

المؤلفة قلوبہم

کے واسطے اب جبکہ مسلمانوں کو ان سے لا پرواہی ہوگئی کوئی حصہ نہ رہا اور دوسری روایت یہ ہے کہ جب کسی شہر یا قریہ میں ایسے لوگوں کی ضرورت ہو (یعنی مسلمان کمزور ہوں) تو امام ان کو ادا کرے کیونکہ علت موجود ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے اقوال میں سے قول اظہر یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ کے بعد ان لوگوں کو حصہ دیا جائے اور ان کا حصہ منسوخ نہیں ہوا۔ اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہی ہے۔ پس پہلے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور تالیف قلوب جن کی کی جائے ان پر تحقیق ہے اور امام شافعیؒ کا قول ان پر مخفف ہے۔

اور پہلے قول اور اس کے موافق کی وجہ یہ ہے کہ جو لوگ رسول خدا ﷺ کے بعد اسلام قبول کریں وہ اختیار اور رضامندی پر محمول ہیں (یعنی اپنی خوشی سے مسلمان ہوئے) لہذا ایسی شے کے اعطاء کی ضرورت نہیں جو ان کے قلب کی تالیف کرے۔

دوسرے قول کی وجہ المؤلفة قلوبہم کا مطلق ہونا ہے۔ اس لئے اس سے وہی لوگ مراد نہیں جو نبی ﷺ کے زمانہ میں ایمان لائے۔ پس ہر اس شخص کو دینا چاہئے جو کسی زمانہ میں ایمان قبول کرے اس لئے کہ وہ ضعیف القلب اور ہر حال میں ناقص ہے یہ بہت مشکل ہے کہ اس کا قلب ایسا ہو جیسا پیدائشی مسلمان کا پس خوب سمجھ لو۔ اور ہمارے زمانہ میں ایک یہودی آدمی مسلمان ہوا تو اس کی طرف مسلمانوں نے بھلائی کے ساتھ بالکل توجہ نہ کی (یعنی اس کی مالی خدمت نہ کی) تو وہ کہنے لگا کہ میں اپنے اسلام لانے میں بڑا تادم ہوا۔ کیونکہ میں عیالدار ہوں اور یہود نے مجھ پر ظلم کیا ہے اور مسلمان میری طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ پس اگر میں کارکنوں میں سے ایک ایسے شخص سے سفارش نہ کرتا جس کے پاس وظیفہ لکھا جاتا ہے تو ضرور مرتد ہو جاتا۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ عامل (محصل) جو کچھ صدقات سے لےوے وہ زکوٰۃ تیسرا مسئلہ: میں سے سمجھا جائے گا نہ اس کے کام کے بدلے سے۔ حالانکہ ان کے سوا دوسروں کا قول یہ ہے کہ اس کے کام کے بدلے سے سمجھا جائے گا۔ پس پہلے قول میں اقسام ثنائیہ پر تخفیف ہے اور دوسرے قول میں محصل پر تشدید ہے اور اس کو لوگوں کے میل لینے سے پاک رکھنا ہے۔ پس وہ اپنی مزدوری کا حصہ لے گا نہ صدقہ (خیرات)۔

تینوں اماموں کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ صدقات وصول کرنے والا غلام ہو اور نہ یہ کہ قرابت داروں میں سے ہو نہ یہ کہ کافر ہو حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ محصل صدقات مزدور ہے اس لئے اس کا آزادی اور اسلام میں کمال ہونا ضرور نہیں۔

امام احمدؒ نے فرمایا کہ سوائے اس کے نہیں کہ رسول خدا ﷺ نے اپنے چچا عباسؓ کے صاحبزادہ کو محصل بننے سے منع فرمایا اور یہ ارشاد فرمایا کہ میں نہیں پسند کرتا کہ تم کو لوگوں کے گناہ دھونے کا کام سپرد کردوں اس کی وجہ

حضرت ابن عباسؓ کی شرافت تھی احتسابی طور پر نہ بر طریق وجوب۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کیلئے اس کے مولیٰ کا دیا ہوا خرچ کافی ہے اور قرابت دار لوگ اشرف ہیں۔ لہذا ان کی بزرگی ثابت کرنے کیلئے محصل بننے سے ان سب کو منع کیا جائیگا۔ جس طرح زکوٰۃ مفروضہ کیلئے جانے سے منع کئے جاتے ہیں۔ اور کافر میں اس کی صلاحیت ہی نہیں کہ وہ مسلمانوں کا حاکم بنے اور اسی وجہ سے علماء کافرونی ہے کہ کافر کو مظالم اور خراج کا تحصیلدار یا محرر یا محاسب بنانا حرام ہے۔

پانچواں مسئلہ: ائمہ کا قول ہے کہ قرآن مجید میں رقاب سے مراد وہ غلام ہیں جن کے مالکوں نے یہ کہہ دیا ہو کہ اس قدر مال لے آؤ تم آزاد ہو پس ان کا حصہ انہیں دیدیا جائے تاکہ وہ اسے اپنے آزاد ہونے کے بدلے میں مالک کو دیدیں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ رقاب سے مراد غلام ہیں۔ اس لئے صدقات میں سے کوئی حصہ انہیں دینا جائز نہیں۔ ہاں یہ کیا جائے کہ زکوٰۃ کے مال سے ایک غلام خرید کر آزاد کر دیا جائے اور یہی ایک روایت ہے امام احمد سے پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی وجہ ہے۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مراد اس لفظ آیت سے کہ فی سبیل اللہ وہ لوگ ہیں جو غازی ہیں۔ حالانکہ امام احمدؓ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ حج بھی اس میں داخل ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے کیونکہ اس میں احتیاط ہے۔ وجہ یہ کہ ظاہر رائے میں ذمہ غازیوں ہی کی طرف جاتا ہے۔ دوسرا قول مخفف ہے بوجہ اس کے کہ حجاج پر زکوٰۃ کا مال خرچ کرنا جائز ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی ایک وجہ ہے۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک اگر قرض دار مالدار ہو تو اس کیلئے مال زکوٰۃ میں سے کچھ نہ خرچ کیا جائے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ باوجود مالدار ہونے کے بھی اس پر خرچ کیا جائے۔

پس پہلا قول قرض دار پر مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ حدیث اور قرآن اور قرآن کے ظاہر پر عمل کرنا ہے۔ کیونکہ ان سب سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جو شخص اپنے مال سے قرض ادا کر سکتا ہو وہ ادا کا محتاج نہیں ہے اور زکوٰۃ سے غرض یہ ہے کہ وہ محتاج پر خرچ کی جائے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے قرض دار کو مسلمانوں کی مصالحت میں مطلق رکھا ہے۔ لہذا اس کو زکوٰۃ کے مال سے دیا جائے گا تاکہ آئندہ وہ خود اور اس کے غیر مصالحت مسلمان میں مال خرچ کرنے پر آمادہ اور جری ہوں۔

اس لئے کہ اکثر انسان ایسے ہوتے ہیں کہ اپنے قرضہ کو پہلے نہیں ادا کرتے تاکہ باہمی اصلاح ہو مثلاً اس وقت کہ جب اس کے اور لوگوں کے درمیان قرابت یا نسبت کا تعلق نہ ہو۔ بالخصوص جب کہ وہ لوگ اس پر اس

کا شکر یہ نہ ادا کریں یا اور برائی کریں۔ بلکہ ایسا اوقات کہہ دیتا ہے کہ میں خدا سے توبہ کرتا ہوں جو آئندہ کبھی بھی ایسے شخص پر احسان کروں کہ اس کا مستحق نہ ہو۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے کلام میں ہے کہ ہر دشمنی کی جز بھلائی کا منہ تک پہنچتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ابن سبیل وہ شخص ہے جو سفر میں گزر جائے نہ وہ جو سفر کا عزم کر رہا ہو۔ اور امام احمدیؒ کی دونوں روایتوں میں سے مشہور تر روایت بھی یہی ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ابن سبیل دونوں قسم کے لوگ ہیں۔ سفر میں گزر جانے والے اور اس کا عزم کرنے والے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت محتاج وہی آدمی ہے جو سفر میں گزر گیا پس اس کی ضروریات میں خرچ کرنا احوط ہے برخلاف عازم سفر کے کیونکہ کبھی سفر کا ارادہ کرتا ہے اور پھر کسی مانع کی وجہ سے ملتوی کر دیتا ہے۔ پس ضرورت پڑتی ہے کہ ایسے شخص سے زکوٰۃ دیا جائے لے کر اس شخص کو دیجائے جو ضرورت مند ہو بخلاف باقی اقسام ہشنگان کے اور پہلے قول کے قائل کو اس طرح جواب دیا گیا ہے کہ اکثر جو شخص سفر کا ارادہ کرتا ہے وہ سفر کرتا ہی ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک آدمی کو جائز ہے کہ اپنی تمام زکوٰۃ ایک شخص کو دیدے۔ بشرطیکہ جسے دے وہ مالدار اور وہ غلام نہ ہو جسے مالی کے بدلے میں آزاد کیا ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ لوگ جن کو زکوٰۃ دیجائے وہ ہر قسم سے کم از کم تین ہوں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ آیت

انما الصدقات للفقراء والمساكين

میں لفظ فقراء سے جو جمع کا میخہ ہے جنس مراد ہے۔ لہذا جو فقیر ہو اسے زکوٰۃ دیجائے اگرچہ ایک ہی ہو۔ دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ مساکین اور عاقلین اور بعد والے لوگوں سے ان کی ہر قسم سے ایک ایک جماعت مراد ہونے فرد واحد۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول اور شافعیؒ کے دونوں قولوں میں سے قول اظہر اور امام احمدیؒ کی دونوں روایتوں میں سے ظاہر روایت یہ ہے کہ زکوٰۃ کا دوسرے شہر کی طرف منتقل کرنا جائز نہیں۔

اور امام مالکؒ نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ دوسرے شہر کے لوگوں کو کوئی سخت حاجت پڑ جائے کہ اس وقت امام ان لوگوں کی طرف غور اور اجتہاد کے بعد منتقل کر سکتا ہے۔ اور امام احمدؒ نے نقل زکوٰۃ حرام ہونے میں یہ شرط ظہریٰ ہے کہ ایسے شہر کی طرف منتقل کی جائے کہ جہاں تک جانے میں نماز کا قصر کیا جائے اور جس شہر سے منتقل کی جائے وہاں زکوٰۃ کے مستحق موجود نہ ہوں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ زکوٰۃ کا منتقل کرنا مکروہ ہے مگر اس صورت میں کہ اپنے حاجت مند عزیز و قریب یا اس قوم کی طرف منتقل کرے جو اس کے شہریوں سے زیادہ حاجت مند ہیں کہ اس

وقت کردہ نہیں۔ پس پہلے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرے قول میں تخفیف۔ پس میزان کے دونوں مرتبے برابر ہو گئے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ صاحبِ زکوٰۃ اپنے شہر کے فقراء و مساکین کو چھوڑ کر ان کے غیر کو دیگا حالانکہ پورا سال ان کو اس کے انتظار میں گذر چکا ہو تو ان کا دل ٹوٹے گا۔ (ان کی سال بھر کی امید پر پانی پڑ جائے گا) دوسرے قول کی وجہ مذکورین کے دل ٹوٹنے کی طرف توجہ نہ کرنا ہے اور اگر کی جائے تو وہ تنفعل اور استحسان کی طور پر ہے نہ بر طریق و جوہر کیونکہ مقصود ان اقسام کو زکوٰۃ کا ادا کرنا ہے جو آیت میں مذکور ہیں اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد کہ

صدقة توخذ من اغنيائهم لفرد على فقرائهم

ترجمہ: مالداروں سے صدقہ لے کر فقراء پر تقسیم کر دیا جائے۔

دونوں قولوں کی شہادت دیتا ہے کیونکہ فداہ ابی دہامی علیہ السلام کا یہ فرمان کہ ”فرد علی فقرائهم“ دونوں جگہ کے فقراء کو شامل ہے خواہ وہ صاحبِ زکوٰۃ کے شہر کے باشندے ہوں یا دوسرے شہر کے کیونکہ وہ بھی مسلمان فقیر ہیں۔

چاروں ائمہ اور ان کے سوا کا یہ قول ہے کہ کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ حالانکہ امام گیارہواں مسئلہ: زہری اور ابنِ شبرمہ نے جزیہ دینے والوں کو زکوٰۃ کا دینا جائز کہا ہے۔ اسی طرح مذہبِ امامِ اعظم ابو حنیفہ میں جزیہ دینے والے کو صدقہ فطر اور کفارات کا دیدینا جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ پاک کنندہ ہے اس لئے اس کے مناسب صرف وہی مقام ہے جو اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کی جگہ ہے نہ کفار جو موجودہ حالت میں حق تعالیٰ کے غضب کا مورد ہیں اگر چہ احتمال ہے کہ خاتمہ اچھا ہو جائے، اسی وجہ سے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ

صدقة توخذ من اغنيائهم لفرد على فقرائهم

ترجمہ: مسلمانوں کے مالدار لوگوں سے صدقہ لے کر ان کے فقراء پر رو کر دیا جائے۔

اور جزیہ دے کر رہنے والے کافر ہمارے فقراء میں سے نہیں ہیں کیونکہ دین مختلف ہے۔

اور کلامِ زہری اور ابنِ شبرمہ کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ مسلمانوں کا میل ہے اس لئے کفار کو دینا جائز ہے کیونکہ وہ لوگ میل سے مناسبت رکھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض اہلِ تقویٰ نے محاصل وغیرہ مال کھانے کو مکروہ بتلایا ہے اور کہا ہے کہ یہ کفار کے میل ہیں اور ان کا وہ کسب ہے جسے انہوں نے سود اور معاملات فاسدہ کے ذریعہ سے حاصل کیا ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ سلفِ صالحین خود ان میں سے کچھ نہیں کھاتے تھے البتہ جو پاپوں کی خوراک اور خدام کے خرچ میں لے آتے تھے اس سے غرض یہ ہوتی تھی کہ ان اصول سے اجتناب مستحب اور ان کا استعمال مکروہ

ہے نہ یہ کہ ان سے اجتناب واجب اور استعمال حرام ہے۔ (اٹھنی)

اور موافق اسی تقریر کے جو مذہب ابی حنیفہؒ میں ہم نے بیان کیا۔ حدیث شریف میں لفظ فقر انہم سے یا تو فقراء یعنی آدم مراد ہیں یا زکوٰۃ ادا کرنے والے کے شہر کے فقراء خواہ وہ مسلمان ہوں یا کافر اور ہو سکتا ہے کہ جس نے کافر کو زکوٰۃ دینا جائز رکھا ہے اس نے صرف اپنے اجتہاد سے کہا ہو پس اس کو خوب سمجھ لو۔

اس غنی کے بارہ میں جس کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں امام اعظمؒ ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ شخص **بارہواں مسئلہ:** ہے جو نصاب کا مالک ہو خواہ کسی مال کے نصاب کا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ غنی وہ شخص ہے جو چالیس درہم کا مالک ہو اور قاضی عبدالوہابؒ کا قول ہے کہ امام مالکؒ نے اس کے بارہ میں کوئی حد معین نہیں کی۔ کیونکہ انہوں نے فرمایا ہے کہ اس شخص کو زکوٰۃ دی جائے کہ جس کے پاس مکان ہو اور خادم اور وہ چوپایہ جس کی اسے ضرورت ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اس شخص کو زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے جس کے پاس چالیس درہم ہوں اور یہ بھی کہا ہے کہ عالم کو صدقات کا لینا درست ہے اگرچہ وہ غنی ہو۔ اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ کافی ہونے کا اعتبار ہے۔ پس عالم کے پاس اگر بقدر کفایت نہ ہو تو لینا درست ہے اگرچہ اس کے پاس چالیس درہم ہوں یا اس سے بھی زائد۔ اگر بقدر کفایت موجود نہ ہو تو درست نہیں اگرچہ وہ چالیس درہم سے قلیل ہی ہوں جیسا کہ ان کے مذہب کی کتابوں میں ثابت ہے۔ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ غنی وہ شخص ہے جو بچا اس درہم یا ان کی قیمت کے برابر سونے کا مالک ہو اور امام موصوفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ غنی وہ شخص ہے جس کے پاس کوئی ایسی شے ہو جو اسے ہمیشہ کے واسطے کافی ہو۔ خواہ وہ سوداگری ہو یا زمینداری یا کاریگری یا کچھ اور۔ پس پہلا قول اغنیاء پر مختلف ہے اور دوسرے میں ان پر تشدید ہے اور تیسرا قول مفصل ہے اور چوتھا اغنیاء پر بہت مختلف ہے۔ پس میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ ابواب زکوٰۃ میں سے بڑی قسم زکوٰۃ پر قیاس کرنا ہے کیونکہ اس میں غنی وہی ہوتا ہے جو نصاب کا مالک ہو خواہ وہ چوپائے ہوں یا اناج یا نقد۔ اس لئے کہ اگر ایسا غنی نہ ہوگا تو وہ ضرور فقیر ہوگا کہ اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ انسان چالیس درہم سے مالدار ہو جاتا ہے کیونکہ شرع نے اس مقدار کا اکثر مواقع میں اعتبار کیا ہے۔ جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ

من صلی علیہ اربعون شخصاً لا یشترکون باللہ شیناً غفرلہ

یعنی جس میت پر چالیس آدمی نماز پڑھیں کہ وہ خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناتے ہوں تو وہ بخشا جائے گا۔

پس یہ عدد کثرت شفعاء کی حد قرار دیا گیا ہے۔ اور سورۃ قصص میں جو ارشاد ہے کہ

والیناہ من الکوزما ان مفاعلہ لتوء بالعصبۃ اولی القوۃ

ترجمہ: اور ہم نے اس کو (قارون کو) اتنے خزانے دے رکھے تھے کہ اس کی کنبیوں سے جھٹلتے تھے کئی زور آور مرد

اس سے بھی چالیس کا عدد مراد ہے اور اسی سے پڑوسی کے حق کا اعتبار ہے اور وہ ہر جانب سے چالیس مکان ہوتے ہیں۔

تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالدار کی سے کفایت ہی مراد ہے پس بروہ شخص جس کے پاس کوئی ایسی شے ہو جو اس کیلئے کافی ہو اور لوگوں سے سوال کی ضرورت نہ پڑے وہ غنی ہے۔

چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ پچاس درہم کی مقدار ہے جو آدمی کیلئے کافی ہے کہ سوال کی ضرورت نہیں پڑتی اور ان تمام اقوال میں سے ہر قول کے واسطے ایک ایک وجہ ہے کیونکہ بروہ شے جس میں شارع علیہ السلام کی طرف سے کوئی تصریح نہ پائی جائے اس کے اندر علماء اپنی اپنی نظر اور عقول کے لحاظ سے چلتے ہیں۔ اور چالیس اور پچاس کا ذکر احوال سلف کی بنا پر ہے کیونکہ ان میں سے کوئی اس قدر سے زیادہ دنیا کا طلب گار نہیں ہوتا تھا۔ ورنہ آج کل تو عیالدار آدمی کو سو درہم بھی کافی نہیں نہ راہ تجارت میں اور نہ خرچ اولاد میں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تیسرے اقوال مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس شخص کو زکوٰۃ دینا درست ہے جو اپنی قوت یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس کے پاس مال نہ ہو وہ فقراء سے زیادہ نزدیک ہے اگر کسب پر قادر ہو اور اس کی تائید حق تعالیٰ کے اس قول سے ہوتی ہے

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ

ترجمہ: اے لوگو تم اللہ کے محتاج ہو

یعنی اس کے فضل کے۔ پس کوئی آدمی اللہ کا محتاج ہونے سے غنی نہیں۔ اور ہم نے آیت میں اللہ تعالیٰ کے فضل کے طرف حاجت مندی مراد لی نہ ذات خداوندی کی طرف کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات استغناء کا سبب نہیں۔ بلکہ استغناء اس شے سے حاصل ہو سکتا ہے جو اس کی وجہ سے ہے نہ خود اس سے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ کیونکہ حق تعالیٰ کی شان میں ادب یہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بندہ جب بھوکا ہوتا ہے اور حق تعالیٰ سے اپنی رفع ضرورت کا سوال کرتا ہے تو وہ اس کو چپائیاں دلوادیتا ہے تو معلوم ہوا کہ غنی بھوک کو بذریعہ چپائی ہی کے دفع کرتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض کا وجود بعض کے ساتھ مطلق اور بعض کے وجود کو بعض کیلئے مسخر اور بعض کو بعض کے ساتھ مربوط فرمایا ہے اگرچہ تمام امور اسی سے اور اس کے حکم سے اور اس کے موجود کرنے سے ہوتے ہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص کسب پر قادر ہو گا اس کو لوگوں کا سبیل پیکل لینا حلال نہ ہو گا تاکہ وہ اس سے پاک رہے۔ یہ قول بڑے لوگوں ہمت والوں کے ساتھ مخصوص ہے اور پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن میں احتیاط کم ہوتی ہے۔

چودھواں مسئلہ: زکوٰۃ دیدی پھر معلوم ہوا کہ وہ غنی تھا تو وہ زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ حالانکہ امام مالک کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ وہ زکوٰۃ ادا نہ ہوئی اور امام احمدی دوسری روایت بھی یہی ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد لہذا میزان کے دونوں مرجحوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ اس گمان کے غلبہ کا کافی ہوتا ہے کہ وہ شخص (جسے زکوٰۃ دی ہے) فقیر ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یقین ضروری ہے اور ایسے گمان کا کچھ اعتبار نہیں جس کا خطا ہونا ظاہر ہے۔

تینوں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ والدین کو دینی جائز نہیں اگرچہ اوپر تک چلے جائیں (یعنی دادا پر دادا وغیرہ اسی طرح دادی پر دادی وغیرہ) اور نہ اولاد کو دینی جائز ہے اگرچہ نیچے تک چلے جائیں (یعنی لڑکا، پوتا، پرپوتا وغیرہ۔ اسی طرح لڑکی، پوتی، پرپوتی وغیرہ)

حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ دادا اور دادی اور پوتوں کو زکوٰۃ دینی جائز ہے کیونکہ امام مالک کو ر کے نزدیک ان سب کا نفقہ ساقط ہو گیا۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ لہذا میزان کے دونوں مرجحوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

اور پہلے قول کی وجہ والدین اور اولاد کو لوگوں کا میل دینے سے بچانا اور ان کو اس سے برتر جانا ہے نبی ہاشم اور بنو عبدالمطلب پر قیاس کر کے، کیونکہ زکوٰۃ کا ان کے لئے حرام ہونا ان کے شرف اور ان کی ذوات کی تقدیس اور ارواح کو پاک رکھنے کی وجہ سے ہے۔ درنہ اگر وہ اس کے محتاج ہوں تو ان پر اسماول زکوٰۃ سے خرچ کیا جائے گا۔ جیسا کہ امام بیہقی نے اس پر فتویٰ دیا ہے۔ اسی طرح ایک گروہ نے ان کی موافقت کی ہے۔ بعض علماء کا قول ہے کہ وقت حاجت ان کو اس وقت زکوٰۃ کا دینا جائز ہے کہ وہ جب زکوٰۃ کے سواہب اور مدیہ وغیرہ کے ذریعہ سے غنی نہ بنائے جاسکیں۔ کیونکہ ان کے جدا ہند علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ (زکوٰۃ نہ دینا مکلف کیلئے حلال ہے اور نہ آل محمد ﷺ کیلئے) لیکن امام بیہقی کے فتوے کی تائید اس حدیث کے مفہوم سے ہوتی ہے

ان لکم فی خمس الخمس ما یکفیکم

ترجمہ: بیشک تمہارے لئے خمس خمس میں اس قدر جائز ہے جو تم کو کافی ہو

(خمس خمس سے مال غنیمت کے پانچویں حصے کا پانچواں حصہ مراد ہے)

اور نیز والدین اور اولاد کا خرچ اخفاء پر محض احسانا اور مبرا واجب ہے اس لئے وہ اس نفقہ کی وجہ سے لوگوں کے میل لینے سے لاپرواہ ہیں۔ حالانکہ اولاد پر والدین کا کچھ احسان نہیں جیسا کہ اس حدیث سے اشارہ ہوتا ہے کہ

انت ومالک لا بیك

ترجمہ: تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص رشتہ میں دور اور قریب رشتہ داروں کی وجہ سے ساقط الحلقہ ہو گیا ہو اس کا حکم غیر رشتہ دار کا سا ہے اس لئے اس کو زکوٰۃ دیجائے۔ پس اس کو خوب سمجھو۔

سولہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ جو شخص اپنے وارث کو مثلاً بھائی، بچا اور ان کی اولاد کو زکوٰۃ دے اس کو منع نہ کیا جائے گا۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ ان پر خرچ کرنے کے حکم کا موکد نہ ہونا ہے جیسے اصول و فروع پر خرچ کرنے کا حکم موکد ہے۔ کیونکہ بہت مرتبہ غنی رشتہ داران پر احسان کرنے کی وجہ سے غل ہو جاتا ہے تو وہ لوگ اجنبی لوگوں کی طرح ہو جاتے ہیں اس لئے ان کو زکوٰۃ دیجائے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کا عزیز رشتہ داروں پر خرچ کرتے رہنے کی ترغیب دینا قریب رشتہ دار کو زکوٰۃ لینے کی حاجت پڑنے سے باز رکھے گا۔ پس دونوں قول دو حالتوں پر محمول ہیں کیونکہ جو شخص ایہ ہو کہ اس کے رشتہ داروں نے صلہ رحمی کرتے رہنے کی وجہ سے اس کو زکوٰۃ لینے سے بے پروا کر دیا تو اس کو زکوٰۃ لینا درست نہیں اور جس کو اس کی رشتہ داری نے زکوٰۃ لینے سے غنی نہ بنایا یعنی اس کے ساتھ صلہ رحمی نہ کی تو اس کے لئے زکوٰۃ لینا حلال ہے۔

سترھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ کسی غلام کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ غیر کے غلام کو زکوٰۃ دینا درست ہے بشرطیکہ اس کا مولیٰ فقیر ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کا خرچ بذمہ مولیٰ واجب ہے۔ اس لئے اس کو حاجت زکوٰۃ لینے کی نہیں۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی مولیٰ کا دیا ہوا خرچ غلام کو کافی نہیں ہوتا ہے جیسا کہ بخیل سوداگروں میں اکثر یہ بات پائی جاتی ہے باوجودیکہ غلام بھی اکثر ایسے دینی ہوتی ہیں کہ وہ لوگوں کا سیل کچیل کھانے سے اجتناب نہیں کرتے ہیں۔ پس زکوٰۃ اس کے حق میں ایسی ہے جیسے پچھنے لگانے واسلے کی مزدوری کہ وہ پانی سینچنے والی اونٹنیوں اور غلام باندیوں کے کھلانے کے کام میں لائی جاسکتی ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مالدار بیوی کو زوج کا زکوٰۃ دینا درست نہیں حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت کی زکوٰۃ خاوند اس کے خرچ اور نفقہ کے کام میں لاوے تو جائز نہیں اور اگر اس کے نفقہ کے سوا دوسروں کے خرچ کے کام میں لاوے جیسے دوسری بیوی کی فقیر اولاد وغیرہ تو درست ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور تیسرا متصل لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

انیسواں مسئلہ: امام مالک کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ بنو عبدالمطلب کو زکوٰۃ دینا درست نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ان کو دینا درست ہے۔ پس پہلا قول مستند اور دوسرا مخفف ہے۔ اور یہی گفتگو بنو ہاشم کے غلاموں کے بارہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک ان کو زکوٰۃ دینا حرام ہے اور امام مالک اور امام شافعی کے مذہب میں سے بھی اصح یہی ہے اور یہ میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع کرتا ہے۔

پہلے قول کی وجہ بنو عبدالمطلب کو بنو ہاشم پر قیاس کرنا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ ان کو ان پر قیاس نہ کرنا ہے۔ کیونکہ بنو عبدالمطلب کا اتصال رسول خدا ﷺ سے کمزور ہے۔ اگرچہ وہ رسول خدا ﷺ سے نہ ایام جہالت میں جدا ہوئے نہ زمانہ اسلام میں۔

اور غلاموں کو زکوٰۃ حرام ہونے کی وجہ شرف بنی شاہ ہے جو رسول کریم علیہ السلام کے اس فرمان سے مفہوم ہوتا ہے کہ

مولی القوم منهم

ترجمہ: قوم کا غلام انہیں میں سے ہے۔

یعنی اگرچہ بالکل انہیں میں شامل نہیں ہو جاتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلاموں کے نسبتی شرف سے اس قدر اتصال نہیں ہو سکتا جیسا کہ ان کے سرداروں کا ہے۔ علاوہ اس کے یہ ہے کہ صدقہ ان کیلئے اسی وقت حرام ہے کہ جب وہ اس شخص شخص کی وجہ سے غنی بن جائیں جو انہیں دیا جاتا ہے اور جب انہیں شخص شخص نہ دیا جائے تو ان کو زکوٰۃ دینا درست ہے۔ مگر وہ شخص مستحق ہے جس کے پاس ہدایا اور نفلی صدقات بطور احسان کے کافی آتے ہوں۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے سنا ہے کہ بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب پر صدقہ کا حرام ہونا بطور تعظیسی حرمت کے ہے تاکہ وہ لوگوں کے میل سے پاک و صاف رہیں اور اگر وہ لے لیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں۔ (ابن حجر) اور اس میں ایک شبہ ہے وہ یہ کہ ممکن ہے کہ رسول خدا ﷺ نے زکوٰۃ لینے کو تکلیفی حرمت کے ساتھ منع فرمایا ہو تو وہ اگر لیں گے تو گناہگار ہوں گے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔



کتاب روزوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان شریف کے روزے مسلمانوں پر فرض واجب ہیں اور اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ جملہ ارکان اسلام کے ایک عظیم الشان رکن ہے اور چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان شریف کے روزے ہر مسلمان بالغ، عاقل، طاہر، متیم روزہ کی قدرت رکھنے والے پر واجب ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جائیداد اور نفاس والی عورت پر روزہ رکھنا حرام ہے۔ اور اگر وہ روزہ رکھ لیں تو صحیح نہ ہوگا بلکہ اس کی قضا لازم ہوگی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حاملہ عورت روزہ چلانے والی عورت کو روزہ افطار کرنا حلال ہے بشرطیکہ ان دونوں کو اپنی بچوں اور اپنے جان کو ضرر رسانی کا اندیشہ ہو لیکن اگر روزہ رکھ لیں تو صحیح ہو جائے گا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مسافر اور مریض جس کے تندرست ہو جانے کی امید ہو دونوں افطار کر سکتے ہیں اور اگر روزہ رکھیں تو وہ بھی صحیح ہے اور اگر روزہ رکھنا ضرر رساں ہو تو مکروہ ہے۔ اور بعض اہل ظاہر کا قول ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ صحیح نہیں ہوتا اور امام ابو زائج کا قول ہے کہ افطار کرنا مطلقاً افضل ہے۔ یعنی اس لئے کہ شارع علیہ السلام نے سفر کے اندر روزہ رکھنے میں بھلائی کی نفی فرمائی ہے اور ارشاد فرمایا ہے کہ

ليس من البر الصيام في السفر

ترجمہ: نہیں ہے بھلائی کی بات روزہ رکھنا سفر میں۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ بچہ جو روزہ کی طاقت نہیں رکھتا اور وہ بچوں جو کبھی ہوش میں نہیں آتا روزہ رکھنے کے مخاطب نہیں ہیں۔ لیکن بچہ جب سات برس کا ہو جائے تو اس کو روزہ رکھنے کا حکم کیا جائے گا اور جب دس برس کا ہو جائے تو مار کر روزہ رکھایا جائے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ رمضان شریف کے روزے چاند دیکھ لینے یا ماہ شعبان کے تیس دن پورے ہو جانے سے واجب ہو جاتے ہیں۔ اور اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ شعبان کا چاند ایک شخص کی شہادت سے ثابت نہیں ہوتا اور ابو ثور کا قول ہے کہ ایک کی شہادت بھی مقبول ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب چاند کسی ایسے شہر میں نظر آ جائے جو بلند زمین پر آباد ہے تو تمام دنیا کے مسلمانوں پر روزہ واجب ہے مگر اصحاب امام شافعی نے اس کو صحیح کہا ہے کہ اس شہر کے نزدیک والے شہر پر واجب ہے نہ بعید والے پر اور چاروں اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ نجوم کا حساب جاننے والے اور منازلی قمر کے پیمانہ لینے کا کچھ اعتبار نہیں

مگر ایک صورت میں جو قاضی ابن شریح سے مروی ہے بہ لحاظ ماہر حساب کے اور چاروں اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ روزہ رمضان شریف میں نیت واجب ہے اور روزہ بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتا اور امام عطاء اور امام زفر کا قول ہے کہ روزہ رمضان شریف نیت کا محتاج نہیں اور اس پر بھی تمام کا اجماع ہے کہ اس شخص کا روزہ صحیح ہے جس نے صبح کی ہو حالت جنابت میں لیکن ایسے شخص کو مستحب یہ ہے کہ طلوع فجر سے پہلے غسل کر لے۔ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت سالم بن عبداللہ کا قول اس کے خلاف ہے کہ اس شخص کا روزہ باطل ہے اس کو چاہئے کہ شام تک رکا رہے اور پھر اس کی قضا کرے اور حضرت عروہ اور حضرت حسن کا قول یہ ہے کہ اگر کسی عذر کی وجہ سے غسل کو موخر کیا تو اس کا روزہ باطل نہ ہوگا اور اگر بغیر عذر کے موخر کیا تو باطل ہوگا اور امام غزالی کا قول ہے کہ اگر فرض روزہ میں جنابت پیش آوے تو روزہ قضا کرے۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ روزہ دار کیلئے غیبت و دروغ گوئی سخت مکروہ ہیں اگرچہ حکماً روزہ صحیح ہے اور امام اوزاعی کا قول ہے کہ روزہ باطل ہو جاتا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس روزہ دار نے یہ سمجھ کر کچھ کھالیا کہ آفتاب غروب ہو گیا یا اب تک طلوع فجر نہیں ہوئی پھر بعد میں اس کے خلاف ظاہر ہوا تو اس پر قضا واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس روزہ دار کو تھکے ہوئے اس کا روزہ انظار نہیں ہوا۔ امام حسنؓ بصری کا اس میں خلاف ہے اور اس پر بھی اجماع ہے کہ جس نے رمضان شریف میں باوجود روزہ دار ہونے کے قصد ابلات عذر ہم بستری کی تو وہ گناہگار ہوا اور اس کا روزہ باطل ہوا اور بقیہ دن میں اس کو شام تک رکے رہنا چاہئے۔ اور اس پر بڑا کفارہ لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک غلام آزاد کرے اور اگر غلام نہ پاوے دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے۔ اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاوے اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ کفارے میں آدمی کو اختیار ہے (کہ ان تینوں میں سے کوئی حکم بجالا دے) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کفارہ اسی وقت واجب ہے کہ جب رمضان شریف کو ادا کرے۔ البتہ حضرت قتادہؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ رمضان شریف کی قضا میں بھی کفارہ واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس شخص نے باوجود تندرست اور مقیم ہونے کے اگر ماہ رمضان کے کسی دن میں قصد کھالیا تو اس پر قضا بھی واجب ہے اور باقی دن تک رکے رہنا بھی (شام تک نہ کھانا نہ چنا وغیرہ) اور اس پر بھی اتفاق ہے جس نے کوئی روزہ رمضان شریف کا قصد کھا کر فاسد کر دیا تو اس پر بجائے اس کے صرف ایک دن کی قضا واجب ہے اور ربیعہ کا قول ہے کہ بارہ دن سے کم قضا نہ کرے اور ابن مسیب کا قول ہے کہ ہر روز کے عوض ایک مہینہ روزے رکھے اور امام غزالی کا قول ہے کہ ایک دن کی قضا نہیں ہو سکتی مگر ایک ہزار دن کے روزوں سے۔ اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ اس کی قضا تمام دنوں کے روزوں سے بھی نہ ہوگی اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس شخص کا روزہ صحیح نہیں جس پر تمام دن بیہوش طاری رہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس کے کچھ روزے رمضان کے جاتے رہے ہوں اور پھر وہ ان کی قضا نہ کر سکا اور مر گیا تو اس سے نہ مواخذہ ہوگا اور نہ اس پر کچھ گناہ ہوگا۔ اور امام طاہرؓ اور امام قتادہؓ کا قول ہے کہ ہر دن کے بدلہ میں ایک مسکین کو کھانا کھلانا واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق

ہے کہ چاند کی تین راتوں میں روزہ رکھنا مستحب ہے اور وہ تیرہ اور چودہ اور پندرہ تاریخ ہیں۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو میں نے اس باب میں اجماعیہ پائے اور ان علماء کے اقوال کی توجہ غریب آجائے گی جنہوں نے اس باب میں ائمہ اربعہ کا خلاف کیا ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ رہے وہ مسائل جن میں اختلاف ہے سو ان میں سے

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام احمد کا قول اور امام شافعی کے دونوں میں سے قول مرجح یہ ہے کہ حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت جب بچے کے خوف سے افطار کر لیں تو ان پر بردن کے عوض قضا بھی لازم ہے اور کفارہ ایک۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ان پر کفارہ لازم نہیں۔ اسی طرح ابن عمر اور ابن عباس کا قول یہ ہے کہ کفارہ واجب ہے نہ قضا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرجحوں کی طرف رجوع ہو گیا۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا اخطار ہے جس سے اپنی والدہ کے ساتھ بچے نے بھی نفع حاصل کیا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ کا موضوع گناہ کا ارتکاب ہے نہ مامورات شرعیہ یا امر مباح کا۔ تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں پر مشقت کا برداشت کرنا اور افطار نہ کرنا واجب ہے۔ کیونکہ احتمال ہے کہ شاید روزہ بچہ کو مضرت نہ ہو پس اسی وجہ سے کفارہ ان دونوں پر واجب ہوا نہ قضا۔ وجہ یہ کہ روزہ ان سے ساقط ہو گیا۔ افطار کو ترجیح دینے کی وجہ سے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک جس نے روزہ کی حالت میں صبح کی پھر مسافر ہو گیا۔ تو اس پر افطار کرنا جائز نہیں حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس کو افطار کر لینا درست ہے اور اسی کو امام غزالی نے پسند کیا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ حنفیہ کو غالب کرنا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ حنفیہ کو غالب رکھنا ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرجحوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ مسافر جب حالت افطار میں اپنے مقام پر آجائے یا مریض اچھا ہو جائے یا بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائضہ عورت پاک ہو جائے اور دن باقی ہو تو ان سب کو لازم ہے کہ باقی دن میں (کھانے پینے وغیرہ سے) رکے رہیں حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا صحیح قول یہ ہے کہ یہ لازم نہیں صرف مستحب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے لہذا میزان کے دونوں مرجحوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ اس عذر کا زائل ہو جانا ہے جو افطار کو مباح کرتا تھا۔ پس اس پر روزہ رکھنا لازم ہے اگرچہ وہ حساب میں نہ آئے گا۔ رمضان شریف کی حرمت اسی کو مقتضی ہے یہی گفتگو باقی گذشتہ مسائل میں ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ رکے رہنا روزہ کے قاعدے سے خارج ہے کیونکہ روزہ کچھ دن کا اور انتظار باقی کا ہوا نہیں کرتا۔ اس لئے اس کو رکے رہنا بطریق استحباب کہا جاسکتا ہے نہ بطور وجوب اس کو خوب سمجھ لو۔

تینوں اماموں کے نزدیک مرتد جب مسلمان ہو جائے تو اس پر ان روزوں کی قضا واجب چوتھا مسئلہ:

ہے جو حالت ارتداد میں اس سے فوت ہو گئے ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ واجب نہیں، پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ اس پر سختی کرنا ہے کیونکہ وہ اسلام کا ذائقہ بچکنے کے بعد مرتد ہو گیا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ شخص حالت ارتداد میں روزہ کے حکم کا مخاطب نہ تھا اس لئے کہ وہ کافر تھا۔ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

تھا۔ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

قل للذین كفروا ان يتتبعوا يغفر لهم ما قد سلف

کہہ دو (محمد ﷺ) ان لوگوں سے جو کافر ہو گئے ہیں کہ اگر وہ باز آجائیں تو ان کے گزشتہ گناہ معاف کر دیئے جائیں۔

پس خوب سمجھ لو۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ بچہ کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول روزہ کے بارہ میں اس اعتبار سے ہے کہ وہ بچہ استحبابی طور پر پانچواں مسئلہ:

مخاطب ہے جیسے

فمن تطلع خيرا فهو خير له

پس جو نکلی طور پر خیر کا مرتکب ہو تو وہ اس کے لئے بہتر ہے۔

اور دوسرا قول پہلے کی بہ نسبت مخفف ہے کہ اس کا روزہ صحیح نہیں۔ کیونکہ روزہ رکھنا ایک مہمانی صفت ہے کہ بچہ اس کے ارتکاب اور ادا کرنے کی عادت طاقت نہیں رکھتا برخلاف بالغ کے کیونکہ حق تعالیٰ اس کو ایسی قوت عطا فرماتا ہے جو اس کو روزہ کے ادا کرنے کی مدد دیتی ہے۔

اور امام اعظم ابوحنیفہ کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ کھانے اور پینے سے روزہ رکھنا مشروع نہیں ہوا مگر نفس کی اس شہوت کے توڑنے کیلئے جو تمام سال بار بار کھانے کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے اور وہ بچہ جس کی عمر مثلاً سات سال کی ہو اس جماعتی شہوت سے بعید ہے جو کھانے کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہو اس لئے اس کا روزہ قریب قریب لغو اور عبث ہوگا۔ برخلاف مراۃ حق کے (جو بلوغ کے قریب ہو) پس خدا تعالیٰ امام ابوحنیفہ پر رحم فرمائے کہ کس قدر باریک سمجھ سے کام لیتے تھے اور اللہ تعالیٰ باقی تمام اماموں سے بھی راضی رہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جب مجنون اچھا ہو جائے تو اس پر فوت شدہ روزوں کی قضا واجب نہیں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ واجب ہے اور احمد سے ایک چھٹا مسئلہ:

روایت یہی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں کی وجہ ظاہر ہے۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے اور یہی مذہب امام شافعی میں سے اصح ہے کہ وہ مریض جس کے تندرست ہونے کی امید نہ ہو اور شیخ کبیر پر روزہ واجب نہیں البتہ دونوں پر صرف فدیہ واجب ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ نہ ان پر روزہ ہے نہ فدیہ۔ اور امام شافعی کا ایک قول یہ بھی ہے۔ پھر امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک ہر دن کے عوض میں گے ہوں یا کھجور کا نصف صاع فدیہ ہے اور امام شافعی کے نزدیک ہر دن کے بدلہ میں ایک منہ ہے۔ پس پہلے قول میں دونوں مسئلوں کے اندر تشدید ہے اور دوسرا قول دونوں مسئلوں میں مخفف ہے۔ اور دونوں کی وجہ ظاہر ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام احمدؒ بھی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ جب تیس تاریخ کی شب میں مطلع ہلال سے درے ابر یا گرد و غبار چاند دیکھنے سے مانع ہو جائے تو روزہ واجب نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ سے اظہر روایت یہ ہے کہ ان کے اصحاب کے نزدیک اس شخص پر روزہ واجب ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں یہ متعین ہے کہ روزہ رمضان شریف کی نیت ہو۔ پس پہلا قول روزہ کے ترک کرنے میں مخفف ہے اور دوسرا اس کے بجالانے میں مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ ہے کہ روزہ کا وجوب صرف یا کسی دلیل سے ہوتا ہے یا گواہوں سے یا مشاہدہ سے اور یہاں اس میں سے کچھ بھی نہیں پایا گیا۔

دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اور یہ قول ان اہل کشف کے ساتھ خاص ہے جو بادِ جودابر کے چاند کو دیکھ لیتے ہیں۔ جیسا کہ اس کی اصحاب امام احمدؒ کا قول شہادت دیتا ہے وہ یہ کہ روزہ دار کے لئے متعین ہے کہ (صورت مذکورہ میں) رمضان شریف کی نیت سے روزہ رکھے کیونکہ تعین نیت باوجود (چاند کے اندر) تردد ہونے کے صحیح نہیں ہو سکتا۔

اور سیدی علی خواصؒ اور ان کی زوجہ اسی روش پر تھیں کہ دونوں بذریعہ کشف اس شے کو معلوم کر لیتے تھے جو ابر کے اندر مخفی ہوتی تھی۔ اور شیاطین کو مقید کئے جاتے ہوئے اور کنوؤں اور دریاؤں میں پھینکے جاتے ہوئے دیکھ لیتے تھے۔ اور شہر کے اکثر لوگ اظہار کئے جاتے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ شیاطین صرف رمضان شریف کی ہی شب میں مقید کئے جاتے ہیں۔ مگر مخالف کہہ سکتا ہے کہ ممکن ہے شیاطین ماہ شعبان کی اخیر شب میں مقید کئے جاتے ہوں۔ (رمضان شریف کی آمد کی برکت سے) کہ جب رمضان شریف آئے تو وہ مقید کئے ہوئے ہوں۔ جس طرح ایٹمس مسلمانوں کو شعبان کے مہینہ میں بہکا تا ہے اور گناہوں کا وسوسہ ڈالتا ہے جو رمضان شریف میں وہ کریں۔ پس خوب سمجھ لو۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر مطلع صاف ہو تو ہلال رمضان کے ثبوت کے واسطے اس قدر کثیر جماعت کی شہادت ہونی چاہئے جن کی خبر سے یقین آجائے اور ابر کی صورت میں

صرف ایک شخص عادل کی شہادت سے بھی ثبوت ہو جاتا ہے خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی دو عادلوں کی ضرورت ہے اسی طرح امام شافعی کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ صرف ایک عادل کی شہادت سے ثبوت ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں پہلے سے کم تشدید ہے اور تیسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ آسمان جب صاف ہوگا تو کثیر جماعت کو چاند نظر آجائے گا برخلاف ابر کی صورت کے کہ اس وقت اکثر لوگوں پر پوشیدہ رہتا ہے۔ اس لئے صرف ایک ہی پر اکتفا کیا جائے گا۔ جس طرح امام شافعی اور امام احمد کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہی ہے اور امام مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو عادلوں کی شہادت میں مضبوطی زیادہ ہے کیونکہ یہ ان کے نزدیک شہادت کے باب سے ہے نہ روایت کے باب سے۔ برعکس امام شافعی اور امام احمد کے دو قولوں میں سے راجح قول کے۔ پس امام ابوحنیفہ اور امام مالک نے رمضان شریف کے روزہ کی شان کو نماز کی شان سے بڑھایا ہے کیونکہ رمضان شریف کا مہینہ قہر عظمیٰ ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے نزدیک وقت نماز کے ہو جانے میں صرف ایک شخص عادل کی شہادت کافی ہے اور رمضان شریف کی شرافت کے سبب سے جسم انسان میں جو شیطان کے جانے کے راستے ہیں وہ بند کر دئے جاتے ہیں۔ بشرطیکہ غیبت اور ان چیزوں سے روزہ کو توڑ پھوڑ نہ دیا ہو جو حادثات میں وارد ہیں کہ وہ روزہ کو توڑ دیتی ہیں۔ برخلاف نماز کے کہ اس کے بارہ میں ہمارے واسطے یہ وارد نہیں ہوا کہ وہ ڈھال ہے کہ اس کو شیطان سے بچنے کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ جس طرح روزہ کے بارہ میں یہ وارد ہوا ہے کیونکہ جو شخص حقیقی روزہ رکھتا ہے اس پر کسی گنہگار کا بس نہیں چلتا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چاروں اماموں کا مذہب یہ ہے کہ جس نے تمباکو چاند دیکھ لیا تو اس کو روزہ رکھنا چاہئے۔ پھر **دسواں مسئلہ:** اگر اسی شخص نے شوال کا چاند دیکھ لیا تو اس کو پوشیدہ طور پر افطار کرنا چاہئے۔ حالانکہ امام حسن اور ابن سیرین کا مذہب یہ ہے کہ صرف اس کے تمباکو چاند دیکھ لینے سے روزہ واجب نہیں۔ پس پہلا قول روزہ دار پر تخفیف ہے لیکن ثبوت کے اعتبار سے مشدد ہے اور دوسرا قول پہلے کا برعکس۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود چند عادلوں یا دو عادل یا صرف ایک عادل کی شرط لگانے سے حصول یقین ہے اور اس کو خود دیکھ لینے سے کامل یقین ہو گیا۔ اگرچہ دوسرے لوگ اس کے قول کا یقین نہ کریں۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی جس غلطی کر جاتا ہے کہ جس طرح مرثیہ صفر کے حراج والے کہ وہ شہد کو کڑوا محسوس کرتا ہے پس اس کا ذوق تو صحیح ہے لیکن فی نفسہ حکم غلط ہے۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

تینوں اماموں کے نزدیک یوم شک کا روزہ رکھنا صحیح نہیں۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ **گیارہواں مسئلہ:** ہے کہ اگر اس روز آسمان صاف ہو تو صحیح نہیں بلکہ مکروہ ہے اور اگر صاف نہ ہو بلکہ ابر ہو تو روزہ رکھنا واجب ہے۔ پس پہلا قول احتیاط میں مشدد ہے اس خوف سے کہ کہیں رمضان میں غیر رمضان نہ

داخل ہو جائے۔ اور دوسرا قول مختلف ہے کیونکہ اس دن روزہ رکھنا شروع نہیں۔ لیکن امام احمد کا قول معمول بہ بنانا زیادہ بہتر ہے روزہ کے اعتبار سے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ واقع میں رمضان ہی ہو اور ضرورت کی وجہ سے نیت میں جو تردد ہوتا ہے وہ بخش دیا جائے گا۔ اور ایک زاائد روزہ کچھ معسر نہ ہوگا۔

بارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب چاندوں میں دیکھا جائے تو وہ آئندہ رات کا سمجھا جائے گا۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر وہ زوال سے پہلے دیکھا گیا ہے تو گزشتہ رات کا ہے ورنہ اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول اس وجہ سے مختلف ہے کہ گزشتہ دن کی قضا لازم نہیں اور دوسرا قول گزشتہ دن کی قضا کے واجب ہونے میں مفصل ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے اسی طرح امام احمد کی ان دونوں روایتوں میں گفتگو ہے جو زوال کے بعد دیکھنے کے بارہ میں ہیں۔

تیرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نیت میں تعین ضروری ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ تعین شرط نہیں ہے۔ بلکہ اگر مطلق روزہ یا نقلی کی نیت کرے تب بھی جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مختلف ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تعین مجملہ اس اخلاص کے ہے جس کا حکم کیا گیا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود یہ ہے کہ رمضان میں روزہ کا وجود پایا جائے جو ضد ہے افطار کی تاکہ مکلف اپنے ذمہ سے بری ہو جائے۔

چودھواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک رمضان کے روزہ کی نیت کا وقت غروب آفتاب کے وقت سے طلوع فجر جعفری تک کے درمیان درمیان ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ رات سے نیت کرنا واجب نہیں بلکہ جائز ہے کہ رات سے نیت کرے اور اگر رات سے نیت نہ کی تو زوال سے پہلے پہلے نیت کر لینا کافی ہے۔ اور یہی ہی گفتگو نذر معین کے روزہ میں ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔

پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا اور باقی اعمال شرعیہ پر قیاس کرنا ہے۔ کیونکہ وضع نیت کی اس طرح ہے کہ عبادت سے اول ہو سو امان کے جو مستثنیٰ ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ اثناء صوم میں نیت کے وجود پر اکتفا کرنا ہے جبکہ اکثر حصہ دن کا نہ گزر چکا ہو۔ جیسے نقلی روزہ میں اور اس قول کا قائل فجر سے تھوڑی دیر پہلے نیت کرنے کو مستحب قرار دیتا ہے نہ واجب۔ کمال کے حاصل کرنے کیلئے نہ روزہ کے صحیح ہونے کیلئے۔ پس سمجھ لو۔

پندرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ روز رمضان کیلئے ہر شب میں علیحدہ نیت کی ضرورت ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ماہ رمضان کی پہلی رات میں صرف ایک مرتبہ نیت کر لینا کافی ہے کہ میں تمام مہینہ کے روزے رکھوں گا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مختلف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ نماز پر قیاس کرنا ہے۔ اس واسطے کہ ہر نماز ایک علیحدہ عبادت ہے۔ پس یہی گفتگو ہر دن کے روزہ میں ہے۔ بالخصوص جب کہ ہر دو دنوں کے درمیان رات واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ بسا اوقات رات میں کھانا اور چٹا اور جوار وغیرہ بھی ہوتا ہے جو روزہ کو باطل کر دیتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شروع مہینہ سے آخر مہینہ تک ایک ہی عمل ہے (لہذا ایک ہی نیت کافی ہے) پس پہلا قول مخفف ہے اور ضعیف لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور دوسرا قول ان اولیاء اللہ کے ساتھ مخصوص ہے جن کو شروع مہینہ سے آخر مہینہ تک اللہ تعالیٰ کے حضور میں حاضر رہنے کے لئے صرف ایک مرتبہ نیت کر لینا کافی ہے کیونکہ ان میں جب کوئی پہلی رات میں نیت کر لے گا تو اس کی حضوری ہمیشہ رہے گی اور رات کا درمیان میں آ جانا کچھ خل نہ ہوگا۔ پس خوب سمجھ لو۔

سوالہواں مسئلہ: حالانکہ امام مالک کا قول ہے کہ دن میں نیت کرنے سے صحیح نہیں ہوتا جس طرح واجب۔ اور اسی کو امام حرثی نے اختیار کیا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ اجازت شارع ہے کیونکہ آپ ﷺ نے نوافل میں امت پر تحقیق کی ہے اور دوسرے قول کی وجہ نفل میں مشق فرض کے احتیاط کرنا ہے اس وجہ سے کہ ان میں سے ہر ایک شرعاً مامور ہے۔ اور فرمایا ہے رسولی خدا ﷺ نے کہ جو شخص رات سے نیت نہ کرے پس نہیں ہے روزہ اس کا اور اس میں نفل بھی داخل ہے کیونکہ لفظ روزہ کا مطلق ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو اور دوسرا بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ۔ پس خوب سمجھ لو۔

سترہواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ جنبی کا روزہ صحیح ہے حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ اور سالم بن عبداللہؓ کا قول یہ ہے کہ اس شخص کا روزہ باطل ہے جیسا کہ شروع باب میں گذرا اور اس کو چاہئے کہ شام تک رکاوٹ ہے اور پھر قضا کرے۔ اسی طرح حضرت عروہ اور امام حسن کا قول یہ ہے کہ اگر بلا عذر غسل میں تاخیر کی ہے تو اس کا روزہ باطل ہے۔ اسی طرح امام فحیحی کا قول یہ ہے کہ اگر روزہ فرض ہے تو قضا کرے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا قول مشدد ہے اور تیسرا قول مفصل ہے۔ لہذا میزان کے دونوں مرتبوں کی طرف رجوع ہو گیا۔ اور پہلے قول کی وجہ تقریر ہے شارع علیہ السلام کی اس شخص پر جس نے حالت جنابت میں صبح کی حالانکہ وہ روزہ سے تھا اور آپ نے اس کو قضا کا حکم نہیں فرمایا۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ روزہ خدا کی صفت کے مشابہ ہے اس لئے ضرور ہے کہ روزہ وار شیطین کی صفات سے پاک ہو۔ اور جنبی آدمی شیطان کی حضوری میں ہوتا ہے جب تک غسل نہیں کرتا۔ لہذا جس طرح اس کی نماز باطل ہے جو خدا تعالیٰ کی خاص حضوری سے خارج ہو جائے اسی طرح اس شخص کا روزہ بھی باطل ہے جو اللہ تعالیٰ کی حضوری سے نکل کر شیطین کی حضوری میں موجود ہو۔ اسی سے قول مفصل کی وجہ بھی معلوم ہو سکتی ہے۔ دینی امام فحیحی کے قول کی وجہ سو وہ یہ ہے کہ فرض سے خروج جائز نہیں برخلاف نفل کے کہ اس سے خروج جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فرض کی قضا میں اس وقت تشدد کیا جاتا ہے کہ جب وہ علی وجہ

الکمال نہ ادا کیا جائے۔ پس پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ۔ اسی طرح وہ اقوال جو دوسرے کے موافق ہیں۔

اٹھارواں مسئلہ: امام اوزاعی کا قول یہ ہے کہ غیبت اور جھوٹ سے روزہ باطل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ باقی ائمہ کا قول یہ ہے کہ روزہ تو ہو جاتا ہے مگر ناقص ہوتا ہے۔ پس پہلا قول اکابر کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ اور آج کل اسی قسم کے لوگ زیادہ ہیں کیونکہ ان پر کوئی ایسا دن نہیں گذرتا جو غیبت اور جھوٹ سے خالی ہو۔ اور اسی وجہ سے بعض فقراء تمام رمضان خلوت میں رہتے ہیں تاکہ غیبت کرنے یا اس کے سننے سے محفوظ رہیں۔

انیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور اکثر مالکیہ اور شافعیہ کا قول یہ ہے کہ روزہ سے نکلنے کی نیت کر لینا روزہ کو باطل نہیں کرتا حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ باطل کر دیتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے۔

بیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ قصد اُتے کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تے سے روزہ نہیں ٹوٹتا مگر جبکہ منہ بھر کر ہو۔ اسی طرح امام احمدؒ سے مشہور روایت یہ ہے کہ تے روزہ کو نہیں توڑتی مگر اس وقت جبکہ حد سے زیادہ ہو۔ اسی طرح امام حسنؒ کا قول یہ ہے کہ جب دفعہ تے آجائے تو توڑ دیتی ہے۔ پس پہلا قول اور جو اس کے نزدیک ہے مشدد ہے اور امام حسنؒ کا قول مشدد ہے۔ پہلے قول کی اس کی دلیل کا ثابت ہوتا ہے کہ جو شخص قصد اُتے کرے وہ مفسر ہو گیا اور اور وہاں اس کی کچھ تفریق نہیں کہ کم ہو یا زیادہ اور دوسرے قول اور اس کے موافق کی وجہ یہ ہے کہ تے بالذات تو مفسر ہے نہیں بلکہ اسی وجہ سے مفسر ہے کہ وہ معدے کو طعام سے خالی کر دیتی ہے اس لئے جسم اس قدر کمزور ہو جاتا ہے کہ بسا اوقات اس مرض کے خوف کی وجہ سے جو فطر کو صبح کرتا ہے افطار تک پہنچا دیتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ نے تے کثیر میں منہ بھرنا یا زیادہ کو شرط ٹھہرایا ہے کیونکہ ایک یا دو لقمہ کی وجہ سے جسم کے اندر اتنا ضعف نہیں آتا جو افطار تک پہنچا دے۔ اور یہی وہ علت ہے جو تے کے مفسر ہونے میں ظاہر ہے۔ جس طرح بچھنے لگانے سے افطار ہو جانے کے بیان میں عنقریب آجائے گا اس لحاظ سے کہ ہر ایک تے اور بچھنے لگانا بہت مرتبہ جسم کو اس قدر کمزور کر دیتا ہے کہ حکماء اور اہل شریعت افطار کرنے کو واجب کہہ دیتے ہیں تاکہ روح فنا ہونے سے یا اس ضرر سے محفوظ رہے جس کی عادات طاقت نہیں ہوتی ہے اور امام حسنؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ اکثر تے اس قدر کھائی لینے سے پیدا ہوتی ہے جس کی شارع نے اجازت نہیں دی اور وہ حاجت سے زائد ہے کیونکہ اگر وہ بقدر حاجت کھاوے تو اس کے اندر سے تے برآمد نہ ہو پس فطر ہو جانے کا قول زیادہ اولیٰ ہے احتیاط پر عامل ہونے کی حیثیت سے لہذا اس روزہ کی قضا ہونی چاہئے جس میں تے آئی ہے کیونکہ جب انسان کا معدہ خالی ہو جاتا ہے تو خواہش کھانے کی ہوتی ہے اور روزہ پر کھانے کو ترجیح دینے لگتا ہے اس لئے اس کا حکم مثل مکروہ کے

ہے۔ اور مکروہ عبادت کا حکم ظاہر ہے۔ لہذا علماء احتیاط میں مباہلہ کرنے اور توسط میں درمیان درمیان ہیں۔

اکیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر روزہ دار کے دانتوں میں کچھ کھانا رہ گیا اور تھوک اس کو بہا لے گیا تو منظر نہ ہوگا بشرطیکہ اس کے نکالنے سے عاجز ہو چکا ہو اور اگر اس کو نگل گیا تو روزہ باطل ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ روزہ باطل نہ ہوگا اور بعض علماء نے اس کا پنے کے دانہ کے برابر اندازہ بیان کیا ہے اور بعض نے تل کے برابر پس پہلا قول افطار نہ ہونے میں مخفف ہے بشرطیکہ اس کے باہر نکالنے سے عاجز آ گیا ہو۔ اور ننگنے کی صورت میں افطار ہو جانے کی وجہ سے مشدد ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اتنا سا کھانا جسم میں اس قدر قوت نہیں پیدا کرتا جو روزہ کی حکمت کے منافی ہو کیونکہ کھانا حرام ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ کھانا معاشی اور غفلت کی طرف توجہ اور خواہش پیدا کرتا ہے اور پنے یا تیل کے برابر کھانا بدن کے اندر اس میں سے ذرہ بھی پیدا نہیں کرتا۔ لیکن جب علماء نے یہ دیکھا کہ اتنی مقدار کی تعین نہیں ہو سکتی جو خواہش پیدا نہ کرے تو انہوں نے بالکل ہی کھانے کو حرام کہہ دیا کیونکہ آخر علماء شریعت کے بارہ میں رسول کریم ﷺ کے امین ہیں ہر زمانہ میں اور کالمین میں سے کسی کو جائز نہیں کہ مثل تل کو بھی استعمال میں لائیں علماء کے ساتھ ادب ملحوظ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ اس کا بیان عنقریب اس مسئلہ میں آ جائے گا جہاں سلائی کا سر ذکر کے اندر ڈالنے یا کان میں دوا ڈالنے سے روزہ کے افطار کا بیان ہوگا اور اس تحریم کو تحریم حریم کہا جاتا ہے (یعنی احاطہ کی تحریم مطلب یہ کہ احتیاط کی وجہ سے حرمت ہو گئی کہ مبادا اس قدر کھانا بھی روزہ کو نہ توڑ دے) اور یہ قسم تحریم کی حدیث سے ماخوذ ہے اس حدیث سے کہ

کالو اعمی یروعی حول الحمی یوشک ان یقع فیہ

ترجمہ: مثل چرنے والے کے کہ چرتا ہے گرد چاکاہ کے قریب ہے کہ واقع ہو جائے چراگاہ میں

اور علماء نے جو کچھ کیا بہت اچھا کیا اللہ تعالیٰ ان سے راضی رہے۔ اور اس کی نظیر ناف اور گھٹنے کے درمیان کسی عضو سے نفع حاصل کرتا ہے اگرچہ اصلی حرام تو (حائضہ عورت سے) ہمبستر ہونا ہے کیونکہ اس مقام میں ایسا خون ہوتا ہے جو ذکر کو مضر ہوتا ہے جیسا کہ تجربہ میں آچکا ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

بائیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک حفتہ افطار کر دیتا ہے مولا امام مالکؒ کی ایک روایت کے اسی طرح کان اور پیشاب گاہ کے اندر کسی چیز کا چپکانا اور ناک کے اندر کسی شے کا پیچانا منظر ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک کیونکہ دوسرے ائمہ کا اس بارہ میں میں نے کوئی قول نہیں دیکھا۔ پس پہلا قول حفتہ کے اقوال میں سے مشدد ہے اور امام مالکؒ کی روایت مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ پاخانہ کے مقام یا پیشاب گاہ کے راستہ سے کسی دوا کا اندر پہنچانا کبھی بدن کے اندر اس قدر رطابت پیدا کرتا ہے کہ جو روزہ کی حکمت کے منافی ہے۔ اور امام مالکؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ حفتہ بدن کو کمزور کر دیتا ہے۔ اس وجہ سے کہ معدہ کے اندر کی چیز خارج ہو جاتی ہے اس لئے منظر نہیں اور صاحب اس روایت کا اس لفظ کے (انہما تفسطو) کی معنی بیان کرتا

ہے کہ حقہ اس شخص کے اظہار کا سبب ہو جاتا ہے جس کے حقہ کیا جاتا ہے کیونکہ حقہ سے معدہ میں کوئی ایسی شے باقی نہیں رہتی جس کے ساتھ قوت ہاضمہ مشغول ہو اس وجہ سے کہ آنکھوں میں تکلیف ہونے لگتی ہے۔ یہاں تک کہ ہر انسان مضطر ہو جاتا ہے پس اس کے لئے فطر مباح ہو جاتا ہے۔

اور بعض علماء کا قول جو یہ ہے کہ اگر روزہ دار ایسے پتھر کو نگل جائے جس میں سے ذرا بھی ہضم نہ ہو یا اپنے کان میں سلائی ڈالے یا اپنے حلق میں دھاگا ڈال کر نکال لے تو روزہ اس کا ٹوٹ جاتا ہے۔ پس یہ از قسم سد باب ہے کیونکہ یہ چیزیں نہ لفت میں مطعوم کہلائی جاتی ہیں نہ شرع اور عرف میں اور نہ ان سے بدن میں کچھ قوت پیدا ہوتی ہے۔

(اگر تم کہو) کہ کیا عالم کو ایسی چیزوں کا ویلہ استعمال جائز ہے جو ایسی خواہش پیدا نہیں کرتیں جو روزہ کے متناہی ہے۔

(تو جواب یہ دیں گے) کہ جائز نہیں ان علماء کے ساتھ ادب کرنے کی وجہ سے جو روزہ ٹوٹنے کا فتویٰ دیتے ہیں۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ شاید علت ٹوٹنے کی کچھ اور ہو سوائے شہوت اور خواہش پیدا کرنے کے۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیسرا سوال مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ پچھنے لگو انار روزہ نہیں توڑتا حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ توڑ دیتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ روزہ کی حالت میں اس شے کا استعمال منع ہے جو شہوت اور خواہش کو قوی کرے نہ وہ جو ضعیف اور کمزور کرے اور اس قائل نے بیان کیا ہے کہ امام احمد کی دلیل میں یہ تاویل ہے کہ مراد مضطر سے وہ شے ہے کہ جس کو فطر میں دخل نام ہو تو وہ شخص جس نے پچھنے لگوئے ظاہر ہے کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا۔ اور جو پچھنے لگانے والا ہے اس کو اس لئے منع کیا گیا کہ تا کہ وہ آئندہ کسی کے روزہ کے اظہار کا سبب پیدا نہ کرے اور اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ جسم خون کے نکل جانے سے کمزور اور ضعیف ہو جاتا ہے بالخصوص اس وقت کہ جب روزہ دار کا پہلے ہی سے خون کم ہو جس کا روزہ اظہار ہو جانا محض پچھنے لگانے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے کہ کمال اس کا اظہار ہوتا ہے۔

چوتھا سوال مسئلہ: اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے ایسے وقت کھایا کہ طلوع فجر میں شک تھا اس کے بعد ظاہر ہوا کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو روزہ اس کا باطل ہوا حالانکہ حضرت عطاء اور امام داؤد اور اہل کافہ یہ ہے کہ اس پر قضا واجب نہیں اور امام مالک سے منقول ہے کہ اگر وہ روزہ فرض ہو تو قضا کرے پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کا تصور کرنا ہے کہ اس نے باوجودیکہ رات کا وجود یقینی نہ تھا پھر کھانی لیا۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کھانے سے اسی وقت رکنا ضروری ہے کہ جب طلوع فجر ظاہر ہو جائے۔ تیسرے قول کی وجہ روزہ میں احتیاط کرنا ہے برخلاف نفل کے کیونکہ اس کو تو رکھ کر توڑ دینا بھی جائز ہے

اور بالکل چھوڑ دینا بھی بعض ائمہ کے نزدیک۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

پچیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ روزہ دار کو سرمہ لگانا مکروہ نہیں حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے بلکہ اگر حلق میں سرمہ کا حذرہ پالے تو اس وقت روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور ابن ابی لیلیٰ اور ابن سیرین کا قول یہ ہے کہ سرمہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا بالکل مشدود ہے اور تینوں قولوں کی وجہ ظاہر ہیں۔

چھبیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول ہے کہ روزہ میں قصداً ہمبستری ہو جانے کی وجہ سے جو کفارہ لازم آتا ہے وہ اس ترتیب سے ہے کہ پہلے غلام آزاد کرے اگر طاقت نہ ہو تو مساکین کو کھائے اگر طاقت نہ ہو تو روزے رکھے، حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ کھانا کھانا زیادہ بہتر ہے اور کفارہ میں اختیار ہے کہ جو چاہے ادا کرے پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنا اور کھانا کھانا بہ نسبت روزے رکھنے کے زیادہ سخت ہے اور اس کے اندر کامل تکفیر ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کھانا کھانے میں بہت سے فقراء اور مساکین کا نفع ہے برخلاف غلام آزاد کرنے اور روزے رکھنے کے بالخصوص موسم قحط سالی میں۔

ستائیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کفارہ خاوند پر واجب ہے (ہمبستری کی صورت میں) حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں پر کفارہ واجب ہے۔ اور اگر ماہ رمضان میں دو روز ہمبستری کی تو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دو کفارے لازم ہیں اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر پہلے کفارہ نہ دے چکا ہو تو ایک ہی کفارہ ادا کرے اور اگر ایک ہی دن میں دو دفعہ ہمبستری ہو تو دوسری دفعہ دہی کرنے کی وجہ سے کوئی کفارہ لازم نہیں اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر دوسرا کفارہ لازم ہے۔ اگرچہ پہلے کی طرف سے کفارہ ادا کر چکا ہو۔ پس پہلا قول خاندہ پر مشدود اور زوجہ پر مخفف ہے اور دوسرا دونوں پر مشدود ہے کیونکہ نفع اٹھانے اور لذت پانے میں دونوں شریک ہیں جو روزے کی حکمت کے منافی ہیں۔

اور اس کے بعد دونوں قول امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے تشدید و تخفیف میں اسی پر قیاس کئے جاسکتے ہیں علماء کا بیان ہے کہ کفارہ کے اندر حکمت یہ ہے کہ وہ عذاب واقع ہونے سے باز رکھتا ہے اس شخص کو جو ایسی گستاخی کرتا ہے جس کا تعلق صرف اللہ تعالیٰ سے ہو یا اللہ اور مخلوق دونوں سے تو گویا کفارہ اس کے واسطے مثل سائبان کے ہے جو اس کے عذاب پہنچنے سے باز رکھتا ہے جس طرح اسباب کی وجہ سے مسببات مطلق رہتے ہیں۔

اٹھائیسواں مسئلہ: چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ کفارہ اسی وقت واجب ہوتا ہے کہ جب رمضان کو ادا کرتے وقت ہمبستری ہو حالانکہ عطا اور قحط کا قول یہ ہے کہ قضاء رمضان رمضان میں بھی واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدود ہے۔

پہلے قول کی وجہ لوگوں میں ماہ رمضان کی عزت اور حرمت کو غراب کر دینا ہے برخلاف قضاء رمضان میں بہستری کرنے کے کیونکہ اس صورت میں بظاہر علامیہ حرمت میں کوئی نقص لازم نہیں آیا ہے اگرچہ حق تعالیٰ کے نزدیک قضاء اور ادا دونوں یکساں ہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر بہستری کرتے کرتے طلوع فجر ہوگئی پھر فوراً پیشاب
انتیسواں مسئلہ: گاہ کو نکال لیا تو اس کا روزہ باطل نہ ہوا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ باطل ہو گیا۔
پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ ظاہر ہے اور دوسرے قول کی وجہ نکالتے وقت لذت اور مزے کا پانا ہے تو مگویا نکالنا بھی بقیہ جماع کا ہے جیسا کہ اکثر لوگوں کی یہی شان ہوتی ہے پس وہ نکالنے کے وقت مثل اس شخص کے ہے جو بعد طلوع فجر کے بھی بہستری میں لگا رہا ہے اور اس کی تائید اس سے خوب ہوتی ہے جو ابو ہاشم نے اس کی نظر بیان کی ہے اور وہ زمین مضبوط کی پیداوار ہے کہ وقت پیدائش وہ حرام سے حاصل ہوئی ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو جو اپنی خواہشات پر قابو یافتہ ہیں اور دوسرا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو کہ جن پر ان کی خواہشات قابو یافتہ ہوتی ہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

امام ابو حنیفہ، امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ
تیسواں مسئلہ: بوسہ لینا روزہ دار کو حرام نہیں مگر اس وقت کہ جب اس کی شہوت کو تحریک ہوتی ہو۔
حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں حرام ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدد اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ مقصود اس سے سد باب ہے۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر بوسہ لینے سے مذی برآمد ہوگئی تو روزہ افطار نہیں ہوا
اکیسواں مسئلہ: حالانکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ افطار ہو گیا۔ اسی طرح اگر شہوت کی نظر سے دیکھا اور ازالہ ہو گیا تو تینوں کے نزدیک افطار نہ ہوا۔ اور امام مالک یہ فرماتے ہیں کہ افطار ہو گیا۔ پس پہلا قول دونوں مسلکوں میں مخفف ہے اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے مسئلہ میں پہلے قول کی وجہ منی کا نہ آنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مذی میں بھی قریب قریب منی کی طرح لذت ہوتی ہے۔

اور دوسرے مسئلہ میں پہلے قول کی وجہ مباشرت کا نہ پایا جاتا ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس لذت کا پایا جاتا ہے جو حکمت صوم کے منافی ہے اور اگر یہ نہ ہوتا کہ اس قسم کی نظر مباشرت کے مشابہ ہے تو اس سے منی کا خروج کیوں ہوتا۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسافر کو افطار کرنے کی صورت میں کھانا اور پینا اور
بیسواں مسئلہ: بہستری کرنا سب جائز ہے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ بہستری جائز نہیں اور

جب مسافر افطار میں ہمہستری کرے گا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔
پہلے قول کی وجہ شارع علیہ السلام کے فرمان کا مطلق ہونا ہے کہ مسافر کیلئے افطار جائز ہے پس اس کے اندر تمام ان امور کی اجازت ہوئی جن سے افطار ہو جاتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو امر وقت حاجت اور ضرورت کے جائز کیا جاتا ہے وہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ اور چونکہ مسافر کھانے پینے کا حاجت مند ہوتا ہے اس لئے اس کو اس کی اجازت دیدی برخلاف ہمہستری کے۔ کیونکہ وہ محض خواہش ہوئی ہے جو قوت کو کمزور کر دیتی ہے اور دن میں اس سے اس طرح بھی استغناء ہو سکتا ہے کہ رات میں کر لے پھر دن ہی کی کیا ضرورت ہے۔

تینتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے رمضان کے دن میں افطار کیا حالانکہ وہ مقیم تھا اس پر کفارہ لازم ہے اور قضا بھی اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول مرجع اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔
دوسرے قول کی وجہ شارع کی طرف سے کسی نص کا وارد نہ ہونا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس سے کفارہ لازم ہوتا ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ سختی کرنا ہے کیونکہ اس نے حرمت رمضان میں نقص پیدا کر دیا۔ حالانکہ شارع نے علما کو اپنے بعد شریعت کا امین قرار دیا ہے اور ان کو حکم کیا ہے کہ اپنے اجتہاد کے موافق عمل کریں۔ پس خوب سمجھ لو۔
تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جس نے بھولی کر کھاپی لیا تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوا۔
چوتھیاں مسئلہ: حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا روزہ فاسد ہوا اور اس کی قضا لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ جو شخص بھولے سے کھاپی لے تو سوائے اس کے نہیں کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا یا پلایا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کا بھول جانا تحفظ کی دلیل ہے اگرچہ شریعت نے اس سے گناہ کو اٹھا دیا ہے، مثلاً اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ کسی نے بھول کر دوسرے شخص کا کھانا کھالیا اور اس کے سوا اور نظائر ہیں۔ مگر وہ امر جو قصداً کھاپی لینے پیدا ہوتا ہے وہ بھول کر کھالینے کی صورت میں بھی حاصل ہے۔ یعنی اس خواہش کا پیدا کرنا جو روزہ کے منافی ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو عام اشخاص پر حمل کیا جائے اور دوسرے کو خواص پر۔ پس خدا تعالیٰ امام مالکؒ پر رحم کرے کہ انہوں نے کس قدر وقت نظر سے کام لیا اور رحم فرمائے باقی مجتہدین پر کہ وہ کس قدر راست محمد ﷺ پر وسعت کو محبوب رکھتے ہیں۔

پینتیسواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ رمضان میں اگر کسی دن کا روزہ کھاپی لینے سے فاسد ہو جائے تو اس کی بجائے صرف ایک دن کی قضا لازم ہے۔ حالانکہ حضرت ربیعہؓ کا

قول یہ ہے کہ اس کی قضا بارہ دن روزے رکھنے سے ہوگی۔ اسی طرح ابن مستیث کا قول یہ ہے کہ ہر دن کے عوض ایک ماہ کے روزے رکھے اسی طرح امام نخعی کا قول یہ ہے کہ اس کی قضا کی یہ ہی صورت ہے کہ ایک ہزار روزے رکھے۔ اسی طرح حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا قول یہ ہے کہ اس کی قضا تمام عمر روزے رکھنے سے بھی نہیں ہوتی۔ پس پہلا قول مختلف اور اس کی بعد والے میں تشدید ہے اور تیسرا قول یا نکل مشدد ہے اور چوتھا اشد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے افطار کرنے والے پر سوائے اس دن کی قضا کے اور کچھ لازم کرنے سے سکوت فرمایا ہے اور بقیہ اقوال کی وجہ اس شخص پر سختی کرنا ہے کہ اس نے بلا عذر روزہ کو کیوں فاسد کر دیا، پھر ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد کے موافق سختی کی اس کی سزا کی نیت سے اور حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے روزہ کے واسطے وہی دن مشروط کیا تھا تو اگر ابدال باد تک روزے رکھتا رہے تو بھی اس کو نہیں پاسکتا کیونکہ جب روزہ رکھے گا وہ اصلی شری وقت کا غیر ہی ہوگا اور اس کی نظیر ہم پہلے نماز میں بیان کر چکے ہیں اور اس پر اس آیت سے استدلال کر چکے ہیں کہ

ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً

جس طرح ہمارے یہاں حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے قول پر اس حدیث سے استدلال کر سکتے ہیں جو اس میں وارد ہے کیونکہ اس دن کی قضا جس میں افطار کیا ہے مثل اس دن کے ہوگی نہ عین اس کا پس اس کو خوب سمجھ لو۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے بھول کر کھاپ لیا یا بجا کر لیا اس کا روزہ باطل نہ ہوا حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ باطل ہو گیا۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مہستر ہونے سے باطل ہوتا ہے نہ کھانے پینے سے اور جہاں کی وجہ سے کفارہ بھی واجب ہے۔ پس پہلا قول مختلف اور دوسرا مشدد ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ جس نے بھول کر کھاپ لیا حالانکہ وہ روزہ سے تھا تو کچھ حرج نہیں کیونکہ اس کو خدا تعالیٰ نے کھانا پلایا ہے۔ (ابن ماجہ) اور ظاہر ہے کہ جسے خدا تعالیٰ کھلا دے پلاوے اس کا روزہ باطل نہ ہوگا کیونکہ جب شارع نے کھانے سے منع فرمایا پھر اس کے قدرت و اختیار کے بغیر کھانا پیٹ میں ڈال دیا تو وہ جملہ منیٰ عنہ کے نہ ہوگا۔ پس گویا کہ وہ مکلف نبی سے مستفی ہو گیا۔ اور دراصل اس نے بھولنے والے کے حق میں نہی منسوخ ہو چکی کیونکہ قصد اس کا ہے نہیں اور بھول جانے کی وجہ سے عزت رمضان شریف میں کوئی نقص لازم نہیں آتا اور امام مالکؒ کے قول بالظن کی علت اس شخص کو تنہا میں قاصر سمجھنا ہے جیسا کہ اس کی توضیح مختصر یہ گذر چکی ہے اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ روزہ دار سے مہستری کا وقوع بعید ہے۔ کیونکہ اکثر لوگ اس سے بچتے ہیں اور اس وجہ سے کہ روزہ دار سے اس کا وقوع بعد ایسے مقدمات کے ہوگا جو اسے روزہ کی یاد دہانی کرویں گے مثلاً خواہش کی کمزوری جو بھوک سے پیدا ہوتی ہے پس آگے کا انتشار بہت دشواری سے ہوگا برخلاف

اس کے جو بھول کر کھاپی لے کیونکہ اس کا وقوع تو بار بار ہوتا رہتا ہے اور جماع میں یہ بات نہیں ہے۔

سینتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے وہ قول جو امام شافعیؒ کے نزدیک مرجح ہے یہ ہے کہ اگر کوئی روزہ وار کمرہ اور مجبور بنا کر کھلایا یا پلایا

مکیا یا عورت کو زبردستی ہمبستری پر قادر کیا تو ان کا روزہ باطل نہ ہوا۔ حالانکہ امام نوویؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ باطل ہو گیا اور امام شافعیؒ کا قول اخیر یہ ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کے نزدیک ہمبستری کی صورت میں باطل ہے نہ کھانے کی صورت میں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اگر اہل قاعدہ کے بموجب اور دوسرے میں تشدید ہے اس بنا پر کہ ایسے امور میں اگر اہل قاعدہ بہت نادر ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع بہت سخت ممنوع شے ہے اور وہ روزہ کے بہت منافی ہے اور اس جگہ جماع کے اندر چند اسرار اور رموز ہیں جن کو اللہ والے ہی جانتے ہیں، کتاب میں ان کا ذکر نہیں ہو سکتا۔

ارٹیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اتفاق سے کلی کرتے وقت یا ناک میں پانی دیتے ہوئے بغیر مبالغہ کے پیٹ کے اندر پانی چلا گیا تو اس کا روزہ باطل ہوا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجح قول یہ ہے کہ باطل نہ ہوا اور یہی امام احمدؒ فرماتے ہیں پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں پانی کا اندر چلا جانا ایک ایسے امر کی وجہ سے ہوا ہے جس کی اجازت دی گئی ہے۔

پہلے قول کی وجہ روزہ کی احتیاط کو ترک کر دینا ہے کیونکہ کلی وغیرہ کرنا اس خاص طریقہ کے ساتھ مشروط ہے کہ پانی پیٹ کی طرف سبقت نہ کر جائے اور اگر اس کو خوف تھا اور پھر کلی کی اور ناک میں پانی دیا اور اس کے پیٹ کی طرف پانی چلا گیا تو روزہ اس کا باطل ہے۔

انتالیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس پر رمضان شریف کی قضا لازم تھی اور اس نے باوجود قدرت کے اس کو موخر کر دیا یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر باوجود قضا کے ہر دن کے بدلہ میں دو رطل کا صدقہ لازم ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو تاخیر جائز ہے اور کفارہ بھی لازم نہیں۔ اسی کو امام مزنیؒ نے اختیار کیا ہے اور تینوں اماموں نے فرمایا ہے کہ تاخیر قضا کی جائز نہیں۔ پس پہلا قول پہلے مسئلہ میں مشدود ہے اور دوسرا مخفف اور تینوں ائمہ کا قول عدم جواز تاخیر میں مشدود ہے اور اقوال ثلاثہ کی وجوہ ظاہر ہیں۔

چالیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کے نزدیک شوال کے چھ روزے مستحب ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ مستحب نہیں اور امام موصوفؒ نے موطا میں فرمایا ہے کہ میں نے اپنے شیوخ میں کسی کو یہ روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا اور مجھے خوف ہے کہ یہ روزے فرض فرض نہ سمجھ لئے

جائیں۔ (ابھی)

پس پہلا قول بوجہ استحباب کے مشدد ہے اور اس کی وہ حدیث ہے جو وارد ہوئی ہے کہ شوال کا روزے رکھنے والا صائم دہر کی مثل ہے اور دوسرا قول عدم استحباب کی وجہ سے مخفف ہے۔ اس کی علت وہی ہے جو انہوں نے ذکر کی اور اگرچہ امام مالک کا یہ فرمانا باوجود ان کے حدیث وارد پر مطلع ہو جانے کے ہے تو ہو سکتا ہے کہ ان کے نزدیک وہ حدیث درجہ صحت تک نہ پہنچی ہو۔ اس لئے اس پر عمل کو ترک کر کے اپنے اجتہاد سے یہ بات نکالی ہو کہ ترک اس سنت کا اولیٰ ہے اس کے کرنے سے کیونکہ حدیث مروی ضعیف ہے اور ساتھ ہی اس کا بھی خوف ہے کہ مبادا لوگ اس کی فرضیت کا اعتقاد راسخ نہ کر لیں اگرچہ زمانہ دراز سے بعد کریں اس کی نظیر وہ ہے جو نصاریٰ کو ان کے زیادہ روزے رکھنے میں واقع ہوا اور حدیث صحیح مرفوعہ میں ہے کہ البتہ ضرور قدم بقدیم چلو گے تم ان لوگوں کے جو تم سے پہلے گزرے ایک ایک بالشت اور ایک ایک گز صحابہ نے عرض کیا یا رسول خدا یہود اور نصاریٰ کے؟ آپ نے فرمایا پھر کس کے۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ فرائض معینہ کے بعد کوئی چیز طلب اکتا لیسواں مسئلہ: علم سے افضل نہیں اس کے بعد جہاد کا مرتبہ ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جسمانی اعمال میں نماز سب سے افضل ہے اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ میں فرائض کے بعد جہاد کے سوا کسی چیز کو افضل نہیں جانتا اور اقوال مذکورہ میں سے ہر قول کے لئے حدیث و قرآن میں دلائل ہیں۔ پس ضرور ہے کہ ہر قول اپنے مقابل کے تخفیف یا تشدید کے ساتھ لائق ہو۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ علم تمام دین کی میزان ہے کیونکہ اگر علم نہ ہو تو نہ ہم مراتب اعمال کو جان سکتے ہیں اور نہ یہ کہ کون چیز کس پر فضیلت رکھتی ہے۔ اور جہاد کے افضل اعمال ہونے کی دلیل بعد طلب علم کے یہ ہے کہ جہاد کفر کو توڑ دیتا ہے اور تخیل احکام دینیہ اور اظہار شعار اسلام کا راستہ کھول دیتا ہے اور نماز کے افضل اعمال بدنیہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر حق تعالیٰ سے سرگوشی اور مجالست ہوتی ہے اور اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر تمام عبادات علویہ و سفلیہ کو جمع فرمادیا ہے جیسا کہ اسے اہل کشف خوب جانتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص نفل روزے یا نفلی نماز میں شروع ہو جائے تو اس کو ان کا قطع کرنا جائز ہے اور کفارہ بھی لازم نہیں اور نہ اس پر قضا ہے بیا لیسواں مسئلہ: لیکن اگر ان کو پورا کرے تو مستحب ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ان کا پورا کرنا واجب ہے اسی طرح امام محمد بن حسن کا قول یہ ہے کہ اگر نفل روزہ رکھنے والا اپنے کسی بھائی کے ہاں گیا اور اس نے اس پر قسم کھائی تو افطار کر کے قضا کر لے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ وہ ہے جو وارد ہوا ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنے نفس کا مالک ہے تو اگر چاہے روزہ رکھے اور اگر چاہے افطار کرے۔ پس جب شارع علیہ السلام نے بندہ کو افطار اور عدم افطار کا اختیار دیا تو اس پر اتمام

لازم نہیں۔ اور اتمام واجب ہونے کی وجہ حق تعالیٰ کی حرمت کو اس سے بالاتر سمجھنا ہے کہ بندہ نے جو رابطہ اس کے ساتھ پیدا کر لیا اس کو توڑ ڈالے اور اس کی تائید رسول کریم علیہ السلام کے اس قول سے خوب ہوتی ہے جو آپ نے اس شخص کے جواب میں فرمایا جس نے سوال کیا تھا کہ تجھ پر اس کے سوا کچھ اور بھی لازم ہے یعنی نماز، خجگانہ کے علاوہ تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ نہیں مگر یہ کہ نفل پڑھے تو یعنی نفلی نماز میں شروع ہو جاوے۔ مطلب یہ کہ شروع ہو جانے کی وجہ سے لازم ہو جائے گی۔ اور جب تک اس میں داخل نہ ہوگا اس وقت تک لازم نہیں۔ پس پہلا قول عوام کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا اکابر و خواص کے ساتھ جس طرح عام مخلوق کی نیکیاں خواص و مقربین کے واسطے بینات اور برائیاں ہوتی ہیں پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تینتا لیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تباہی کے دن روزہ مکروہ نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اس کو مکروہ فرماتے ہیں پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ روزہ بندہ کیلئے اللہ تعالیٰ کے حضور میں کھڑے ہونے کی استعداد کو قوی کر دیتا ہے جس کی نماز جمعہ اور بقیہ دن اور آئندہ شب میں ضرورت پڑتی ہے کیونکہ یوم جمعہ اہل کشف کے نزدیک یوم عرفہ کی مثل ہے اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کو کھانا اور پینا اس سے محبوب کر دیتا ہے کہ وہ یہ سمجھیں کہ ہم اپنے پروردگار کے حضور میں حاضر ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یوم جمعہ یوم عید ہے اور عید کے دن روزہ نہیں ہوتا کیونکہ اس دن یہ ہی مقصود ہوتا ہے کہ بندہ افطار کرے اور یہ قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اسرارِ شریعت کو سمجھتے ہیں۔ کیونکہ جمعہ کے روز تمام قلوب حق تعالیٰ کے پاس جمع ہوتے ہیں اور ارواح کیلئے یہ ہی قوت بس ہے کیونکہ جسم روح سے جھگڑا کرتا ہے اور جسمانی غذا مانگتا ہے اور سکون نہیں پاتا مگر کھانا کھانے اور پانی پینے سے اور یہ انتہا درجہ کا سرور ہے جس طرح یہ حدیث اشارہ کرتی ہے کہ روزہ دار کیلئے دو فرضیں ہیں ایک افطار کے وقت دوسرے پروردگار سے ملاقات کرنے کے وقت۔ پس اکابر میں سے جو شخص روزہ رکھے گا اس کا سرور کم ہو جائے گا۔ پس ہر مقام کیلئے علیحدہ لوگ ہیں اور اس جگہ اسرار ہیں جن کا ذائقہ اللہ والے ہی جانتے ہیں کتاب میں لکھے نہیں جاسکتے۔

چوالیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ روزہ دار کو مسواک کرنا مکروہ نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بعد زوال کے مکروہ ہے اور اصحاب امام شافعیؒ میں سے متاخرین نے عدم کراہت کو پسند کیا ہے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بھوک کے وقت جب منہ میں بد بو نہ ہو مسواک کرنے سے میل پیدا ہوتا ہے اور وہ دانتوں کی زردی یا سیاہی کا نام ہے۔ پھر اس کے منہ کی بد بو پاس والے کو تکلیف پہنچاتی ہے اور بر تقدیر مکروہ ہونے مسواک کے یہ یقینی کہا جاسکتا ہے کہ لوگوں سے تکلیف کا دور کرنا ایسے فضائل سے مقدم ہے جن کا مرتکب

تصور وار ثابت ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بدبو مند کی عبادت سے پیدا ہوئی ہے اس لئے اس کا دور کرنا مناسب نہیں اور پہلا قائل جواب دیتا ہے کہ روزہ ایک صفتِ صمدانی ہے اور ایسی صفت والے کو ضرور ہے کہ وہ مقدس اور جسماً اور معنی و دونوں طرح پاک رہے۔ اور اسی وجہ سے شارع علیہ السلام نے غیبت اور حظی میں تشدد فرمایا ہے جبکہ روزہ دار اس کا مرتکب ہو کیونکہ مفسد کی بہ نسبت روزہ والے کو اس کا ارتکاب زیادہ قبیح اور حرام ہے یہی مراد ان کے اس قول سے ہے کہ اور مستحب ہے یہ کہ روزہ والا اپنی زبان کو غیبت سے محفوظ رکھے۔ واللہ اعلم۔



باب اعتکاف کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اتفاق ہے کہ اعتکاف مشروع ہے اور اس میں شک نہیں کہ وہ خدا تعالیٰ سے قربت کا سبب ہے اور اس پر بھی کہ وہ ہر وقت مستحب ہے اور رمضان شریف کے اخیر عشرہ میں زیادہ افضل ہے تاکہ شب قدر کو تلاش کیا جائے اور اس پر بھی کہ اعتکاف بغیر نیت کے صحیح نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ محکف کو ایسے امور کیلئے جو ضروری ہیں مثلاً قضا حاجت، غسل جنابت وغیرہ مسجد سے باہر نکلنا جائز ہے۔ اور اس پر بھی کہ اگر ایسی مسجد میں اعتکاف کیا ہو جہاں جمعہ نہ پڑھا جاتا ہو اور جمعہ کا دن آجائے تو اس کیلئے نکلنا واجب ہے اور اس پر بھی کہ اگر محکف نے قصداً پیشاب گاہ سے مباشرت کر لی تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا اور کفارہ لازم نہ ہوگا۔ اور حسن بصریؒ اور زہریؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ عین لازم ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ صبح سے رات تک بالکل چپ رہنا مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ اعتکاف میں چپ رہوں گا تو اس کو چاہئے کہ کلام کرے اور اس پر کفارہ نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ محکف کیلئے نماز اور قرأت قرآن اور ذکر خدا مستحب ہے اور اس پر بھی کہ اس کو جائز نہیں کہ کوئی تجارت کرے یا کوئی صنعت و حرفت کرتا رہے۔ یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو میں نے اس باب میں متفق علیہا پائے ہر ہے وہ جن میں اختلاف ہے سو ان میں سے

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول ہے کہ شب قدر بالخصوص ماہ رمضان ہی میں ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ پہلا مسئلہ: یہ فرماتے ہیں کہ وہ تمام سال میں ہوتی ہے پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ وہ احادیث ہیں جو ماہ رمضان کے ساتھ تخصیص کی وارد ہیں اور کوئی ایک حدیث بھی ہم کو ایسی نہیں پہنچی جس سے ثابت ہوتا ہو کہ غیر رمضان شریف میں بھی ہوتی ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مراد شب قدر سے جس ہے لیکن اس کا ظہور رمضان شریف میں اکثر ہوتا ہے کیونکہ روزہ کی وجہ سے لوگوں کا پردہ باریک ہو جاتا ہے اور جو شخص اس کے دیکھنے کا دعویٰ کرے اس کی سچائی کی دلیل یہ ہے کہ وہ تمام شریعت کی مقادیر اس رات میں جان لے اور بطور الہام ان کا ایسا ماہر ہو جائے کہ کتب

شریعت کے مطالعہ کی بھی اسے حاجت نہ رہے۔

اور میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا ہے کہ شب قدر ہر وہ رات ہے جس میں بندے کو اللہ تعالیٰ سے قرب حاصل ہو اور یہ ہی فشاء اس شخص کا ہے جو کہتا ہے کہ تمام سال ہوتی رہتی ہے اور مجھے میرے بھائی شیخ افضل الدین نے خبر دی ہے کہ انہوں نے اس کو ۷۰ رکیج الاول اور رجب میں دیکھا اور فرمایا کہ خدا تعالیٰ کے اس قول کے معنی کہ

انا انزلناہ فی لیلة القدر

ہم نے قرآن کو اس رات میں نازل کیا ہے جو قرب کی رات ہے

پس ہر وہ رات جس میں قرب حاصل ہو وہ شب قدر ہے اور اسی سے علماء میں سے اس کے قول کی بھی تائید ہوتی ہے جو کہتا ہے کہ شب قدر تمام سال کی راتوں میں پھرتی رہتی ہے تاکہ اس شرف کے حاصل کرنے میں تمام راتیں برابر ہو جائیں کیونکہ حق تعالیٰ کی تجلی ہمیشہ ہوتی رہتی ہے جیسا کہ اہل کشف اس کو خوب جانتے ہیں۔ اور امام صاحب کے معاصرین میں سے امام سعید بن عبد اللہ ازہدی سے منقول ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جب رات کا ایک ٹکٹ باقی رہتا ہے اس وقت ہر روز حق تعالیٰ آسمان دنیا پر نازل ہو کر ارشاد فرماتا ہے کہ کیا کوئی مانگنے والا ہے تاکہ میں دوں اس کو اور کیا کوئی مصیبت اور تکلیف میں ہے تاکہ آرام دوں میں اس کو آخر تک جس طرح حدیث میں وارد ہے۔ فرمایا جب شب جمعہ ہوتی ہے تو اس روز حق تعالیٰ غروب آفتاب ہی سے آسمان دنیا پر تشریف لے آتا ہے اور امام کے نماز فجر سے فارغ ہونے تک موجود رہتا ہے (انہی) تو بعض لوگوں کو گمان ہو جاتا ہے کہ یہ ہی رات وہ شب قدر ہے جو علماء میں مشہور ہے اور درحقیقت ایسا نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک دوسری شب قدر ہوتی ہے اسی وجہ سے علماء کا منقولہ ہے کہ جب ماہ رمضان میں عشرہ اخیرہ کی کوئی طاق رات شب جمعہ کے موافق ہو جائے تو وہ شب قدر ہوتی ہے۔ حالانکہ وہ مثل شب قدر ہوتی ہے نہ بیحد تو دیکھئے والا یہ سمجھتا ہے کہ یہ وہی شب قدر ہے اس بناء پر جتنے اقوال علماء اس کے بارہ میں ہیں وہ سب صحیح ہیں اور ابن عتیہ نے اپنی تفسیر میں امام اعظم ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ شب قدر اٹھالی گئی اور یہ قول مردود ہے۔ (انہی) اور حق یہ ہے کہ مراد امام صاحب کی یہ ہے کہ وہ شب قدر جس میں قرآن شریف نازل ہوا تھا اٹھالی گئی در نہ امام اعظم جیسے الواعظ عالم پر اس کے حکم مخفی نہ تھے کیونکہ مجملہ اہل کشف کے ہیں اور اہل کشف کا سب کا اجماع ہے کہ وہ مقدمات قیامت تک باقی رہے گی۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اعتکاف صرف مسجد ہی میں صحیح ہوتا ہے اور جامع دوسرا مسئلہ: مسجد میں ہو تو کوئی اور افضل ہے حالانکہ امام اعظم ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اعتکاف صحیح نہیں مگر اس مسجد میں جس میں نماز جمعہ ہوتی ہو اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اعتکاف صحیح نہیں مگر اس مسجد میں جس میں نماز جمعہ ہوتی ہو۔ اور حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف صحیح نہیں مگر خیتوں مساجد میں (غالباً خیتوں مساجد سے مراد

مسجد بیت المقدس اور مسجد نبوی اور مسجد حرام ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید اسی طرح تیسرے میں اور چوتھا قول مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ محکف کو مسجد کے اندر حق تعالیٰ کے خاص حضوری میں اطمینان قلب نصیب ہونا ہے۔ کیونکہ مسجد بیت اللہ کے نام سے مشہور ہے اور مخصوص ہے۔ پس اگر اس مسجد میں جماعت اور جمعہ ہوتا ہو تو اور بھی زیادہ اطمینان قلب نصیب ہوگا۔ بالخصوص ان تینوں مسجدوں میں اور میں نے سیدی علی خواصؒ کو فرماتے سنا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ مساجد ثلاثہ یا اس مسجد کی قید لگانا جس میں جمعہ یا جماعت کی نماز ہوتی ہو چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو جو اپنی جمعیت ثلاثہ میں سخت امداد کے محتاج ہوتے ہیں اور مطلق مسجد کی قید لگانا اکابر کے ساتھ خاص ہو۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف مکروہ ہے اور وہ جگہ ہے جو نماز کے واسطے جدا کر دی گئی ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ افضل یہ ہے کہ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے بلکہ دوسری جگہ اس کا اعتکاف مکروہ ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اجماع شارع ہے کیونکہ ہم کو نہیں پہنچا کہ شارع علیہ السلام یا آپ کی عیال میں سے کسی نے غیر مسجد میں اعتکاف کیا ہو۔ (یعنی مسجد اور جماعت کے سوا)

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنے سے اس کے ستر میں نقص نہ ہوگا اور اس حدیث پر قیاس کر کے جو عورتوں کے اپنے گھروں کے اندر نماز پڑھنے کی مسجد میں پڑھنے پر فضیلت کے بارہ میں وارد ہوئی ہے اس علت سے کہ نماز اور اعتکاف دونوں کے اندر اطمینان قلب مطلوب ہوتا ہے پس خوب سمجھ لو۔ اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے سنا ہے کہ درحقیقت اس شخص کے درمیان جو عورت کے اعتکاف کو اس کے گھر کی مسجد میں منع کہتا ہے اور اس کے جو جائز کہتا ہے کوئی اختلاف نہیں کیونکہ جواز اعتکاف شیاطین کی ان بندیوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے باہر نکلنے سے کوئی خرابی حاصل ہوتی ہو اور عدم جواز ان خدا کی بندیوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے باہر نکلنے سے کوئی خرابی نہیں پیدا ہوتی جس طرح حضرت رابعہؒ بھری اور حضرت سفیانہؒ رسول خدا ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ کی باندیوں کو اس کی مساجد سے مت روکو۔ پس خوب سمجھ لو کیونکہ شیطان کی باندیاں افعالِ قبیحہ کی وجہ سے روکی گئیں۔ جس طرح ارشاد ہے کہ

لقس عبد الدینا رو الدہم

ترجمہ: ہلاک ہو چھو دینا رو در ہم کا بندہ۔

اور خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی اس کی نظیر ہے کہ:

عینا بشر ب بہا عباد اللہ

ترجمہ: یعنی وہ بند جن کو خدا تعالیٰ کے ساتھ خصوصیت ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب خاوند اپنی بیوی کو اعتکاف کی اجازت دیدے پھر وہ اس میں شروع ہو جائے تو خاوند کو جائز نہیں کہ بیوی کو اس کے پورا کرنے سے منع کرے حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اسے اس کی اجازت ہے۔ پس پہلا قول زوج پر مشدود ہے اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول اس پر مخفف ہے اور اصغر کے ساتھ مخصوص ہے۔ پہلے قول کی وجہ حق تعالیٰ کے اس دور بار کی تعلیم کو غالب کرنا ہے جس میں اس کی بیوی داخل ہوگئی۔

دوسرے قول کی وجہ اپنے نفس کے حق اور حصہ کو مقدم کرنا ہے کیونکہ انسان زیادہ محتاج اور اس کا حال بہت کمزور ہے اور وہ جانتا ہے کہ حق تعالیٰ اپنے بندوں کی طاعات اور عبادات سے بالکل مستغنی ہے اور لوگوں کا اس کے دربار عالی شان کی طرف متوجہ ہونا اور اس سے پشت پھیرنا اس کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور اس کا اپنی طرف متوجہ ہونے کو بہ نسبت پشت دینے کے ترجیح دینا صرف ایک ایسی معلحت کی وجہ سے ہے جو انہیں کی طرف عود کرتی ہے ورنہ حق تعالیٰ کافی انقبہ کوئی فائدہ نہیں ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزہ کے جائز نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدود اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ جب وہ افطار کرتے اور خواہشات کے قنائل ہوتے ہیں تو پھر اعتکاف کے اندر اطمینان قلب سے وہ قاصر رہتے ہیں اور دوسرا قول مخفف اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو باوجود افطار کرنے کے پھر بھی حق تعالیٰ کے ساتھ جمعیت قلب پر قادر رہتے ہیں اور اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ خاص لوگ بقدر ضرورت کھاتے ہیں اس لئے ان کا افطار کرنا دربار خداوندی کے مشاہدہ سے ان کے قلوب پر حجاب کی تاثیر نہیں کر سکتا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اعتکاف بغیر ایک دن کے صحیح نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی اندازہ معین نہیں۔ بعض دن کا بھی اعتکاف صحیح ہے۔ لہذا پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ اصغر کے ساتھ خاص ہے یہ ہے کہ حضور قلب کا حاصل کرنا اور مختلف میدانوں سے پھیر کر دل کو صرف ایک ذات پر جمع کرنا غالباً ایک پورے دن کے بغیر نہیں ہو سکتا تو درحقیقت اعتکاف تو غریب سے ذرا دیر پہلے ہوگا اور دن اس کیلئے مثل دہلیز کے ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ جو اکابر کے ساتھ مخصوص ہے کہ اکثر اکابر کا قلب حاضر رہتا ہے اس لئے ان کو اپنے پرانہ دلوں کو جمع کرنے کیلئے طویل زمانہ کی حاجت نہیں بلکہ صرف اعتکاف کی نیت کرتے ہی جمعیت حاصل ہو جائے گی اور یہی اعتکاف کی حقیقت ہے کیونکہ وہ دراصل دربار خداوندی کے مشاہدہ کی طرف دل سے

منوجہ رہنا ہے اس طرح کہ درمیان میں پردہ حائل نہ ہو جیسا کہ حضرت عبداللہ تستری کا مقدم ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے تیس سال ہوئے ہیں کہ میں حق تعالیٰ سے کلام کرتا ہوں اور لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ میں ان سے کلام کرتا ہوں۔ (اتھی) پس پہلے نے اصغر کی رعایت کی ہے اور دوسرے نے اکابر کے حال کی۔

ساتواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول سوائے امام احمد کی ایک روایت کے یہ ہے کہ جس نے معین مہینہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو اسے لازم ہے کہ وہ پے در پے اور اگر ایک دن میں بھی خلل پڑ جائے گا تو جس قدر چھوٹ جائیں گے ان کی قضا کرنی پڑے گی اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کو نئے سرے سے ادا کرنا لازم ہوگا اور اگر مطلق کسی مہینہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو اسے جائز ہے کہ خواہ پے در پے ادا کرے یا متفرق طور پر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس کو پے در پے ادا کرنا لازم ہے اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے۔ پس مسئلہ اولیٰ کے پہلے قول میں کچھ تشدید ہے اور امام احمدؒ کا قول مشدد ہے اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول مخفف اور اس کے اندر دوسرا مشدد ہے اور تمام اقوال کی وجہ کتب فقہ میں ظاہر ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی معین دن کی بدوں اس کی رات کے اعتکاف کی نیت کی تو صحیح ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بغیر رات کو دن کی طرف ملائے صحیح نہیں اور اگر کسی نے پے در پے دو دن کے اعتکاف کی نیت کی تو اس کو ان دو دنوں کے ساتھ ان کی درمیان کی رات میں اعتکاف کرنا لازم نہ ہوگا حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح یہ ہے کہ اس کو اس رات کا اعتکاف بھی لازم ہوگا۔ پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول صرف دن کے اعتکاف کرنے کی وجہ سے مخفف ہے۔ اور دوسرا قول قول اس میں مشدد ہے اور یہی حکم دوسرے مسئلہ میں ہے۔ لہذا تخفیف اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور تشدید ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ جن کے قلوب دنیا کے صحراؤں میں پراگندہ رہتے ہیں۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے جامع مسجد کے سوا کسی اور مسجد میں اعتکاف کیا اور پھر نماز جمعہ کیلئے نکلا تو اعتکاف اس کا باطل نہ ہوا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح یہ ہے کہ باطل ہوا۔ مگر ہاں اگر وقت نیت اعتکاف کے نکلنے کو شرط کر لیا ہو تو باطل نہ ہوا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کے قائل کا یہ مان کرنا ہے کہ جس وقت سے مکلف جامع مسجد کیلئے نکلا ہے اس وقت سے حق تعالیٰ کے سامنے حاضر رہا یہاں تک کہ جامع مسجد میں داخل ہو گیا۔ اور دوسرے قول کی وجہ اس کے قائل کا گمان یہ ہے کہ مسجد سے خارج ہوتے ہی وہ حضوری منقطع ہو گئی۔ بالخصوص اس دم کہ جب مکلف خود اپنی اس حالت کی خبر ہم کو دیدے۔ پس خوب سمجھ لو۔

دسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر محکف نے ہستی میں کسی حادثہ کی وجہ سے جانے کی شرط کی ہو مثلاً سرریض کی عیادت اور جنازہ کے ساتھ جانا تو یہ اس کے واسطے درست ہے اور اس کا اعتکاف باطل نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ باطل ہو جائے گا پس پہلا قول مخفف ہے اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدد اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ اس کی توجیہ اس کی نظیر میں گذر چکی۔

گیارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ محکف نے اگر پیشاب گاہ کے سوا دوسرے جسم سے مباشرت کی اور انزال ہو گیا تو اعتکاف باطل ہوا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اخیر یہ ہے کہ ہر صورت میں باطل ہو خواہ انزال ہو یا نہ۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ اس صورت میں نرمی برتی گئی کہ جب انزال نہ ہو برخلاف اکابر کے۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس کے برعکس ہو پس اکابر سے نرمی برتی جاوے پوجہ انزال کے کیونکہ وہ اپنے نفوس کے مالک ہوتے ہیں۔ برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے کیونکہ ان میں سے بعض صرف جماع کی لذت سے دربار خداوندی سے محجوب ہو جاتے ہیں اگرچہ انزال نہ بھی ہو۔

بارہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ محکف کے واسطے نہ خوشبو مکروہ ہے اور نہ عھد و لباس حالانکہ امام احمدؒ کا قول اس کے مکروہ ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ محکف دربار خداوندی میں شل محرم کے ہے اور اس کے واسطے خوش بھشی مناسب نہیں اور دونوں مرتبوں میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ لوگ ہیں اور دو حق تعالیٰ کے سامنے عزت دار ہوتے ہیں فرمانبرداری کی عزت کی وجہ سے جس طرح امراء مجلس ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے سامنے ذلیل ہوتے ہیں یا تو اس وجہ سے کہ ان کے قلوب پر ہیبت ظاہر ہوتی ہے یا اس وجہ سے کہ اکثر زمانہ وہ مخالف شرع امور میں مشغول رہتے ہیں۔ لیکن جمہور انبیاء اور علماء اور اولیاء جب کبھی نماز یا اعتکاف میں مشغول ہوتے ہیں تو حق تعالیٰ کے سامنے ذات اور صفت دونوں اعتبار سے ذلیل ہوتے ہیں یعنی ان کے لباس اور نفوس وغیرہ ذلت پر دلالت کرتے ہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیرہواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ محکف کو یہ مناسب نہیں کہ کسی کو قرآن شریف یا حدیث و فقہ کی تعلیم دے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مستحب ہے۔ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ قرآن اور حدیث کی تعلیم و تعلم میں تکرار اور جدال اور اشکالات کرنے پڑتے ہیں اور رفع صوت کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ اشیاء اکثر قلب کو مقصود اصلی سے پراگندہ کر دیتی ہیں جو اعتکاف سے مراد ہے کیونکہ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ قلب ذکر خداوندی میں مشغول رہے اور تو

اس کے سوا کسی اور کو نہ پکڑے۔ اسی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ تلاوت قرآن اور ذکر خدائے وحدہ اور نماز مستحب ہے۔ کیونکہ ان سب چیزوں کا خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور سے تعلق نہیں (اگر کوئی سوال کرے) کہ قرآن وحدیث کا پڑھنا جس طرح قلب کو پر آمندہ کرتا ہے اسی طرح قرآن شریف کا پڑھنا بھی اس لئے کہ ذہن اس کے معانی کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ پس کوئی آیت پڑھنے والے کو جنت و مافیہا کی طرف لے جاتی ہے تو وہ اسی کا دل سے مشاہدہ کرنے لگتا ہے اور کوئی آیت دوزخ و مافیہا کی طرف لیجاتی ہے تو اس وقت اسی کا دل سے مشاہدہ کرنے لگتا ہے اور کوئی آیت طلاق کے معنی یا عدت کے یا میراث کے معنی کی طرف لے جاتی ہے اور جو شخص قرآن شریف کے مطالب سمجھتا ہوگا اس کو ان امور سے ہرگز چارہ نہیں ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ یہ وہ مقام ہے جس پر اکثر لوگ پہنچ جاتے ہیں اس لئے یہ چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اس لحاظ سے ان کی فکر کا معانی اور مطالب قرآن کی طرف چلا جانا ان کے اس مقام میں کچھ موثر نہیں برخلاف اکابر کے کیونکہ وہ ان امور مذکورہ کی وجہ سے شہود حق تعالیٰ میں پر آمندہ دل ہو جاتے ہیں اس لئے یہ ان کے خاص مقام میں تاثیر کرتے ہیں۔ لہذا غلامی کی کوئی صورت نہیں رہتی مگر یہ کہ اکابر اکابرین کے مرتبوں اور مقامات کی راہ اختیار کی جائے اور وہ وہ حضرات ہیں کہ جو اپنی عقل اور افکار قرآن شریف اور ذکر خداوندی کی طرف مبذول رکھتے ہیں اور ہائیں ہمہ صاحب کلام سے جدا نہیں ہوتے۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے سنا ہے کہ قرآن کو لفظ قرآن کے ساتھ اسی وجہ سے موسوم کیا گیا ہے کہ وہ شائق ہے لفظ قرآن سے جس کے معنی جمع ہونے یا کرنے کے ہیں۔ پس ایک گروہ ایسا ہے کہ وہ اس کی تلاوت سے اپنے آپ کو ان احکام پر جمع کرتا ہے جو اس میں ہیں اور معانی پر اور عبرتوں پر اور توبیقات و قوارع اور نزاجر و آداب پر اور ایک گروہ ایسا ہے کہ اس کی تلاوت سے اپنے آپ کو صرف حق تعالیٰ وحدہ پر جمع کرتا ہے۔ اور ایک گروہ ہے جو اس کی تلاوت سے باوجود حق تعالیٰ پر جمع کرنے کے ان جمیع امور مذکورہ کا مشاہدہ بھی کرتا ہے غرض وہ حضرات نہ حق تعالیٰ کی وجہ سے احکام سے غافل ہوتے ہیں نہ احکام کی وجہ سے حق تعالیٰ سے۔ یہ حق تعالیٰ کا فضل ہے جسے چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ پس اس کو جان لو۔



کتاب حج کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اجماع ہے کہ حج ایک رکن ہے منجملہ ارکان اسلام کے اور وہ فرض ہے ہر مسلمان بالغ، عاقل، سکت والے پر، تمام عمر میں ایک مرتبہ واجب ہوتا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس پر حج واجب تھا اور اس نے اس کی ادائیگی کا وقت نہ پایا اور مر گیا تو اس سے فرض ساقط ہو گیا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نابالغ پر حج واجب نہیں اور اگر اس نے قبل بلوغ حج کر لیا تو اس سے فرض حج ساقط نہ ہوا۔ اور اس پر بھی کہ جو شخص توشہ اور سواری کا مالک نہ ہو لیکن پیدل چلنے کی طاقت رکھتا ہو اور کسی ایسی صنعت سے واقف ہو جس سے خرچہ کی بقدر کما سکتا ہو اس کیلئے حج کرنا مستحب ہے۔ اور اس پر بھی کہ حج کرنے کے واسطے رہائشی مکان کا فروخت کرنا ضروری نہیں۔ اور اس پر بھی کہ حج فرض میں سمیت کی طرف سے نائب درست ہے اور اس پر بھی کہ طواف کر چکنے کے بعد عمر میں حج کو داخل کرنا جائز نہیں اور ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حج تمتع کرنے والا اگر حاضرین مسجد حرام میں سے نہ ہو تو اس پر دم واجب ہے۔ اسی طرح حج قرآن کرنے والے پر اور وہ ایک بکری ہے اور طاؤس اور امام داؤد کا قول یہ ہے کہ حج قرآن کرنے والے پر دم واجب نہیں، یہاں تک وہم مسائل ہوئے جو میں نے اس باب میں اجماعیہ پائے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ عمرہ سنت ہے نہ فرض، حالانکہ امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے سرنج یہ ہے کہ وہ مثل حج کے فرض ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا شد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ کے افعال افعال حج کے ضمن میں آ جاتے ہیں تو گویا مستطلاً عمرہ ادا کرنا حج کی طرف منتقل ہو گیا۔ اور دوسرے قول کی وجہ اس آیت کے ظاہری معنی پر عمل کرنا ہے کہ

وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ

یعنی حج اور عمرہ دونوں کو کامل طور پر ادا کرو۔

تو عمرہ کے واسطے صرف حج کرنے کو کافی نہ سمجھا۔ بعض علماء نے دونوں قولوں میں اس طرح تطبیق دی

ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا مستحب ہے اور ان کے سوا دوسرے مہینوں میں عمرہ بھر میں ایک دفعہ واجب ہے تو عمرہ حج کے مہینوں میں ایسا ہے جس طرح طہارت کبریٰ کے ساتھ طہارت صغریٰ ادا کی جائے حالانکہ وہ اس میں داخل ہوتی ہے۔ پس اگر بندہ چاہے تو صرف حج کو عمرہ کیلئے کافی سمجھے اور اگر چاہے تو حج کے ساتھ اس کو بھی ادا کرے اس حیثیت سے کہ وہ ایک خاص قسم کی عبادت ہے (یعنی) اور اس میں ایک بات ہے اس کو سوچ لو۔ مترجم کہتا ہے شاید اس طرف اشارہ ہو کہ امام ابو حنیفہ عسکری زمانہ میں اس کے وجوب کے قائل نہیں اور ممکن ہے کہ اس طرف کنایہ ہو کہ طہارت کبریٰ یعنی غسل جنابت وغیرہ کیلئے طہارت صغریٰ یعنی وضو لازم رہتا ہے۔ واللہ اعلم

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ہر وقت بغیر تعیین عدد کے عمرہ ادا کرنا درست ہے حالانکہ امام مالک کا قول ہے کہ ایک سال میں دو دفعہ عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ پس پہلا قول تعیین اور اٹھارہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدود اور اصغر کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کی تعلیل اور تدلیل برعکس بھی ہو سکتی ہے تو پہلا قول حق میں چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ہوا اور دوسرا قول اکابر کے حق میں جن کا مقام ادب کامل کا ہے خدا تعالیٰ کے ساتھ کیونکہ وہ حضرات حق تعالیٰ کے خاص دربار میں داخل ہونے سے حیا کرتے ہیں مگر صرف ایک سال یا ایک ماہ میں ایک دفعہ برخلاف چھوٹے درجہ کے لوگوں کے کیونکہ ان میں سے بعض حق تعالیٰ کے دربار میں داخل ہوتے ہیں اور خارج ہوتے ہیں حالانکہ اس کے آداب و طریق سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں۔ پس وہ ایسے ہوتے ہیں کہ گویا داخل ہی نہیں ہوئے۔ اس لئے انکا بار بار عمرہ ادا کرنا مطلوب ہے اور یہ بہت بعید ہے کہ ان کو اس بار بار عمرہ کے ادا کرنے سے وہ بات حاصل ہو جائے جو اکابر کو صرف ایک دفعہ کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ ہر امام نے ایک ایک حکمت کو لے لیا ہے۔ چنانچہ ان میں سے بعض نے اصغر کے حال کی رعایت کی ہے اور بعض نے اکابر کے حال کی اور اصغر کے حال کی رعایت کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ ان کا راستہ وہی ہے جس میں بڑے بڑے لوگ ہو کر گزر رہے ہیں۔

اور امام مالک نے جو ایک سال میں دو مرتبہ عمرہ کو مکروہ کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ یا جواز نگراری کی دلیل سے مطلع نہ ہوئے یا اس کا خوف کیا ہے کہ کہیں عمرہ ادا کرنے والے کے قلب میں بیت اللہ شریف کی حرمت کم نہ ہو جائے کیونکہ جب وہ ایک سال میں دو مرتبہ اس کو دیکھے گا تو قدر میں ضرور انحطاط پیدا ہوگا۔ برخلاف سال میں ایک دفعہ ادا کرنے کے کیونکہ عمرہ ادا کرنے والے کے قلب میں ہر سال نئی تعظیم بیت اللہ کی پیدا ہو جایا کرے گی جیسا کہ تجربہ میں آچکا ہے اور یا ہرمہینہ میں نئی وقعت پیدا ہو جایا کرے گی جس طرح امام مالک کے بعض اصحاب کا قول ہے تو یہ اس کی نظیر ہوگی جیسے حج کرنے والے کے بارہ میں وارد ہوا ہے کہ ہر پانچ سال کے بعد بیت اللہ کی عظمت اس کے قلب میں جدید پیدا ہوگی۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ کا قول یہ ہے کہ اس شخص کو حج کی طرف سبقت کرنا افضل ہے جس پر واجب ہے اور اگر بعد وجوب کے تاخیر بھی کر دی تو امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک حج

کا وجوب فی الفور نہیں ہے بلکہ علی التراخی ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ علی الفور واجب ہے اور جب واجب ہو جائے تو ہرگز تاخیر نہ کرے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ لیکن پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو ضرورت مند اور حوادث وغیرہ کے پابند ہوتے ہیں اور دوسرا قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جن کا کسی سے علاقہ نہیں اور یا ان کے حجاب اٹھائے گئے ہیں کیونکہ ایسے حضرات اس سے حیا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم میں تاخیر نہ ہو اور ہم کو خبر پہنچی ہے کہ جس وقت اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو غتہ کرنے کا حکم فرمایا آپ نے فوراً بسوئے سے غتہ کر لیں۔ لوگوں نے عرض کیا حضرت آپ نے اتنا صبر بھی نہ کیا کہ استرہ بھی مل جاتا تو اس سے غتہ کرتے۔ آپ نے جواب میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے حکم میں تاخیر کرنا بہت سخت ہے۔ (اتحیٰ)

چوتھا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص بعد قدرت کے فوت ہو گیا اس سے حج ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کے راس المال سے حج کرنا ضروری ہوگا خواہ وہ وصیت کرے یا نہ کرے جس طرح فرض ہوتا ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ موت سے اس حج ساقط ہو گیا اور ورثہ پر لازم نہیں کہ وہ اس کی طرف سے حج کریں مگر اس صورت میں کہ جب وصیت کر گیا ہو تو اس وقت ثلث مال سے حاج کرادیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول خواص کے حق میں ہو اور دوسرا معمولی لوگوں کے حق میں۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ میت کی طرف سے حج کرایا جائے اس کے اہل کے مکانوں سے شروع ہو، حالانکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ جہاں سے وصیت کی ہو اسی طرح امام شافعیؒ کے مذہب میں سے راقع قول یہ ہے کہ میقات سے کرایا جائے پس پہلا قول اور دوسرا قول مشدد ہے۔ اور تیسرا قول مخفف اور وہی قول اکثر لوگوں کے حال کے مناسب ہے کیونکہ اپنے اہل سے احرام باندھ کر جانے والے بہت کم ہیں اور جس وقت سلطان قانیا نے حج کیا تھا تو اس نے مصر کے پہاڑی قلعہ سے احرام باندھا تھا پس لوگوں نے اس کو بہت نادر بات خیال کیا۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ نابالغ بچہ کا حج اس کے ولی کی اجازت کے ساتھ صحیح ہے بشرطیکہ لڑکا عاقل اور صاحب تہیز ہو اور جو تہیز وارد نہ ہو اس کی طرف سے اس کا ولی احرام باندھے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نابالغ بچہ کا احرام حج کیلئے صحیح نہیں۔ پس پہلا قول نابالغ بچہ کا حج صحیح ہو جانے میں مخفف ہے اور اس کی دلیل احادیث صحیحہ ہیں اور دوسرا قول اس میں مشدد ہے۔

اور اس کی وجہ فعل حج کو بڑا سمجھنا اور ادائے مناسک میں مشقت کی کثرت اور یہ ہے کہ اکثر لوگ دور دراز شہروں سے سفر کر کے حج کو جاتے ہیں اور نابالغ بچہ حق تعالیٰ کی ذات عالیہ کے مناسب جو کامل تعلیم ہے اس کو پورا

نہیں کر سکتا کیونکہ حج حق تعالیٰ کی بہت بڑی جلوہ گاہوں میں سے ہے اس لئے وہ نہیں ادا ہوگا مگر اس شخص سے جو حق تعالیٰ کی معرفت میں کامل ہو اسی وجہ سے صوفیہ کا مقولہ ہے کہ حج کرنے سے بیت اللہ کے صاحب (اللہ) کو پہچان لے پھر حج کرادے یہی وجہ ہے کہ وہ تمام عمر میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اس شخص کا حج مکروہ ہے جو راہ میں سوال کرنے کا محتاج ہو۔
ساتواں مسئلہ: حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر اس کو سوال کرنے کی عادت ہے تو اس پر حج

واجب ہے پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور امام مالک کا قول انتہاء درجہ کی تحقیق ہے کیونکہ اس کے اندر دونوں قولوں میں جمع ہونا لازم آگیا، پس اسے حج مکروہ ہوگا جو جملہ عزت دار لوگوں کے ہے جیسے علماء اور بزرگان دین اور علاوہ ان کے جو بھی اصحاب مراتب و مدارج میں سے ہو۔ اور ذیل کے لوگوں کے حق میں مکروہ نہ ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس ان کیلئے بھی جو فقیر ہیں اور دنیا اور اہل دنیا سے علیحدہ رہتے ہیں (اگر کوئی سوال کرے) کہ توشہ اور سواری اور راستہ کا خرچ شرط کرنے میں کیا فائدہ ہے اور ہو سکتا ہے کہ خرچ اور توشہ اس سے کم ہو جاوے مثلاً اس سے گر پڑے یا چور چرالے یا سواری مر جائے۔

تو جواب یہ ہے کہ فائدہ اس میں یہ ہے کہ جو شخص توشہ اور سواری پالے گا تو اس کا سفر ایسا ہوگا گویا کہ شارع کی تحت نظر ہے اس لئے سزاوار ہوگا کہ اس کو آفات و بلیات سے بچایا جاوے اور اگر ہاں ہمہ بھوک اور پیاس اور مصیبت میں انتقال کر جائے تو خدا تعالیٰ کا فرمانبردار مرے گا بخلاف اس کے جو بغیر توشہ اور سواری کے حج کو جائے اور بھوک و مصیبت میں انتقال کرے تو وہ عاصی اور نافرمان مرے گا اور شارع صرف اسی شخص کا ذمہ دار ہے جو اس کے زیر حکم ہو۔ کیونکہ ایسا شخص اگر چہ اس کی سواری فوت ہو جائے یا اس کا خرچہ چوری ہو جائے اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری میں ہے۔ پس وہ ضرور کسی ایسے شخص کو تاجدار کرے گا جو راستہ میں اس کے خرچہ کا تکفیل ہو جائے اپنے پروردگار کا ادب کر کے، پس لائق ہے کہ پہلے بندہ توشہ اور سواری حاصل کرے۔ اس کے بعد اس خدا تعالیٰ پر بھروسہ کرے جو سواری میں طاقت کا پیدا فرمانے والا ہے اور خرچہ اور توشہ کا بخشنے والا ہے نہ اس کے سوا دوسرے پر۔ اور یہ اس باب سے ہے کہ کہا جاتا ہے پہلے سوچ اور سمجھ اس کے بعد بھروسہ کر۔ پس معلوم ہوا کہ فقیر کو مناسب نہیں کہ وہ باوجود نادار ہونے کے صرف اس بھروسہ پر حج کو مکمل دے کہ اللہ تعالیٰ راستہ میں کام ہٹا دے گا۔ اور یہ خیال کرے کہ اللہ تعالیٰ مجھے ضائع نہ کرے گا کیونکہ اس میں شارع کی مخالفت لازم آتی ہے اور فرمایا ہے حق تعالیٰ نے

وَتَزِدُوا فَنَاحِيَةَ الْمَوَادِّ التَّقْوَىٰ

اور توشہ تیار کرو پس بیشک بہتر توشہ تقویٰ ہے۔

آگے فرماتے ہیں

وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ

یعنی اے سمجھ دار لوگو مجھ سے ڈرو

تو جسمانی توشہ کا حکم فرمایا جو کھانا ہے اور روحانی کا بھی جو تقویٰ ہے اور اس کا بھی کہ وہ توشہ حلال اور خالص خدائے کریم کیلئے ہوتا چاہئے کیونکہ

لَاتَقُونِ يَا اُولٰٓئِی الْاَلْبَابِ

کے معنی یہ ہیں کہ توشہ اور حج کے اعمال میں مجھ سے ڈرو۔

اگر کوئی کہے کہ بعض مشائخ سلف حالانکہ جملہ اکابر کے شمار کئے جاتے تھے اور پھر حج کے لئے بغیر توشہ اور سواری کے نکل جاتے تھے اور یہ ادب میں نقص کی دلیل ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ شاید یہ فعل ان سے کامل ہونے کے قبل سرزد ہوا ہوگا۔ علاوہ بریں یہ ہے کہ وہ حضرات سفر حج وغیرہ کے واسطے اس وقت نکلتے تھے بغیر توشہ اور پانی کے کہ پہلے حضر میں اپنے نفس سے بہت مرتبہ ریاضت اور مشقت کرا لیتے تھے۔ بسا اوقات چالیس روز اور اس سے بھی زیادہ دنوں تک بھوکے رہتے تھے اور نہ کھانے کی انہیں خواہش ہوتی تھی نہ پینے کی تو ایسے نقص پر جس کا یہ حال ہوئی اعتراض نہیں سوائے اس کے کہ اس نے درج کمال کو چھوڑ دیا جواز میں کوئی شبہ نہیں۔ اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ وہ اپنے نفس سے راضی ہوتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ کھانے پینے کی ضرورت نہ پڑے گی تو وہ ہرگز بغیر توشہ کے نہ نکلتے اگرچہ لوگ انہیں حکم بھی کرتے کیونکہ ان کی رائے حماقت آمیز ہوتی بلکہ وہ اس کا انکار کرتے۔

اور میرے بھائی شیخ افضل الدین نے مصر سے حج کیا تھا اور صرف چار چپائیاں ہمراہ تھیں تو ہر منزل پر ایک چپاتی کھا لیتے تھے۔ پس اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ ہر ایک شخص پر ایک ہی حکم جاری کرو یا فقراء پر اعتراض کا دروازہ کھول دو۔ ہاں اس وقت مناسب ہے کہ جب ان کے حال کی خوب تحقیق کر لو۔ واللہ اعلم

آٹھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول ہے کہ اس شخص کا حج صحیح ہے جو اس راستہ میں خدمت پر مزدور رکھا گیا ہو حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس کا حج صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص لوگوں کی خدمت کیلئے سفر کرے اس نے اللہ تعالیٰ اور بندوں کے دونوں کے حقوق کو جمع کر لیا۔ اور یہ قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے اعمال کے ساتھ خواہ وہ دینیہ ہوں یا دنیہ صرف اللہ تعالیٰ ہی کا قصد کرتے ہیں اور ان کو ایک حق دوسرے حق سے معرض نہیں بناتا اور ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ خدمت اکثر انہیں اوقات میں کرنی پڑتی ہے جو اعمال مناسک سے خالی ہوتے ہیں۔ پس اس کو کسب میں کوئی شبہ نہیں اور نہ اس کے عمل حج میں کسی اور فعل کی شرکت ہے لہذا کراہت کیوں ہو۔ خوب سوچ لو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اصاغر کے حال پر محمول ہے جن کا قصد طلب دنیا کی طرف مشغول ہوتا ہے اور آج کل اکثر لوگوں کا یہی حال ہے پس بعض اماموں نے تو اکابر کے حال کی رعایت کی اور بعض نے اصاغر کے حال کی جس طرح نوکری پیشہ اور محال وغیرہ۔

نواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی چوپائے کو غصب کر کے اس پر چڑھ کر حج کو گیا یا مال کو غصب کر کے اس سے حج کوا کیا تو وہ حج صحیح ہے اگرچہ گناہگار ہوگا حالانکہ امام احمد کا قول یہ

ہے کہ اس کا حج صحیح نہیں اور کافی نہ ہوگا اگر کیا۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرمت افعال حج کے عدا و ایک امر خارجی کی وجہ سے ہے۔ لہذا وہ بطلان حج کی تاثیر نہیں کر سکتا اور یہ قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے نفس میں گناہگار ہے اور گناہگار پر حق تعالیٰ کا غضب ہے اس لئے وہ راضی نہ ہوگا مگر اس وقت کہ وہ تائب ہو جائے اور توبہ اسی وقت صحیح ہوگی کہ اس کا حق ادا کر دے اور جس کی توبہ صحیح نہ ہوگی اس کو حق تعالیٰ کے دربار میں داخل نہ ہوگا اگر وہ مکہ شریف میں داخل ہو بھی گیا تو وہ ایب ہوگا جیسے الہیں لعین مسجد میں داخل ہو جائے تو دوسرا چہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں موجود ہے مگر ملعون ہے پس خوب سوچ لو۔ اور یہ قول اکابر کے ساتھ مخصوص ہے۔

انہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اس شخص پر حج واجب نہیں ہے جس پر راستہ کی حفاظت کرنے کی اجرت لازم ہو حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر وہ تھوڑی سی ہو تو واجب ہے بشرطیکہ دشمن کا خوف نہ ہو۔ پس پہلا قول قول تخفیف ہے اور دوسرا مفصل اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں کے حال پر محمول ہو جو دنیا کو آخرت پر مقدم جانتے ہیں اور دوسرا ان کے مخالفین پر اور اللہ تعالیٰ کسی نفس کو وسعت سے باہر ہمت کی تکلیف نہیں دیتا۔

گیارہواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ حج کیلئے دریا کا سفر کرنا واجب ہے جس وقت غالب سلامتی ہو حالانکہ امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ واجب نہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا تخفیف۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ شخص عادی استطاعت والا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دریا کے طوفان سے امن اور بے خوفی نہیں ہوتی۔ اور کبھی اس قدر بہتند کسی سال میں چلنے لگتی ہے کہ جتنے لوگ کشتی میں ہوتے ہیں سب غرق ہو جاتے ہیں اور کسی کو معتبر خبر اس کی نہیں ہوتی کہ آئندہ سال کیا توہ ہوگا۔ کیونکہ پانچ سال برابر سواری اچھی طرح صحیح سالم پہنچتی ہے اور اتفاق سے اسی سال میں غرق ہو جاتی ہے برخلاف کشتی کے کہ اگر راستہ میں عاجز بھی ہو جائے گا تو اور حجاج اور بادیہ نصیبناں لوگ اس کو مل جائیں گے جو اسے اٹھ کر لے جائیں گے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر محمول ہو جن کو حق تعالیٰ نے یقین اور توکل کی قوت عنایت فرمائی ہے اور دوسرا ان لوگوں پر جو اس کی ضد ہیں۔

بارہواں مسئلہ: انہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جو شخص اپنے آپ حج کرنے سے عاجز ہو جائے بوجہ کسی مرض کے جس کے اچھے ہونے کی امید نہ ہو یا بوجہ حج ہو جانے کے یا بوجہ سخت بوڑھا ہو جانے کے اور اس قدر وہ مال کا مالک نہ ہو جس سے اس شخص کے کرایہ وغیرہ کا انتظام ہو سکے جو اس کی طرف سے حج کرنے کو جائے تو اس پر حج فرض ہے۔ پس اگر اس روانہ کیا تو وہ فرض اس کے ذمہ باقی رہا، حالانکہ امام احمدی کا قول یہ ہے کہ اس پر حج واجب نہیں اور حج صرف اسی پر واجب ہے جو بے نفس نفیس ادا کرنے کی طاقت رکھے پس پہلا قول فرض کے باقی رہنے کی وجہ سے مشدد ہے اور دوسرا تخفیف۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج اصغر کے حق میں نیابت کو قبول کرتا ہے جس طرح وہ کہتے ہیں

لعلى اراهم اوارى من يراهم

ترجمہ: تاکہ میں ان کو دکھ لوں یا اس کو جو انہیں دکھ لے

جب کہ وہ اس مشقت کے تحمل سے عاجز ہو جائے جو اس کے دربار محبوب کی طرف سفر کرنے میں واقع ہوگی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عاشقوں کو صرف سلام کا پہنچا دینا یا قاصد بھیج دینا تسلی بخش اور شافی نہیں ہو سکتا۔ بالخصوص اس وقت کہ جب حج سے مقصود و عظم ان ذوات کا پاک کرنا ہے جو ان درگاہوں میں وارد ہوتی ہیں اور قائم مقام کا پاک ہو جانا اس شخص کیلئے کافی نہیں ہو سکتا جس نے اس کو اجرت پر حج کیلئے روانہ کیا ہے۔ بلکہ اکابر پر لازم ہے کہ وہ بذات خود اس دربار میں جاویں اگرچہ راستہ میں مر جاویں کیونکہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ ”جو شخص اپنے گھر سے اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کی نیت سے نکلا پھر اس کو راہ میں موت نے پکڑ لیا تو اس کا اجر اللہ تعالیٰ پر واجب ہو گیا۔“ پس خوب سمجھ لو اور کسی شاعر نے کہا ہے:

فسر الله ما يشفى الهميل رسالة

ولا يشتكى شكوى المحب رسول

پس قسم ہے خدا کی نہیں شفا دے سکتا پیاسے کو پیغام بھیجنا اور اظہار شکایت کا قاصد مثل خود مشاق کے نہیں کر سکتا۔

تیسرے سوال مسئلہ: ائمہ اربعہ کا قول ہے کہ جس شخص نے کسی سے اجرت پر حج کرایا تو حج اسی کی طرف سے ہوگا جس کی طرف سے حج کیا گیا حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت ہے کہ حج، حج کرنے والے کا ہوگا اور جس نے حج کرایا اس کو خرچہ دینے کا ثواب ہوگا۔ پس پہلا قول مجموعہ سے مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور ان دونوں قولوں کی توجہ ہمیں پہلے دونوں قولوں کے قریب قریب ہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

چوتھے سوال مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ تاہینا کو اگر کوئی لیجانے والا لے جائے تو اس کو خود حج کرنا ضروری ہوگا اور اس کو نائب بنانا درست نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے مال میں سے حج کرنا ضروری ہوگا اس لئے وہ حج کرنے کا نائب بنا سکتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور ان دونوں قولوں کی وجہ وہی ہے جو ان سے پہلے دونوں کی ہے۔ پس اصغر نائب بنا سکتے ہیں اور اکابر خود حج کریں اپنی ذوات کے پاک کرنے کیلئے۔

پندرھواں مسئلہ: تنوع (نظلی) میں میت کی طرف سے نائب بنانا جائز نہیں۔ برخلاف حج فرض کے کیونکہ اس میں بالاتفاق درست ہے جیسا کہ شروع باب میں گذر چکا۔ حالانکہ امام شافعی کا قول اخیر یہ ہے کہ حج نظلی میں بھی نائب بنانا درست ہے میت کی طرف سے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج فرض کے ترک کرنے میں رخصت نہیں ہے، پس جو شخص اپنے آپ ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اس کو نائب بنانا درست ہے برخلاف حج نظلی کے کہ جس کی ضرورت بھی نہیں اور بلکہ باوجود قدرت کے اس کا ترک جائز ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ امام شافعی کی یہ ہے کہ حج ہر حال میں قربت ہے تو اس میں نیابت کا جائز رکھنا مثل فرض کے بوجہ دونوں میں قربت پائے جانے کے ہے اگرچہ وہ دونوں وجوب اور استتباب میں الگ الگ ہیں۔

سولہواں مسئلہ: امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دورہ ایٹوں میں سے اشیر روایت یہ ہے کہ جس سے اب تک حج فرض مانتے نہیں ہو اس کو غیر کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں۔ پس اگر کسی پر حج فرض تھا اور اس نے دوسرے کی طرف سے ادا کیا تو وہ اس کا اپنا فرض ادا ہوگا۔ حالانکہ امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ اس کا احرام ہی منعقد نہ ہوگا نہ اپنی طرف سے نہ غیر کی طرف سے، اسی طرح امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ جائز ہے مگر کراہت کے ساتھ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور امام احمد کی روایت ثانیہ مشدد ہے اور تیسرا قول مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج کا حکم پہلے بندہ کے فرض کی طرف رجوع ہوتا ہے تاکہ وہ اس سے سبکدوش ہو جائے جس کی اسے تکلیف دی گئی ہے پس جب اپنے فرض کو پورا کر چکے تو اسے دوسرے کی طرف سے حج کرنا درست ہے۔

اور امام احمد کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ غیر شخص کی طرف سے احرام کی نیت کرنا باوجودیکہ اس پر فرض باقی ہو تو اعد شریعت سے خارج ہے اور ہر وہ عمل جو قواعد شریعت سے خارج ہو وہ مطلقاً مردود ہے کیونکہ وہ بالکل صحیح نہیں اور یا ناقص ہے جس طرح نماز (بعض صورتوں میں) ناقص ہوتی ہے۔

تیسرے قول کی وجہ اس نہی کو جو اس کے اندر وارد ہے کراہت پر محمول کرنا ہے نہ حرمت پر۔ کیونکہ یہ اس قبیلہ سے ہے کہ جیسے بندہ شرعی قریبوں کو اختیار کرے اور بعض لوگوں نے کراہت کا انکار کیا ہے جس وقت بندہ اپنے بھائی کیلئے اس غرض سے قربت اختیار کرے کہ بھائیوں کا حق قائم رکھے نہ اطاعت و عبادت سے اعراض کرنے کی نیت سے پس خوب سمجھ لو۔

سترھواں مسئلہ: امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ جس شخص پر حج فرض ہوا ہے یہ جائز نہیں کہ وہ نظلی حج کرے۔ پس اگر ایسے شخص نے نظلی حج کا احرام باندھا تو فرض کی طرف رجوع

کرے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ایسے شخص کو نفلی حج کرنا جائز ہے اور اس کا احرام نیت اور قصد کے مطابق ہوگا۔ اور امام عبدالوہابؒ مالکیؒ کا قول یہ ہے میرے نزدیک یہ جائز نہیں کیونکہ حج ہمارے نزدیک علی الفور واجب ہے لہذا وہ مضیق ہوا۔ جس طرح نماز کا وقت مضیق ہے (یعنی تنگ) پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف اور دونوں قولوں کی تو جیس ہیں ان سے معلوم ہو سکتی ہیں جو اس کی نظیریں ابھی گزریں ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ان تینوں کیفیتوں کے ساتھ جو مشہور ہیں حج کرنا مکروہ اٹھارواں مسئلہ: نہیں۔ جس طرح چاہے ادا کرے اور وہ یہ ہیں حج افراد، حج تمتع، حج قرآن۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کی آدی کیلئے قرآن اور تمتع کو مکروہ کہتے ہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔ پہلے قول کی وجہ شارع علیہ السلام سے تینوں کیفیتوں کا عطف اور تقریر ثابت ہونا ہے اور ان میں سے کسی کیفیت کے ساتھ حج کرنے کی نہی ثابت نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کئی شخص کو تمتع اور قرآن کی حاجت نہیں کیونکہ اس کو راحت اور آرام ہے اور ان کے بجالانے میں کوئی مشقت نہیں اٹھانی پڑتی۔ برخلاف آفاقی شخص کے اور علماء شریعت کے امین قرار دئے گئے ہیں۔ پس ان کو مجاز ہے کہ وہ ہر شے میں تنگی یا فراخی قرار دیں بشرطیکہ وہ از روئے قواعد شرعیہ مردود نہ ہو۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ افراد قرآن اور تمتع افضل ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول اور امام انیسواں مسئلہ: شافعی کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ حج افراد سے افضل ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مخفف اور اصغر کے ساتھ مخصوص ہے اور آج کل اکثر لوگ ایسے ہی ہیں کیونکہ ان کے ابدان اور ایمان زمانہ حج اور افراد کی مشقت کے تحمل سے کمزور ہیں باوجود انشراح قلب کے اور اس وجہ سے کہ تمتع کو حج مبرور کے حاصل کرنے پر اعانت ملتی ہے اور دلیل کے لحاظ سے بعض اصحاب امام شافعیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور میں نے اپنے بھائیوں میں سے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے حج افراد کے واسطے احرام باندھا تو اس کا سر اور منہ درم کر گیا اور وہ حج کے اندر عبرت بن گیا اور وہ نادام ہوا۔ اور یہ سردی کے زمانہ کا واقعہ ہے تو قائل کا یہ قول کہ افراد افضل ہے اس صورت میں ہے کہ اس کو مشقت شدیدہ کا سامنا کرنا نہ پڑے۔

ایمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ طواف اور وقوف عرفہ سے پہلے عمرہ میں حج کو بیسواں مسئلہ: داخل کر دینا صحیح ہے حالانکہ امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں برخلاف اس کے کہ بعد طواف کے داخل کیا جائے کہ یہ بالاتفاق درست ہے جیسا کہ شروع باب میں گذر چکا کیونکہ اس نے مقصود کو پورا کر دیا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بندہ نے فضل عمرہ بجالانے کی وجہ سے اپنی نیت کو حق تعالیٰ کے ساتھ مربوط کر دیا لہذا اس کو دوسری عبادت (حج) کیلئے بدل دینا مناسب نہیں اگرچہ وہ عبادت اس سے افضل ہو جس طرح یہ جائز

نہیں کہ جب فرض ظہر میں داخل ہو جائے تو پھر اس نماز کو فرض عصر بنادے اور نہ یہ جائز ہے کہ نماز نفل شروع کر کے پھر اس کو فرض بنادے۔

دوسرے قول کی وجہ ایسے امور میں نرمی برتنا ہے بایں کہ عمرہ کا فعل حج میں داخل ہے اور اس سے کچھ زیادتی بھی ہے اور حدیث میں وارد ہے کہ عمرہ قیامت تک حج میں داخل ہو گیا اور اس جگہ چند اسرار ہیں جن کو اللہ والے ہی جانتے ہیں کتاب میں مذکور نہیں ہو سکتے۔

اکیسواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کا قول یہ ہے کہ حج قرآن کرنے والے پر دم واجب ہے جس طرح تمتع کا دم ہوتا ہے اور وہ بکری ہے۔ حالانکہ طائس اور داؤد کا قول یہ ہے کہ اس پر دم واجب نہیں اسی طرح بعض ائمہ کا قول یہ ہے کہ اس پر بدنہ واجب ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا تخفیف اور تیسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ قرآن کے ساتھ نفل حاصل کرنا ہے جس طرح تمتع سے حاصل ہوتا ہے۔ باعتبار زمانہ احرام کے قریب ہونے کے کہ ہر فعل دو فعلوں کے قائم مقام ہوتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بارہ میں کوئی امر وارد نہیں ہوا جس طرح حج تمتع میں وارد ہوا ہے۔ تیسرے قول کی وجہ قرآن کرنے والے پر سختی کرنا ہے حالانکہ بدنہ اس پر کھل ہے اور یہ قول اکابر کے ساتھ خاص ہے اور حضرت سفیان ثوری نے بصرہ سے برہنہ سر برہنہ پانچ کیا تھا پھر ان سے مساجد عائشہ میں فضیل بن عیاض ملے تو وہ فرماتے گئے کہ تم نے پاؤں میں جو تار یا کوئی سواری کیوں نہ لی تو حضرت سفیان ثوری نے جواب دیا کہ اسے فضیل کیا بھگا ہوا غلام اس کو غنیمت نہ جانے کہ جب وہ بعد بھاگ جانے کے اپنے مولیٰ سے مصالحت کیلئے آئے اور اس کو زمین میں نہ ہنسا دیا جائے حالانکہ اسی کا سر اوار ہو۔ بلکہ اور سوار اور جوئی پوش بن کر آئے۔ قسم ہے خدا کی اگر میں آگ پر سجدہ کرتا تو بھی تھوڑا تھا۔ یہ کیا چیز ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے مصالحت کرنے کیلئے برہنہ پا اور پیادہ پا آیا ہوں اور اے فضیل تم ہی بتاؤ کہ کیا غلام کو مناسب ہے کہ جب وہ اپنے آقا سے صلح کرنے آئے تو سوار ہو کر آئے۔ (انہی)

بائیسواں مسئلہ: امام شافعی کا قول اور امام احمدی ایک روایت یہ ہے کہ حاضرین مسجد حرام سے وہ لوگ مراد ہیں جو مکہ سے مسافت قصر سے کم کے رہنے والے ہوں حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ وہ لوگ ہیں جو میقات اور حرم کے درمیان کے باشندے ہوں۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ وہ مکہ اوری کے باشندے ہیں۔ پس پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کے دربار کی کامل تعلیم کرنے والے ہیں اور جب وہ حرم سے مسافت قصر سے کم کے رہنے والے ہوں تو ہمیشہ یہ سمجھتے رہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کے دربار میں حاضر رہتے ہیں۔

اور دوسرا قول بہت بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ بعض میقات مسافت قصر سے زائد

ہیں اور تیسرا قول ان چھوٹے درجے کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے کہ یہ تعلیم ان کے قلوب میں صرف اسی وقت قائم ہوتی ہے کہ جب وہ مکہ یا اس کے لواحقین میں ہوتے ہیں اور حق تعالیٰ نے حاضرین مسجد حرام سے دم کو ساقط فرمادیا ہے کیونکہ وہ اس کی درگاہ میں ایسے ہیں جیسے مجلس سلطان کے امیر ہوتے ہیں کہ ان کو ان امور کی تکلیف نہیں دی جاتی جن کی خارجیین مجلس کو دی جاتی ہے اور اس جگہ اسرار ہیں جنہیں اہل اللہ جانتے ہیں کتاب میں ان کا ذکر نہیں ہو سکتا۔

تیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حج کے احرام کی وجہ سے دم متبع واجب ہوتا ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ واجب نہیں جب کہ جمرہ عقبہ کی رمی کر لے اور رہا وقت جواز ذبح کا سو اس کے بارہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ہدی کو ذبح کرنا یوم نحر سے قبل جائز نہیں اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا وقت عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد ہے پس پہلا قول پہلے مسئلہ میں مشدد ہے اور دوسرا اس میں مخفف ہے اور پہلا قول دوسرے مسئلہ میں کچھ مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اس اعتبار سے کہ اس میں ذبح کے اندر تاخیر کی ہے جبکہ اس نے تقدیم کا ارادہ کیا ہو اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

چوبیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تین دن کے روزے رکھنے اس شخص کو جائز نہیں جس کی ہدی گم ہو گئی ہو مگر اس وقت کہ جب حج کا احرام باندھ چکے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدیؒ دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اسی روز جائز ہیں جب کہ وہ صرف عمرہ کا احرام باندھ لے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ ”علاء ایام فی الحج“ دونوں قولوں کی شہادت دیتا ہے کیونکہ عمرہ بھی حج اصغر ہے۔

پچیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ ان تین دن کے روزے ایام تشریق میں جائز نہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ جائز ہیں یہی امام احمدیؒ کی ایک روایت ہے۔ پس پہلا قول روزے نہ رکھنے میں مشدد ہے اس وجہ سے کہ لوگ اس روز ایام عید کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ضیافت اور مہمانی میں ہوتے ہیں اور مہمان کو یہ مناسب نہیں کہ وہ میزبان کی اجازت کے بغیر روزہ رکھے اور اللہ تعالیٰ نے اجازت کی کہیں تصریح نہیں فرمائی اور حدیث میں وارد ہے کہ

ایام منی اکل و شرب و بعال

ترجمہ: حج کے دن کھانے اور پینے اور بے عیال کے ہیں۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تاکہ لوگ سرور اور مسرور میں کمال تک پہنچ جائیں کیونکہ امام کو سرور بغیر اظہار کے

حاصل نہیں ہوتا اس لئے حق تعالیٰ نے چاہا کہ حاجیوں کی ارداح کو اس طرح سرور پہنچائے کہ وہ اس کے دربار عالی شان میں ہیں اور اجسام کو کھانے اور پینے سے۔ (انجلی)

اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ

لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ فَرْحَةٌ عِنْدَ الْإِفْطَارِ وَ فَرْحَةٌ عِنْدَ لِقَاءِ رَبِّهِ

یعنی روزے دار کو دو خوشی ہیں ایک افطار کرنے کے وقت دوسری اس وقت جب وہ اپنے پروردگار سے ملاقات کرے گا۔

تو اجسام کی فرحت اور خوشی تو افطار کی وجہ سے ہوتی اور ارداح کی فرحت اللہ تعالیٰ کی ملاقات یعنی بندہ کے قلب سے پردہ اٹھ جانے کے وقت خواہ حالت زندگی میں یا بعد مرنے کے۔

تو شیخ اس کی یہ ہے کہ جب اس کا حجاب اٹھ جائے گا تو اپنے پروردگار کو شہ رگ سے بھی قریب پاوے گا۔ پس اس وقت جو کچھ بندہ کو سرور یا اس دربار میں فرحت حاصل ہوگی اس کا اندازہ سوائے حق تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ رہا امام مالکؒ اور ان کے موافقین کا قول کہ ایام تشریق میں تینوں روزے درست ہیں تو وہ ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کی ارداح حق تعالیٰ کے مشاہدہ سے حجاب میں پڑی ہیں پس ان کی ارداح کی غذائیں بھی قوت ہیں اور اجسام کی بھی۔ لہذا ان کو مناسک حج ادا کرنے سے سخت کمزوری لاحق ہوتی ہے یا یہ کہ اس کے اندر اس سے بری الذمہ ہونے کی طرف سبقت ہے جو ان پر حق تعالیٰ نے لازم قرار دی ہے یعنی روزہ حج کے اندر۔ معلوم ہوا کہ ہر امام کی ایک دلیل ضرور ہے جو اکثر اس کے مقلدین پر پوشیدہ رہتی ہے۔ پس خوب جان لو۔

ائمہ ثلاثہ کا قول ہے کہ وقوف یوم عرفہ فوت ہو جانے کی وجہ سے تین دن کے روزے چھبیسواں مسئلہ: فوت نہیں ہوتے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ روزے تو ساقط نہیں ہوتے مگر ہدی اس کے ذمہ لازم ہوتی ہے۔ اور امام شافعیؒ کا راجح قول یہ ہے کہ وہ اس کے بعد روزے رکھے اور ان روزوں کو موخر کرنا اچھا نہیں ہے لیکن اگر موخر کیا تو سوائے قضا کے کچھ واجب نہیں۔ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عذر کی وجہ سے موخر کیا تو خیر و نہ بلا عذر کی صورت میں دم لازم آتا ہے۔ اسی طرح اگر ہدی کو ایک سال سے دوسرے سال تک موخر کیا تو بھی لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ یہی گفتگو دوسرے مسئلہ میں ہے اور یہ ہی تیسرے میں۔

پہلے قول کی وجہ مسئلہ اولیٰ میں یہ ہے کہ یوم عرفہ ارکان حج کا اخیر نہیں ہے اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ

پس تین دن کے روزے ایام حج میں لازم ہیں

اور اس کے بعد کے قول کی وجہ ظاہر ہے۔

سٹائیکسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ سات دن کے روزے رکھنے کا وقت وہ ہے کہ جب اپنے اہل کی طرف رجوع کرے۔ یہی امام احمدؒ فرماتے ہیں حالانکہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ رجوع سے قبل بھی جائز ہیں پھر اس کے جواز کے وقت میں دو صورتیں ہیں ایک تو جب مکہ سے نکلے۔ یہی قول امام مالکؒ کا ہے اور دوسرا جب حج سے فارغ ہوا اگرچہ مکہ ہی میں مقیم ہو اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور ظاہر قرآن بھی یہی بتلاتا ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا یہ قول کہ اذا رجعت اس کے معنی یہ ہیں کہ جب سفر حج سے واپس ہونے میں شروع ہو جائے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ اعمال حج سے فارغ ہو جیسا کہ کتب اصول فقہ میں ثابت ہے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تمتع کرنے والا جب اعمال عمرہ سے فارغ ہو جائے تو حلال ہو جاتا ہے خواہ ہی کو لے گیا ہو یا نہ لے گیا ہو۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ہدی کو لے گیا ہے تو اسے حلال ہونا اس وقت تک جائز نہیں جب تک یوم نحر نہ آجائے۔ پس وہ اپنے احرام پر باقی رہے گا۔ پھر حج کا احرام باندھ کر عمرہ پر داخل کرے گا لہذا قرآن کرنے والا بن جائے گا اس کے بعد ان دونوں سے حلال ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔



باب میقاتوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ حج کا احرام ماہ شوال سے پہلے درست نہیں اور اس پر بھی کہ جتنی جگہیں میقات ہیں وہ ان کے اہل کیلئے بھی ہیں اور ان کیلئے بھی جو ان پر ہو کر گذریں اگر چہ ادھر کا رہنے والا نہ ہو جیسا کہ احادیث سے سمجھ اس پر دلالت کرتی ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو شخص میقات پر پہنچ جائے اس کو اس سے بغیر احرام کے تجاوز ہوتا جائز نہیں اور اس پر بھی کہ جو بغیر احرام کے تجاوز کر گیا اس کو میقات کی طرف لوٹنا اور وہاں سے احرام باندھنا لازم ہے اور امام فحقی اور حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ ان دونوں نے فرمایا کہ احرام میقات سے مستحب ہے واجب نہیں پھر جب ان پر لوٹنا واجب ہوا اور موقع خطرناک یا وقت تنگ ہو گیا تو اس پر میقات سے بغیر احرام کے گذر جانے کی وجہ سے دم لازم ہے۔ اور حضرت سعید بن جبیرؒ سے منقول ہے کہ اس کا احرام منعقد نہ ہوگا اور حضرت حسن اور فحقی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے میقاتوں کو بیان فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ اس جگہ سے احرام باندھنا واجب ہے یا مستحب تو احتمال استحباب کا بھی ہے امت پر توسیع کی نیت سے اور احتمال ہے کہ واجب ہو احتیاط پر عمل کرنے کی وجہ سے اور سعید بن جبیرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عمل سنت کے خلاف ہے لہذا رد کیا جائے گا۔

مسائل اختلافیہ

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ حج کے احرام کا وقت ذی الحجہ کے آخر تک رہتا ہے۔ حالانکہ امام پہلا مسئلہ: شافعی یہ فرماتے ہیں کہ صرف ذی الحجہ کی دس رات تک رہتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدود ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے اس کی تصریح نہیں فرمائی کہ انجم احرام کیلئے ذی الحجہ کی دس تاریخ معین ہے۔ پس جب تاخیر احرام کی یوم عید کی صبح تک جائز ہے تو آخر ماہ تک بھی تاخیر درست ہے اور جو چیز کسی کے قریب ہوتی ہے اس کو اسی کا حکم دیا جاتا ہے اور اس میں امت پر جس قدر فراخی کی گئی ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس پر عمل کرنا ہے جس پر نبی ﷺ اور صحابہ کرام اور تابعینؓ اور ان کے بعد والے امام تھے کیونکہ ہم کو نہیں پہنچا کہ ان میں سے کسی نے کبھی بھی یوم نحر کی فجر کے بعد حج کا احرام باندھا ہو لہذا اسی حد پر ٹھہرنا جس پر شارع علیہ السلام اور اصحابؓ تھے زیادہ بہتر ہے۔ اگرچہ علماء فی نفسہ شریعت اور امت کے رسول خدا ﷺ کے بعد امین ہیں۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر اشہرج کے علاوہ دوسرے زمانہ میں حج کا احرام باندھنا تو یہ اس کے لئے مکروہ ہے اور حج درست ہو جائے گا حالانکہ اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ عمرہ ہو گا نہ حج اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ کچھ بھی نہ ہو گا (نہ عمرہ نہ حج) پس پہلا قول محرم مذکور پر مخفف ہے کیونکہ اس کا حج درست ہو گا۔ اور دوسرے قول میں تشدید ہے باعتبار حج کے درست نہ ہونے کے اور تیسرا قول مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کے ظاہر قول پر عمل درآمد ہے کہ

انما الاعمال بالنیات

ترجمہ: سوائے اس کے نہیں کہ اعمال نیتوں کے ساتھ معتبر ہوتے ہیں

اور وہاں شارع علیہ السلام کی طرف سے اس سے منع کرنے کی تصریح نہیں ہاں صرف میقات کے بیان کی تصریح ہے تو ہو سکتا ہے کہ یہ مستحب ہو نہ واجب۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصحاب شافعیؒ نے صحت انعقاد حج کیلئے میقات کو شرط قرار دیا ہے پس جب حج صحیح نہ ہو تو وہ عمرہ ہی ہو گا کیونکہ وہ حج اصغر ہے تو اس کا حکم ایسا ہوا جیسے کسی نے وقت آنے سے پہلے نماز کی تحریر باندھی یہ سمجھ کر کہ وقت ہو گیا پھر ظاہر ہوا کہ وقت نہ تھا تو وہ فرض نفل بن جائیں گے تاکہ اس دربار عالی کی حرمت میں کوئی فرق نہ آئے۔

تیسرے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ امام داؤد ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ افضل یہ ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھے۔ حالانکہ ان کے سوا یہ کہتے ہیں کہ افضل احرام میقات سے باندھنا ہے اور یہی وہ قول ہے جس کی امام نوویؒ نے تصحیح کی ہے امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے۔ پس پہلا قول مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مخفف اور اصغر کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ اس کا بیان اس سے پہلے باب میں گذرا۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جو شخص مکہ معظمہ میں بغیر احرام کے داخل ہوا اس کو قضاء لازم نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر قضاء لازم ہے۔ مگر اس وقت کہ جب مکہ کا باشندہ ہو

(پھر واجب نہیں) پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ شارع کی طرف سے اس بارہ میں کسی تصریح کا نہ ہونا ہے لہذا حکم اختیار پر رہا یعنی جو تظوعاً احرام باندھ لے تو کچھ مضاقتہ نہیں اور جو نہ باندھے تو اس پر بھی کچھ گناہ نہیں جس طرح مسجد میں داخل ہونے کے نفل (تحیۃ المسجد) اس ویس سے کہ جس طرح مسجد اللہ عزوجل کا دربار ہے اسی طرح حرم مکہ بھی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس دربار میں بغیر احرام کے داخل ہونا اس کی حرمت کو گھٹا دینا ہے لہذا اس پر قضا لازم کر دی گئی تاکہ تدارک مافات ہو جائے کیونکہ اس نے بے ادبی کی تھی۔ اور یہ قول ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جن کو خاص ادب مطلوب ہوتا ہے برخلاف عام لوگوں کے مثلاً خدمت گار اور نوکر چاکر وغیرہ۔ پس خوب سمجھ لو۔



باب احرام اور اس کے ممنوعات کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

چاروں لہاموں کا اس پر اتفاق ہے کہ محرم کو اچھے کپڑے پہننا مکروہ ہے اور اس پر بھی کہ مرد کو سلعے ہوئے کپڑے پہننا اور سر کو ڈھلکا حرام ہے کیونکہ احرام اس کا اسی کے اندر ہوا ہے اور تمام بدن میں ہر جگہ سلعے ہوئے کپڑے کا استعمال ناجائز ہے کچھ فرق نہیں خواہ کرتہ ہو یا پاجامہ یا ٹوپی یا جہ یا موزہ اور ہر وہ سلا ہوا کپڑا جو تمام بدن کو چھپالے اسی طرح عمامہ وغیرہ بھی حرام ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ محرم کو ہمسری حرام ہے علیٰ ہذا القیاس بوسہ لینا اور شہوت کے ساتھ چھونا اور نکاح کرنا اور نکاح کرنا اور شکار کو مار ڈالنا اور خوشبو کا استعمال کرنا اور بالوں اور ناخنوں کا دور کرنا اور سر اور ڈاڑھی میں کوئی ساتیل ڈالنا اور عورت ان تمام امور میں مثل مرد کے ہے صرف اتنا فرق ہے کہ وہ سلا ہوا کپڑا پہن سکتی ہے اور اس کو سر ڈھلکا چاہئے اور چہرہ کو کھولنا لازم ہے کیونکہ اس کا احرام انہیں چیزوں میں ہے اور اس پر بھی اجماع ہے کہ محرم کو یہ جائز نہیں کہ عقد نکاح اپنے لئے کرے یا دوسرے کیلئے اور اس کی تقریب میں کھانا بھی درست نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر بھول کر یا بوجہ ناواقفگی کے شکار کو مار ڈالے تو فدیہ واجب ہے۔ یہ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ احرام کے واسطے خوشبو لگانا مستحب ہے حالانکہ امام مالک کا قول یہ پہلا مسئلہ: ہے کہ یہ جائز نہیں مگر ہاں ایسی خوشبو ہو جو دیر تک باقی نہ رہے۔ اگر باقی رہنے والی خوشبو لگائے جو احرام کر لینے کے بعد بھی محسوس ہوتی ہو تو اس کا دھونا واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ پیروی کرتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ تحصیل راحت کا بالکل دروازہ بند کر دینا ہے کیونکہ اگر احرام باندھنے کیلئے خوشبو لگائے گا تو وہ ایسا ہوگا جیسا کہ بعد احرام کے خوشبو لگائی۔ کیونکہ شارع نے مطلقاً لگانے کو منع فرمایا ہے ہائیکہ ہر خوشبودار چیزیں اتنی خوشبو تو ضرور ہوگی جس سے درمیان مٹی کی بو کے امتیاز ہوگا۔

(اگر کوئی کہے) کہ کس لئے محرم کا خوشبو کا استعمال حرام ہے بایںکہ وہ فحش اللہ تعالیٰ کے خاص دربار میں ہے جس طرح نماز کے وقت اور جمعہ کے وقت مستحب ہے (تو جواب یہ ہے) کہ یہ اس حدیث کی وجہ ہے کہ

المحرم اشعث والحجر

یعنی محرم اوی پر آئندہ اور گرد آلودہ ہوتا ہے

کیونکہ محرم سے ذلت اور مسکنت اور حق تعالیٰ سے شرمندگی کا اظہار اور اس کا حق تعالیٰ سے معافی اور پہلو تہی کا طلب کرتا مطلوب ہے اس خوف سے کہ کہیں سزا میں جہد کی نہ ہو جائے جس طرح حدیث میں وارد ہوا ہے کہ سید آدم علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جب بلاد ہند سے پیدل چل کر حج کیا تو حق تعالیٰ نے عرفات میں ان کی توبہ قبول کی اور اس جگہ یہ کلمات استغفار تلقین فرمائے کہ

وہنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے ہم نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا اور اگر تو نے ہماری مغفرت نہ فرمائی تو ہم ضرور خسارہ پاؤں میں سے ہوں گے۔

اور میں نے سیدی علی خواص سے سنا ہے کہ حج میں جس کا حجاب اٹھا دیا جائے اس کو اپنے پروردگار سے شرمندگی اور حیا کرنی ضرور ہے۔ یہاں تک کہ بندہ اس کو دوست جاننے لگے کہ زمین اس کو نگل جائے اور خدا تعالیٰ کے سامنے ہونے سے محجوب ہو جائے اور جس کا یہ مرتبہ ہو وہ ضرور خوشبو سے اعراض کرے گا اسی طرح اور ان چیزوں سے جو دربارِ رضا مندی میں یا عذابِ خداوندی سے بے خوفی کے وقت لوگ استعمال کرتے ہیں جس طرح نماز جمعہ کا وقت کیونکہ اس وقت حق تعالیٰ کا جلال و جمال سے غلوپ ہوتا ہے صرف جمال ہی نہیں ہوتا پس اس کے حال سے کیا نسبت جو نہ جانتا ہو کہ حق تعالیٰ کا اس سے راضی ہوا ہے یا نہیں اس کے حال کو جو یقین کرتا ہے یا گمان کہ حق تعالیٰ اس سے راضی ہو گیا۔ پس خوب سمجھو۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ احرام کا انعقاد اور کفایت احرام کی پڑھتے ہی ہو جاتا ہے۔ حالانکہ **دوسرا مسئلہ:** امام شافعی کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ محرم ہوتا ہے جب اس کی سواری اس کو لے کر چلے اور اگر پیادہ چلنے والا ہے تو اس وقت محرم بنے گا جب اس راستہ کی طرف متوجہ ہو جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے اور دوسرے قول کی وجہ اتباع اور تقریر رسول کریم علیہ السلام ہے۔ لیکن پہلا قول اکابر کیلئے اولیٰ ہے اور دوسرا اصغر کیلئے۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ انعقاد احرام کا نیت سے ہوتا ہے پس اگر بغیر نیت کے تبلیہ پڑھا تو احرام منعقد نہ ہوا حالانکہ امام داؤد کا قول یہ ہے کہ صرف تبلیہ سے منعقد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ نیت اور تبلیہ دونوں سے ہوتا ہے یا صرف نیت کے ساتھ ہدیٰ لے جانے سے۔

پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا تخفیف اور تیسرا مشدد ہے۔
پہلے قول کی وجہ ہر وہی کرنا ہے کیونکہ ارشاد ہے کہ

انما الاعمال بالنیات

اور لبیک اللهم لبیک کے معنی پکار پر پہنچنا ہیں یعنی ہم حاضر ہوئے ہیں تیرے حضور میں بعد حاضر ہونے کے۔ پس پہلی حاضری تو اس وقت ہوئی تھی جب ہم اصلا اباء میں تھے اور دوسری اس وقت چونچ کر رہے ہیں۔ پس حاضری احرام کے اندر معدوم ہے کیونکہ وہ اب تک محرم ہی نہ ہوا تا کہ حاضر ہوتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تلبیہ میں اظہار حاضری ہے برخلاف نیت کے کیونکہ وہ منجملہ افعال قلوب کے ہے اگرچہ شے کو زبان سے کہہ لینا مستحب ہے۔ تیسرے قول کی وجہ علماء کے اختلاف سے نکل جانا ہے پس جب نیت اور تلبیہ دونوں ادا کئے یا نیت کے ساتھ سوق ہدی کی توانفا و تحقیق ہو گیا۔ پس خوب سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تلبیہ واجب ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ وہ سنت ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے اس وقت واجب کہا ہے کہ جب اس نے سوق ہدی نہ کی ہو اور اگر سوق ہدی کے ساتھ احرام کی نیت بھی کی ہو تو محرم ہو جائے گا اگرچہ تلبیہ نہ بھی ہو اور امام مالکؒ نے اس کے مطلقاً وجوب کا قول کیا ہے اور اس کے ترک کرنے کی صورت میں دم واجب کیا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تلبیہ حج کی علامت ہے جس طرح نماز میں تکبیر تحریر ہوتی ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حاضری صرف نیت سے حاصل ہو چکی کیونکہ اس نے نیت اسی وقت کی ہے کہ اس سے پیشتر حق تعالیٰ کی پکار اور دعوت کی اجابت کر چکا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس وقت سوق ہدی نہ کی ہو تو تلبیہ اس وجہ سے واجب ہے کہ تا کہ نیت موکد ہو جائے کیونکہ جس نے سوق ہدی مع اہلیت کی ہو تو اس کی اجابت موکد ہو چکی۔ لہذا وہ محتاج تلبیہ نہیں اور وجوب دم کی وجہ یہ ہے کہ اگر تلبیہ کو چھوڑ دیا تو حج کی علامت کا ترک کرنا لازم آیا جس طرح نماز میں ابغاض ہوتے ہیں (یعنی سنن موکدہ وغیرہ) پس جیسے کہ بعض کے ترک کی صورت میں جس پر نقصان مجددہ سب سے کیا جاتا ہے اسی طرح تارک تلبیہ جبر نقصان دم سے کرے۔ پس خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ رمی عقبہ کے وقت تلبیہ بند کر دے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ عرفہ کے دن زوال کے بعد سے بند کر دے۔ پس پہلا قول تلبیہ میں مشدد ہے اور دوسرا اس میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رمی عقبہ کی وجہ سے وہ محرم طہال ہونے میں شروع ہو گیا گویا افعال حج سے اب پھر رہا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تلبیہ افعال حج کی طرف متوجہ ہونے کے وقت مناسب ہے نہ ان سے پھرنے کے وقت۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج میں مہتمم بالشان و قوف عرفہ ہے جیسا کہ حدیث الحج عرفہ (حج عرفہ کا نام

ہے اور وہ ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ محرم کو درست ہے کہ وہ ایسی شے کا اپنے اوپر سایہ کرے جو اس کے سر سے تماس نہ کرے مثلاً کچا وہ وغیرہ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ درست نہیں اور ان کے نزدیک اس پر فدیہ لازم ہے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں سر کا ڈھلنا لازم نہیں آتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ سر کے ڈھلنے کے حکم میں ہے اس دلیل سے کہ نفع حاصل کیا جاتا ہے اور آفتاب یا سردی سے بچا جاتا ہے اور محرم کی شان یہ ہے کہ وہ پراگندہ حال اور گرد آلودہ ہو اور صورت مذکورہ سایہ لینے کی غبار سے مانع ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول معمولی لوگوں پر محمول ہو اور دوسرا خواص پر جس طرح اس کے برعکس بھی توجیہ ممکن ہے پس منع اس شخص کے حق میں ہے جو قرآن سے یہ نہ چاہتا ہو کہ حق تعالیٰ اس سے راضی ہے یا نہیں اور اباحت اس کے حق میں جو حق تعالیٰ کے اس سے راضی ہونے کو محسوس کر گیا ہو لہذا جو آدمی اپنے معاصی کی کثرت اور حق تعالیٰ کے اس پر غمے ہونے کو مشاہدہ کر رہا ہو اس کے حال کے مناسب پراگندہ حالی اور گرد آلودگی ہے اور جو حق تعالیٰ کے راضی ہونے کو مشاہدہ کر رہا ہو اس کے حال کے مناسب سایہ کرنا ہے جس کا ذکر ہو رہا ہے پس خوب سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ محرم پر اس وقت فدیہ لازم ہے کہ جب وہ اپنے موٹھے میں چند پھن لے اور ہاتھوں کو آستینوں میں نہ ڈالے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر فدیہ واجب نہیں پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کیونکہ ہر وہ چیز جس میں سر داخل کر دیا جائے اس کا نام پہننا ہوتا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا پہننا ہے جس سے کچھ آرام حاصل نہیں ہوتا اس لئے فدیہ میں اس پر تخفیف کی گئی ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ فدیہ اس شخص پر واجب نہیں جو تہہ بند نہ ہونے کے وقت پا جامہ پہن لے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر فدیہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ستر عورت ایک ایسا امر ہے جس کی ضرورت سلعے ہوئے کپڑے کے ترک سے زائد ہے لہذا پا جامہ کا پہننا ایسا ہوا کہ اس میں کچھ آرام نہیں۔ نیز یہ ہے کہ عدم ترکیب خداوندی کا مشاہدہ اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور اس دربار میں ہر شخص اس کے بیٹھ ہونے کا مشاہدہ نہیں کرتا کیونکہ اس دربار میں بہ نسبت بقا کے فکا کا مشاہدہ غالب ہوتا ہے۔ پس ایسا حال ہوا جس طرح صفت اپنے موصوف سے خطاب کرے۔

دوسرے قول کی وجہ احتیاط پر عمل کرنا ہے کیونکہ پا جامہ پہننے والے پر یہ بات صادق ہے کہ اس نے سلعے

ہوئے کپڑے کو پہنا۔ اور اس ترکیب کے مشاہدہ میں مشغول ہوا ہے جو اس دربار میں مناسب نہ تھی لہذا فدیہ اس نقص کا کفارہ بن جائے گا کہ اس نے مقام مشاہدہ بساط کی طرف ترقی کو ترک کر دیا اور اس جگہ چند اسرار ہیں جن کو اہل اللہ ہی جانتے ہیں کتاب میں ان کا ذکر نہیں ہو سکتا۔

نواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس کو نفلین نہ ملیں اسے موزوں کا پہنا درست ہے بشرطیکہ انہیں منوں کے نیچے سے کاٹ دیا ہو اور اس پر فدیہ نہیں برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے کہ ان کے نزدیک فدیہ ہے پس پہلا قول مخفف ہے اور جس نے فدیہ واجب کیا ہے اس کا قول مشدد ہے اور اس مسئلہ میں دونوں قولوں کی وجہ اس سے پہلے مسئلہ کی توجیہ سے معلوم ہو سکتی ہے۔

دسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ مرد کو اپنا چہرہ ڈھکن حرام نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ یہ حرام ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ کوئی نص کا اس کی جہی کے بارہ میں وارد نہ ہوتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ڈھانٹے وغیرہ سے منہ کا چھپانا آرام و زینت کا حاصل کرنا ہے اور محرم پر آمندہ حال اور گرد آلودہ ہوتا ہے اور نیز یہ ہے کہ رحمت الہی بندہ کے منہ کے سامنے ہوتی ہے جب وہ اپنے کو ڈھک لیتا ہے تو رحمت اس چیز پر واقع ہوتی ہے جو اس کے چہرہ کو ڈھکتی ہے اور پھر جدا ہو جاتی ہے نہ چہرہ کے بشرہ پر جو اس سے کبھی جدا نہ ہوگا۔ جس طرح اس کی توضیح اس مقام میں ہے جہاں نماز کے اندر ڈھانٹنا نہ مٹنے کا بیان ہے۔

گیارہواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ محرم کو بدن اور کپڑے میں خوشبو لگانا حرام ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کپڑے کے ظاہر پر خوشبو لگانا درست ہے نہ بدن پر اور اس کو اگر وغیرہ کی دھونی لینا جائز ہے اسی طرح تمام خوشبوؤں کا سونگھنا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عرف میں کپڑے اور بدن کو خوشبو لگانا ایک ہی بات ہے آرام حاصل کرنے کے اعتبار سے کچھ فرق نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کپڑا آدمی کے ساتھ اس طرح لازم نہیں جس طرح اس کا جسم بلکہ اس کو کبھی اتار دیتا ہے اور کبھی پہن لیتا ہے۔

بارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ محرم کو خوشبو دار کھانا کھانا جائز ہے اور اس پر فدیہ بھی نہیں اگرچہ اس کی خوشبو ظاہر ہو حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ خوشبو کا کھانے میں استعمال کرنا ایسا ہی ہے جیسا بدن اور کپڑے میں۔ کچھ بھی فرق نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور وجہ دونوں کی ظاہر ہے۔

تیرہواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مہندی خوشبو میں داخل نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ وہ بھی خوشبو ہے کہ اس میں فدیہ واجب ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور

دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ مہندی کی خوشبو ناپسند فرماتے تھے اور اگر وہ اچھی ہوتی تو ناپسند ہرگز نہ ہوتی کیونکہ آنحضرت ﷺ پاکیزہ چیز کو پسند فرمایا کرتے تھے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض اعراب کے نزدیک وہ خوشبو ہے کہ وہ اس کی بو کو پسند کرتے ہیں لہذا اس میں نذیہ لازم ہوا۔ بایںکہ اس قدر زینت اس میں موجود ہی ہے جو محرم کے مناسب نہیں۔

تمام اماموں کا قول یہ ہے کہ عمدہ عمدہ تیل لگانے حرام ہیں۔ جیسے گلاب یا چنبیلی کا اور ان کے لگانے کی صورت میں نذیہ واجب ہے اور جو اچھے نہیں ہیں جیسے سرسوں وغیرہ کے تو

چودھواں مسئلہ: اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ڈاڑھی اور سر کے سوا اور کہیں ان کا استعمال حرام نہیں اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ تمام بدن میں ان کا استعمال حرام ہے اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ ان تیلوں کا اعضاء ظاہر میں جس طرح منہ، ہاتھ، پاؤں استعمال نہ کیا جائے اور اعضاء باطنہ میں کیا جائے۔ اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ ان کا استعمال عام بدن اور سر اور ڈاڑھی میں جائز ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرا مشدد اور تیسرا منفصل اور چوتھا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تیل جتنا سر اور ڈاڑھی میں ظاہر ہوتا ہے اتنا اور کہیں نہیں اس لئے صرف انہیں میں استعمال حرام ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تیل کی وجہ سے تمام بدن میں بال ہوں یا جام زینت ظاہر ہوتی ہے۔ حالانکہ محرم کو پراگندہ حال اور پراگندہ سر اور گرد آلودہ ہونا چاہئے اور تیل اس کو گرد آلودگی کو دور کر دے گا اسی طرح پراگندگی بال کو اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے اور حضرت حسنؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ عمدہ شے نہیں ہے اور نہ اس سے کوئی زینت حاصل ہوتی ہے اور کبھی حاجت اس کی طرف مجبور کرتی ہے جبکہ پراگندگی بال حد سے بڑھ گئی ہو یا طبیعت میں خشکی بہت ہو گئی ہو اس صورت سے کہ تیل کی ضرورت پڑے اور نہ استعمال کرنے سے ضرر ہو تو اس وقت اپنے بدن اور پیٹ کو تیل لگا دے تاکہ اپنی طبیعت کو آرام دے بعد اس کے کہ اس کے روک لینے سے تکلیف پائی ہے بالخصوص اس شخص کے حق میں۔ اور شارع علیہ السلام کا فعل وقت احرام کے خوشبو کا استعمال کرنا اس کی مراعات کرنا ہے جو ہم نے ذکر کیا کیونکہ بہت مرتبہ زمانہ احرام دراز ہوتا ہے تو پراگندگی حد سے گزر جاتی ہے۔

پندرہواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ محرم اگر نکاح کا عقد کرے تو منعقد نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ منعقد ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کی دلیل نکاح کا اطلاق جماع پر ہوتا ہے اگرچہ مجاز انہی ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت نکاح تو ہمستری سے موجود ہوتی ہے تو جو کچھ اس سے پہلے ہے

وہ مقدمات نکاح ہیں اور وہ بعض کے نزدیک حرام نہیں ہیں اور پہلے قائل نے یہ جواب دیا ہے کہ عقد نکاح جماع سے واقع ہونے کی دلیل ہے لہذا وہ حرام ہے جس طرح حائضہ عورت کے ناف اور گھٹنے کے درمیان سے نفع اٹھانا حرام اور دونوں قول دو حالوں پر محمول ہیں کیونکہ جو شخص وقوع جماع کا خوف کرتا ہو مثلاً وہ جوان جس میں لڑکپن ہے اس کے واسطے عقد نکاح حرام ہے اور جو خوف نہ کرتا ہو مثلاً وہ بوز حاکم جس کی آتش خواہش بجھ گئی ہو اس کے لئے حرام نہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

سولہواں مسئلہ: اگر عطا شدہ کا قول یہ ہے کہ محرم کو اپنی عورت کا رجوع کر لینا جائز ہے حالانکہ امام احمد کا قول ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رجوع کرنا اس عورت کے حکم میں ہے جو عصمت میں موجود ہے کیونکہ اس کے حق میں احکام نکاح کے باقی ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مطلقہ بھی اجنبی عورت کے حکم میں ہے اس دلیل سے کہ اگر عدت کے اندر رجوع نہ کیا تو بغیر دوسری طلاق کے دوسرے شخص سے نکاح کر سکتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مطلقہ بھیہ میں دو اعتبار ہیں ایک اعتبار مثل زوجہ کے ہونا اور ایک بائن ہو جانے کا پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

سترہواں مسئلہ: امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر شکار کو خطا سے قتل کر دیا تو اس کے قتل سے جزا اور اس کے مالک کو اگر وہ کسی کی ملک میں ہو قیمت دینی لازم ہوگی حالانکہ امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ مملوک شکار کی وجہ سے بدلہ لازم نہیں ہوتا۔ اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ شکار کو خطا سے قتل کر دینے میں بدلہ لازم نہیں آتا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اسی طرح تیسرا۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس خاص دربار میں مخلوق کی ملک کمزور ہے اور ظاہری حکم حق تعالیٰ کا ہے اس وجہ سے واجب ہے کہ اس کے دربار میں کسی جانور کو قتل نہ کیا جائے اس کی بزرگی کی وجہ سے۔

دوسرے قول کی وجہ بندے کی ملک کا اس دربار میں اعتبار کرنا ہے اس دلیل سے کہ بندے کو اس میں تصرف کرنا درست ہے۔ مثلاً اس کی بیع وغیرہ۔ اور امام داؤد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں خطا کار سے گناہ کا اٹھا جانا ثابت ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اس پر بدلہ لازم نہیں جس نے شکار کا کھوج دیا ہو اگرچہ اس کے قتل پر مدد کرنا حرام ہے حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ ہر شخص پر دونوں میں سے کامل بدلہ لازم ہوگا یہاں تک کہ اگر ایک گروہ محرموں کا ہو اور ان کو ایک شخص خواہ وہ محرم ہو یا حلال شکار کا پتہ دے تو ان میں سے ہر شخص پر پورا بدلہ لازم ہوگا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دلالت اور پتہ بتانا خود ارکاب کے برابر نہیں ہو سکتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دلالت اپنے فعل کی برابر ہے اور فقہ میں اس کی بہت نظیریں ہیں۔ جس طرح آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ

افطر الحاجم والمصحوم

ترجمہ: مجھے کانے والا اور لگوانے والا دونوں منظر ہو گئے۔

پس اس کو خوب سمجھ لو۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ محرم کو اس جانور کا گوشت حرام ہے جو اس کے انیسواں مسئلہ: واسطے شکار کیا گیا ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حرام نہیں بلکہ جب پہلے وہ شکار کی ضمانت ادا کر دے اور بعد میں اسے کھاوے تو اس پر کوئی اور بدلہ بھی لازم نہیں اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرے میں تشدید ہے اور تینوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

انیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب شکار کھایا نہ جاتا ہو اور نہ ایسے جانور سے پیدا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے تو محرم پر اس کا قتل کر دینا حرام نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حرام ہے احرام کی وجہ سے ہر جنگلی جانور کا قتل کرنا اور اس کے قتل سے بدلہ لازم ہوتا ہے سوائے رینگھ کے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غیر مالکول جانور کی محرم کے واسطے حرمت نہیں کیونکہ عادتاً شکار اس کا کیا جاتا ہے جو کھایا جاتا ہے لہذا حرمت کا حکم اسی جانور کی طرف رجوع کرے گا۔

دوسرے قول کی وجہ یہی کا وارد ہونا ہے شکار سے اور اس کے قتل سے قرآن شریف میں محرم کیلئے اور رینگھ کو مستثنیٰ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ جانور لکھلٹیل الطبع ہے کیونکہ نہ کھایا جاتا ہے اور نہ اس پر لادا جاتا ہے اور نہ وہ کھیتی کی حفاظت کرتا ہے اور نہ چوپایوں کی۔ پس خوب سمجھ لو۔

ایکسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ محرم جب خوشبو یا تیل بھول کر لگالے یا اس کی حرمت سے ناواقف کی وجہ سے تو اس پر کفارہ لازم نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے اسی طرح امام مالکؒ کا کہ اس پر فدیہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کا نسیان یا جہالت کی وجہ سے معذور ہونا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ اس کا معذور نہ سمجھا جانا ہے۔ کیونکہ اس نے خیال کیوں نہ رکھا۔ پس خوب سمجھ لو۔

ایکسواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کا قول یہ ہے کہ جس نے بھولے سے کرتہ پہن لیا تو اسے سر کی طرف سے نکالے حالانکہ بعض شافعیہ کا قول یہ ہے کہ اس کو چیر پھاڑ کر دے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس محرم کے ساتھ نرمی برتنا ہے کیونکہ ممکن ہے شاید فقیر ہو کر اسے اس کرتے کے سوا دوسرا

کپڑا نہ ملے اور جس کا تکلف تھا وہ کر ہی چکا یعنی سر کی طرف سے نکال دیا۔ دوسرے کی وجہ بہت جلدی کرتا ہے اس سے نکلنے میں جس کی خدا تعالیٰ نے ممانعت فرمائی ہے اگر اس کا تمام مال ہی کیوں نہ تکلف ہو جائے چہ جائیکہ صرف کپڑے کا پھٹ جانا کیونکہ خدا تعالیٰ کے نزدیک تمام دنیا چھڑکے پر کے برابر بھی وزن نہیں رکھتی اور یہ قول بڑے درجہ کے لوگوں پر محمول ہے اور پہلا چھوٹے درجہ کے لوگوں پر۔

تیسرا سوال مسئلہ: اگر تلاش کا قول ہے کہ اگر سر کے یا اور کہیں کے بال منڈوائے یا ناخن کترے بھولے سے یا جہالت دناواٹھی سے تو اس پر فدیہ واجب نہیں حالانکہ امام شافعی کے دو قولوں میں سے قول مرئج یہ ہے کہ اس پر فدیہ لازم ہے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجہ تیل یا خوشبو بھولے سے یا ناواٹھی سے لگا لینے کے حکم کی توجیہ سے معلوم ہو سکتی ہے جیسا کہ گذرا۔

چوتھا سوال مسئلہ: اگر تلاش کا قول یہ ہے کہ عزم نے اگر بھول کر یا ناواٹھی سے بیسٹری کی تو اس پر کفارہ لازم ہے۔ حالانکہ امام شافعی کے دو قولوں سے رائج یہ ہے کہ اس پر کفارہ ہے اور نہ اس کی وجہ سے اس کا حج فاسد ہوگا۔

پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ وہ جہالت یا تسیان کی وجہ سے فی الجملہ معذور ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ اس کی کثرت اور قلت تحفظ ہے اور محرم سے اس کا وقوع بعید ہونا اس لئے کہ احرام کے واسطے ایک قسم کی ہیبت اور عزت ہے جو محرم کو فعل منہی عنہ سے روکتی ہے بالخصوص اس وجہ سے کہ احرام کا وقوع بہت نادر اور عمر بھر میں بہت قلیل ہوتا ہے اس لحاظ سے اس کی ہیبت نہ نسبت ان عبادات کے کم ہوئی جو مکرر سے کر وقوع میں آتے رہتے ہیں۔

پنجمی سوال مسئلہ: اگر تلاش کا قول یہ ہے کہ محرم کو طحال آدمی کے بال موٹے نادر ناخن کترنا جائز ہیں اور کچھ فدیہ وغیرہ بھی واجب نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں اور اگر کیا تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں محرم کے واسطے کوئی تحصیل راحت نہیں ہے۔ دوسرے کی وجہ شارع کا محرم کو مطلقاً بال موٹے نادر ناخن کترنے سے منع فرمانا ہے جو دوسرے کے موٹے نادر کترنے کو بھی شامل ہے جس طرح آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ

افطر الحاجم والمحجوم

اور ہو سکتا ہے کہ اس سے نبی فرمانے کی کوئی اور علت ہو جس کو ہم نہ جانتے ہوں۔ اسی وجہ سے احتیاطاً امام ابوحنیفہؒ نے اس پر فدیہ لازم کیا۔

چھٹا سوال مسئلہ: اگر تلاش کا قول یہ ہے کہ محرم کو مہندی اور ریشہ خستی کے ساتھ غسل کرنا جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں اور اگر کیا تو فدیہ لازم ہوگا۔ پس پہلا

قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور ان میں سے ہر ایک کی ایک ایک وجہ ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو عوام کے حال پر حمل کیا جائے اور دوسرا خواص کے حال پر جو اپنے نفوس کیلئے احتیاط لیتے ہیں اور ہر اس شے سے بھاگتے ہیں جس میں تھوڑی سی بھی تحصیل منفعت ہوتی ہے۔

ائمہ علائقہ کا قول یہ ہے کہ جب محرم کے ہاتھوں پر میل لگ جائے تو اس کا ازالہ **مسئلہ:** درست ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اسے صدقہ دینا پڑے گا۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور وجہ ہر ایک کی ظاہر ہے۔

ائمہ اربعہ کے نزدیک محرم کو سرمہ چھڑکا لگانا مکروہ ہے۔ حالانکہ سعید بن مسیبؓ **مسئلہ:** بالکل بائکار کرتے ہیں (یعنی حرام ہے)۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ سرمہ کا زہمت ہونا ہے اس لئے مکروہ ہے اور حرام نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ ہر اس فعل میں جو محرم کے منافی ہو احتیاط سے کام لینا ہے۔

ائمہ علائقہ کا قول یہ ہے کہ فصد کرانے سے محرم پر کچھ لازم نہیں آتا۔ اسی طرح چھپنے **ائمہ اربعہ کا مسئلہ:** لگوانے سے۔ حالانکہ امام مالک اس میں صدقہ کا قول کرتے ہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ فصد کرنا ایسا ہے جیسے مرض کیلئے دوا کرنا اس لئے اس سے صدقہ لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس بارہ میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تخفیف ہے مرض کی گویا کہ یہ تحصیل منفعت ہے کیونکہ وہ عافیت سے لذت پائے گا یا الم میں خفت ہوگی جب وہ فصد یا حجامت کرائے گا اس لئے صدقہ اس کے واسطے کفارہ بن جائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔



باب ان چیزوں میں جو ممنوعات احرام سے واجب ہوتی ہیں

مسائل اجماعیہ

الحکمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ منڈانے کا کفارہ اختیار پر محمول ہے چاہے بکری ذبح کرے چاہے چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے ہر مسکین کو نصف صاع یا تین دن کے روزے رکھے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ عقد احرام دو حالتوں میں طہی کرنے سے مرتفع نہیں ہوتا اور امام داؤد نے کہا ہے کہ مرتفع ہو جاتا ہے (اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ جب محرم اپنے حج کو جماع سے فاسد کر دے تو تم کو اس کو احرام جدید پیدا کرنے کا حکم کیوں نہیں کرتے جس وقت وقت میں بھی مغبائش ہو مثلاً عرفہ کی رات میں جماع کرے (پس جواب یہ ہے) کہ اس پر اجماع واقع ہو گیا ہے کہ اس کا خرق درست نہیں ہے اور شاید اس کا سبب اس پر سختی کرنا ہے نہ کچھ اور، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مکہ کا کبوتر مضمون بہ قیمت ہوتا ہے اور امام داؤد نے کہا ہے کہ اس کا کچھ بدلہ نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس نے کوئی شکار قتل کر کے ایک اور شکار قتل کر دیا اس پر دو بدلے واجب ہوں گے۔ اور امام داؤد نے کہا کہ اس پر دوسرے شکار کے بدلہ میں کچھ واجب نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ درخت کو کاٹنا حرام ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دو اور چارہ کے سوا حرم کی گھاس کا کاٹنا حرام ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حرم مدینہ کے درخت کو کاٹنا بھی حرام ہے اسی طرح اس کے شکار کو قتل کرنا۔ یہاں تک مسائل اتفاقہ ختم ہو گئے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابو حنیفہ کا قول اور امام احمد کی روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ فدیہ صرف ربیع پہلا مسئلہ: سر کے بال منڈانے سے واجب ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ فدیہ نہیں واجب ہوتا مگر اس قدر منڈانے سے کہ جس سے سر کی کلفت دور ہو جائے اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ تین بالوں کے منڈانے سے بھی فدیہ واجب ہے۔ اور امام احمد سے بھی یہی ایک روایت ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا تخفیف و تشدید دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور تیسرا قول غایت احتیاط میں ہے۔

پہلے قول کی وجہ وضو میں مسح کرنے پر قیاس کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ تکلیف کا دور ہونا ہے خواہ گٹھ حصہ سے ہو یا ربع سے یا تین ربعوں سے اور مثل اس کے اور جو کچھ اس سے زیادہ ہو تو وہ حرام ہے۔ اور تیسرے قول کی وجہ ظاہر ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر محرم نے نصف صبح کے وقت منڈایا اور نصف شام کو تو اس پر دو کفارے لازم ہیں برخلاف خوشبو اور لباس کے متفرق یا پے در پے استعمال کرنے کی صورت میں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تمام منوعات ماسواہکار کے قتل کے اگر مجلس واحد میں ہوں تو اس پر ایک کفارہ ہے خواہ پہلی مرتبہ کا کفارہ ادا کر چکا ہو یا نہ، اور اگر مختلف مجالس میں ہوں تو ہر مجلس کیلئے علیحدہ کفارہ لازم ہے مگر اس صورت میں کہ تکرار اور غلطی کی وجہ سے ہوئی ہو مثلاً کسی مرض کی وجہ سے۔ اور امام مالکؒ نے شکار کے بارہ میں یہ فی فرمایا ہے اور غیر شکار میں امام شافعیؒ کے قول کے موافق ہیں۔

پہلے قول کی وجہ سر منڈانے میں احتیاط کو لینا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ ذہن کا اس طرف جانا ہے کہ فہم یہ اسی وقت واجب ہوگا کہ جب کامل طور پر تحصیل راحت ہوگی اور وہ تمام سر کا منڈانا ہے خواہ وہ ایک مجلس میں ہو یا مختلف مجالس میں۔ اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ معلوم ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے حج یا عمرہ میں حلال ہونے سے قبل واپس کر لی اس کا حج فاسد ہوا اور اس پر بدلہ واجب ہے اور فاسد حج میں گذر جانا ضروری ہے۔ اور پھر اس کی قضاء علی الفور واجب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر جماع و قوف عرفہ سے پہلے کیا ہے تو اس کا حج فاسد ہوا اور ایک بکری لازم ہے اور بعد قوف عرفہ کے کیا ہے تو حج فاسد نہ ہوا لیکن بدنہ واجب ہے اور امام مالکؒ کا قول ظاہر امام شافعیؒ کے مثل ہے۔ پس پہلے قول میں بدنہ کی وجہ سے تشدید ہے۔ اور دوسرے قول امام ابوحنیفہؒ میں بکری کی وجہ سے تخفیف ہے اور وجہ دونوں قولوں کی ظاہر ہے۔ اور اس کے اندر اشکال اور اس کا جواب شرع باب میں گذر چکا ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جماع کرنے والے مرد اور عورت دونوں کیلئے ضروری ہے کہ واپس کے مقام پر متفرق ہو جاویں۔ اور یہ ان کیلئے مستحب ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ ان پر واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کی خواہش ضعیف ہے اور دوسرا قول مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کی ثبوت قوی ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے جماع کیا اور پھر جماع کیا حالانکہ پہلے کا کفارہ ادا نہیں کیا تھا تو اس کو ایک بکری کا صدقہ لازم ہے مگر یہ کہ ایک نئی مجلس میں مکرر ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دوسری واپس کی وجہ سے کچھ لازم نہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ایک کفارہ واجب ہوتا ہے اسی طرح امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر پہلے کا کفارہ ادا کر چکا ہے تو دوسری واپس کی

وجہ سے بد نہ لازم ہے پس پہلے قول میں شرط کی وجہ سے تخفیف ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور تیسرا بد نہ کی وجہ سے مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسری دہلی ایسی ہے جیسی پہلی کا تہہ اور اسی لئے اس میں تخفیف کی وجہ سے بکری لازم ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حکم صرف پہلی دہلی کے ساتھ دائر ہے اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے ان دونوں میں ایک کفارہ واجب کیا ہے اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے اور مفصل ہے۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب ثبوت کے ساتھ بوسہ لیا یا پیشاب گاہ کے سوا اور مقام میں دہلی کی اور انزال ہو گیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوا۔ لیکن امام شافعیؒ کے قول میں اس پر بد نہ واجب ہے۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس کا حج فاسد ہے اور اس پر بد نہ لازم ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے اس کی تصریح نہیں فرمائی کہ بوسہ لینا اور غیر فرج میں دہلی کرنا فرج میں دہلی کرنے کا حکم رکھتا ہے۔ پس اسی وجہ سے اس کا حج فاسد نہ ہوگا اور رہا بد نہ (۱) کا وجوب تو اس کی وجہ منی کے نکلنے سے تلذذ کا حاصل ہونا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ اس کو پیشاب گاہ میں دہلی کرنے کے ساتھ لاحق کرنا ہے سد باب کی غرض سے اور انزال کی وجہ سے چونکہ معنی دہلی کے پائے گئے۔ پس خوب سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ہدی کا مکہ سے یا حرم سے خریدنا درست ہے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ صل سے ہدی کو لے جانا ضروری ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہدی کو خرید کر مساکین حرم پر تقسیم کر دینا اسی کو ہدی کہتے ہیں۔ چاہے لے جانا اور سوئی نہ پایا جائے کیونکہ مقصد اسی سے حاصل ہو جاتا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ قول باری تعالیٰ کے ظاہر پر عمل کرنا ہے کیونکہ ارشاد ہے کہ

هَدِيَا بِالْعِزَّةِ

ایسی ہدی ہو جو کعبہ تک پہنچنے والی ہو۔

تو یہ اس کو مقتضی ہے کہ وہ کسی ایسی جگہ سے آئی ہو کہ جو حرم سے خارج اور دور ہو۔

آٹھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب ایک شکار کے قتل کرنے میں ایک جماعت شریک ہو جائے تو ان سب پر ایک جزا لازم ہوتی ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ہر واحد پر ایک ایک جزا لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

(۱) اونٹ بڑی گائے، بیل سب کو کہتے ہیں۔ ۱۲

پہلے قول کی وجہ اس صورت پر قیاس کرنا ہے کہ اگر ایک انسان کو چند آدمی مل کر قتل کریں اور پھر دیت پر صلح ہو جائے تو ان تمام پر صرف ایک دیت لازم ہوتی ہے۔ دوسرے قول کی وجہ اس پر قیاس کرنا ہے کہ وہ تمام لوگ اس مقتول کے قصاص میں قتل کئے جائیں گے۔ اس دلیل سے کہ دونوں قتل ایسے ہیں جن کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی۔ پس خوب سمجھ لو۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مکہ شریفہ کا کیوتر اور اس کے جو قائم مقام ہے اس کے ضمان میں نواں مسئلہ: بکری لازم ہے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ قیمت اس کا ضمان ہے اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ کیوتر میں بدلہ نہیں جس طرح شروع باب میں گذرا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور وجہ دونوں کی ظاہر ہے۔ اور ہا امام داؤد کا قول مواس کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام سے اس بارہ میں کوئی حکم نہیں پہنچا۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ حج قرآن والے پر وہی لازم ہے جو حج افراد والے پر ان صورتوں دسواں مسئلہ: میں ہے جو جنتیت کے ارتکاب کی ہیں اور وہ صرف ایک ہی کفارہ ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس پر دو کفارے لازم ہیں اسی طرح ایک شکار کے قتل کرنے میں دو بدلے لازم ہیں۔ پس اگر اپنے احرام کو فاسد کر دیا تو قصا میں حج قرآن لازم ہوگا اور کفارہ اور دم قرآن اور دم قصا بھی اور یہی قول امام احمد کا ہے۔ پس پہلا قول مسئلہ قارن میں مخفف ہے اور دوسرا اس میں مشدد ہے اور پہلا قول مسئلہ قتل شکار میں بھی مشدد ہے۔

اسی طرح گفتگو اس میں ہے کہ محرم اپنے احرام کو فاسد کر دے کہ وہ قول مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

سوائے امام شافعی کے قول رائج کے تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب حلال آدمی گیارہواں مسئلہ: باہر سے گیا ہو داخل حرم میں شکار پاوے تو اسے اس کا ذبح کرنا درست ہے اور تصرف اس میں جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ کیونکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس میں کچھ فرق نہیں کہ شکار نفس حرم میں موجود ہو یا باہر سے اس میں داخل ہو گیا ہو۔ دونوں قسم کے شکاروں کا احترام ضروری اور یکساں ہے اور یہ دوسرا قول اکابر اہل ادب کے ساتھ مخصوص ہے اور پہلا قول چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ۔

امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حرم کے بڑے درخت کے کاٹنے سے ایک گائے لازم ہے بارہواں مسئلہ: اور چھوٹا کاٹنے میں ایک بکری۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس پر چھوٹا درخت کاٹنے میں کچھ لازم نہیں مگر ہاں اپنے فضل کا گناہگار ہوگا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ایسے درخت کو کاٹنا جسے لوگوں نے اگایا اور لگایا ہو کوئی بدلہ واجب نہیں اور اگر بلا واسطہ آدمی کے خدا تعالیٰ نے اگایا ہو تو اس پر بدلہ لازم

ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور احتیاط کے ساتھ عمل کرنا ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے کیونکہ کسی کو مناسب نہیں کہ اس شے میں تغیر پیدا کرے جس میں حوادث کے ہاتھ کو کچھ دخل نہ ہو کیونکہ اس کی نسبت ظاہر نظر میں حق تعالیٰ کی طرف ہے۔ پس اسی وجہ سے ائمہ نے ان کے احترام میں تشدید کیا ہے برخلاف اس کے کہ جس میں حوادث کے ہاتھ نے بھی دخل دیا ہو کہ ظاہر نظر میں لوگوں کی طرف نسبت کیا جاتا ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

ائمہ حاشا کا قول یہ ہے کہ گھاس کا کاٹنا چارہ اور دوا کے لئے درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس وقت حضرت رسول خدا ﷺ کے چچا عباسؓ نے اذخر گھاس کو مستثنیٰ کر کے فرمایا
الا اذخر یا رسول اللہ

تو آپ نے بھی جواب میں فرمایا کہ

الا اذخر

یعنی اذخر مستثنیٰ ہے۔ تو اسی پر اذخر گھاس کو بھی قیاس کر لیں گے اسی طور سے کہ اگر کاٹی جاوے تو بعد میں اور پیدا ہو جاوے اور اگر توڑی جاوے تو ایسی نہ ہو جس طرح درخت۔ پس خوب سمجھ لو۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول اور امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ بدینہ طیبہ کے درخت کو کاٹنا حرام ہے۔ لیکن اگر کاٹ لیا تو ضمان لازم نہیں اسی طرح بدینہ کے شکار کا قتل بھی حرام ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اس کا ضمان لازم ہے۔ مثلاً یہ کہ قاتل کا سامان لے لیا جائے اسی طرح درخت کاٹنے والے کا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے قول میں تشدید ہے اس وجہ سے کہ دونوں کی حرمت وارد ہو چکی ہے۔ اور ائمہ زیادہ جاننے والا ہے۔



باب حج اور عمرہ کی صفت میں

مسائل اجماعیہ

انکار بعد کا اس پر اجماع ہے کہ جو شخص مکہ میں داخل ہو تو اسے اختیار ہے خواہ دن میں داخل ہو یا رات میں اور امام بخاری اور اسحاق کا قول یہ ہے کہ رات میں داخل ہونا افضل ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ صفا سے مروہ تک جانا اور پھر صفا کی طرف لوٹنا دو مرتبہ شکر کیا جائے گا اور ابن جریر طبری کا قول ہے کہ جانا اور لوٹنا ایک مرتبہ محسوب ہوگا اور ائمہ شافعیہ میں سے ابو بکر صیرفی بھی اسی کے موافق ہیں اور مجاہد بن جابر فقہاء ائمہ اربعہ کے موافق ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب یوم عرفہ یوم جمعہ کے ساتھ موافق ہو جائے تو جمعہ کی نماز نہ پڑھیں اور یہی حکم منی کے بارہ میں ہے۔ ہاں ظہر کی دو دور کعتیں پڑھیں۔ اور ان ائمہ کی موافقت اس بارہ میں عامہ فقہاء نے کی ہے۔ اور امام یوسف کا قول کہ عرفہ کے روز جمعہ پڑھا جاوے۔ قاضی عبدالوہاب کا قول ہے کہ امام ابو یوسف نے اس مسئلہ کے بارہ میں خلیفہ رشید کے سامنے امام مالک سے سوال کیا تو امام مالک نے جواب دیا کہ مدینہ میں ہمارے جوانوں کا یہ خیال ہے کہ عرفہ میں جمعہ نہیں اور اہل حرمین شریفین کا اسی پر عمل ہے اور وہ اس کو غیر سے زیادہ جانتے ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مزدلفہ میں شب کو رہنا سنت ہے اور رکن نہیں۔ اور امام بخاری اور شعبی سے منقول ہے کہ رکن ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز اکٹھی عشاء کے وقت پڑھی جاوے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ رمی واجب ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ بعد طلوع کے مستحب ہے اور اس پر بھی کہ جس وقت ہدی نفل ہو تو وہ اس کی ملک میں باقی رہتی ہے تصرف کر سکتا ہے اس میں جس طرح چاہے جب تک ذبح نہ کرے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ طواف افاغہ رکن ہے۔ اور اس پر بھی کہ تینوں جہروں کی رمی ایام تشریق میں بعد زوال آفتاب کے اس طرح کہ ہر جمرہ پر سات ٹنگریاں مارے واجب ہے اور ابن ماجہ نے کہا ہے کہ جمرہ عقبہ کی رمی ارکان حج میں سے ہے کہ کوئی شخص بغیر اس کے ادا کئے حلال نہیں ہو سکتا۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ جو طے ختم ہوئے اور امام بخاری اور اسحاق کا جو قول ہے کہ مکہ میں رات کے وقت داخل ہونا افضل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ داخل ہونے والا یہ سمجھے کہ میں مجرم ہوں جس پر بادشاہ کا عتاب ہے اور لوگوں کو بیڑیوں میں جکڑ کر لائے ہیں تاکہ بادشاہ کے حضور میں پیش کریں اور تمام لوگ اس انتظار میں کھڑے ہیں کہ دیکھیں اس مجرم کے ساتھ کیا معاملہ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے شخص کے لئے رات میں داخل ہونا ستر کے لحاظ سے بہتر ہے اور ابن جریر کے قول کی وجہ احتیاط کو

لیتا ہے کیونکہ مقصود صفا سے ابتداء کرنا ہے چلنے میں اس کے بعد مردہ میں چلنا ہے۔ پس علماء نے سات میں سے اول مرتبہ کو مقصود ٹھہرایا ہے اور ابن جریر نے ہر مرتبہ کو مطلوب ٹھہرایا ہے لہذا متقی کیلئے اس پر عمل مناسب ہے تاکہ اختلاف سے باہر ہو جاوے اور ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ کہ ان کو عرفہ میں جمعہ کی نماز پڑھنی چاہئے اسی طرح منی میں یہ ہے کہ یہ عید کا دن ہے جس میں گناہوں کی بخشش ہوتی ہے۔ پس مناسب ہے کہ لوگ وہاں جمعہ کی نماز پڑھیں کیونکہ ان کا وقت گناہوں سے پاک ہونے کا ہے اس لئے ان پر دو عیدیں جمع ہیں۔ لہذا اگر وہ نماز جمعہ پڑھیں تو ممانعت نہیں۔ کیونکہ شارع کی طرف سے اس کے بارہ میں کوئی نئی وارد نہیں۔ اور کلام جمہور کی وجہ یہ ہے کہ اس کیلئے شارع کی طرف سے کوئی حکم ثابت نہیں اس لئے جمعہ کا نہ پڑھنا لوگوں پر اخف ہوگا اور اہل کشف کا بیان ہے کہ اصل غلٹی نہ کرنا ہے کیونکہ یہ ہی وہ امر ہے جس کی طرف جنت میں لوگوں کی انتہاء ہوگی۔ یہ ہی وجہ جو غلٹی کا اٹھانا اصل ہے اور جو حکم غلٹی کے ساتھ ہے وہ خلاف اصل ہے۔ (انتہی) رخص حرج اصل کے ساتھ دائر ہے اور دائر مع الحرج خلاف اصل کے ساتھ دائر ہے (انتہی) اور اس کی وجہ کہ مزدلفہ میں شب گزارنا رکن ہے شارع علیہ السلام کا اس کی تصریح کرنا اور اس کی وجہ شعار حج کا ظاہر ہونا ہے اور یہی گفتگو جمرہ اور عقبہ کی رمی میں ہے کیونکہ ظہور شعار اس کی رمی میں باقی حمرات کی رمی سے زیادہ ہے۔ پس خوب سمجھو۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعی کا قول ہے کہ جو شخص بغیر ارادہ حج مکہ میں داخل ہوا تو اسے مستحب ہے کہ دو رنج یا عمرہ کا احرام باندھ لے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص میقات سے باہر کا رہنے والا ہے اسے ہرگز یہ جائز نہیں کہ وہ بغیر احرام کے میقات کے اندر داخل ہو۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ میقات سے بغیر احرام کے تہاؤ نہ کرنا جائز ہے اور نہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا روا ہے مگر ہاں اگر بار بار داخل ہوتا پڑے جس طرح کلز ہارا اور شکاری کو ضرورت پڑتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور اصغر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور تیسرے قول میں تخفیف ہے اور ہو سکتا ہے کہ احتیاب اکابر کے حق میں ہو اور وجوب اصغر کے حق میں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اکابر کے قلوب ہمیشہ حق تعالیٰ کے دربار میں گوشہ نشین رہتے ہیں اور حج و عمرہ کا احرام زیادہ سے زیادہ ان کو یہ فائدہ دے گا کہ جس قدر حضوری ان کو میسر ہے اس سے کچھ زیادتی ہو جائے گی۔ برخلاف اصغر کے کہ ان کے قلوب دربار خداوندی سے محجوب رہتے ہیں لہذا جب اس جگہ وارد ہوں تو دربار خداوندی میں داخل ہونا ان کیلئے ضروری ہے اس سے بچنے کی غرض سے کہ مبادا دربار الہی کی سبک حرمت نہ ہو جائے۔ پس خوب سمجھو۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ کا قول یہ ہے کہ بیت اللہ کے دیکھنے کے وقت دعا کرنا مستحب ہے اور یہ کہ طواف قدم سنت ہے کہ اس کا جبر نقصان دم سے نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بیت اللہ

کے دیکھنے کے وقت دعائے کیلئے ہاتھ اٹھانا مستحب نہیں اور طواف قدوم واجب ہے کہ اس کا جبرم سے ہو سکتا ہے۔ پس پہلے قول میں استہاب دعا و رفع الیدین کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرے قول میں اس کے ترک کی وجہ سے تخفیف ہے اور طواف قدوم میں تشدید ہے۔ پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ امام مالک کو اس بارہ میں کسی نص کا نہ ملنا ہے اور طواف قدوم کے ترک کی صورت میں وجوب دم کا قول اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ وہ خانہ کعبہ کے شعائر میں سے ہے۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ طہارت اور ستر عورت صحت طواف کی شرط ہے اور جو شخص طواف کرتے میں بے وضو ہو جائے اسے لازم ہے کہ وضو کرے اور پھر جہاں سے چھوڑا ہے وہیں سے شروع کرے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ طہارت شرط نہیں ہے۔ پس یہاں قول مشدود ہے اس کی دلیل پیروی کرنا ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور اس کی دلیل اجتہاد ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ طواف بخیر نہ نماز کے ہے خیر دار بیشک خدا تعالیٰ نے اس کے اندر بونے کو طواف کیا ہے۔ پس نہیں مستثنیٰ کیا مگر کلام کو تو معلوم ہوا کہ طہارت و وضو ہی ہے جس طرح نماز کیلئے اور ہایہ کہ پہلے درجہ حرکات کرنی پڑتی ہیں موان کا مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں کیونکہ طواف درحقیقت چلنے ہی کو کہتے ہیں تو اگر وہی مستثنیٰ کر دیا جائے تو طواف کی صورت باطل ہو جائے۔ اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں کھڑے ہونے والے کو ستر ضروری ہے خواہ وہ طواف ہو یا نماز ہو لیکن نماز کے اندر چلنا صرف دل کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ استقبال واجب ہے اور اول سے آخر تک اس کے سامنے رہنا ضروری ہے برخلاف طواف کے کہ اس کے اندر چلنا جو ارجح کے ساتھ ہوتا ہے قلب کے علاوہ جس طرح کوئی اپنے گنہوں سے بھاگ کر ایسے شخص کی طرف جاتا ہو جو اسے عذاب سے بچا لے۔ پس خوب سمجھ لو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ بیت اللہ کا طواف کرنے والا ایسا ہوگا جیسا کوئی محدث بحدث اصغر مسجد میں بیٹھا ہو اور یہ جائز ہے۔ پس اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے طواف میں طہارت کے شرط نہ ہونے کا قول کیا ہے اگرچہ طہارت عمدہ اور اچھی شے ہے۔ پس سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ حجر اسود پر سجدہ سنت ہے جس طرح بوسہ لینا بلکہ وہ بوسہ ہی لینا ہے عمدہ کچھ زیادتی کے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس پر سجدہ و کرنا بدعت ہے۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس کے قائل کو اس حدیث کا نہ پہنچنا ہے جو عبدہ کے بارہ میں وارد ہے۔ لہذا اسی پر توقف کیا جائے گا جو کچھ شارعؐ سے پہنچا ہے لفظ یعنی بوسہ دینا۔

پانچواں مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ رکن یمانی کا استلام کرے نہ بوسہ دے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ استلام نہ کرے اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ استلام کرے اور لیکن اپنے ہاتھ کا بوسہ نہ لے بلکہ ہاتھ کو اپنے منہ پر رکھ دے۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس کا بوسہ لے۔ پس

تمام امام اسلام اور تقییل میں درمیان تخفیف اور تشدید کے ہیں اور اس کی حکمت جو ذکر کیا گیا نہیں ذکر کی جاسکتی مگر دو بدو کیونکہ وہ منجملہ اسرار کے ہے۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ کا قول یہ ہے کہ وہ دور کن شامی جو حجر اسود کے متصل ہیں اسلام نہ کئے جائیں۔ حالانکہ ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ اور جابرؓ کا قول یہ ہے کہ اسلام کیا جاوے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو راز کو چھ نہیں پاسکتے۔ مگر حجر اسود اور رکن یمانی میں اور دوسرا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو راز کو پاتے ہیں اور امداد کی کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں خانہ کعبہ کی مخصوص نہیں بلکہ تمام کا تمام ہی مدو ہے اور راز ہے۔ لیکن بعض راز ایسے ہیں جو خاص اور عام دوروں کو ظاہر ہوتے ہیں اور بعض صرف خواص کے ساتھ مخصوص ہیں اور مجھے اس فقیر نے خبر دی ہے جس پر میں اعتماد کرتا ہوں کہ جس وقت اس نے کعبہ سے مصافحہ کیا تو کعبہ نے بھی اس سے مصافحہ کیا اور جب اس نے کلام کیا تو اس نے بھی کلام کیا اور اس نے شعر پڑھے تو اس نے بھی شعر خوانی کی اور دونوں نے شکر حق تعالیٰ ادا کیا کیونکہ اہل کشف کا اجماع ہے کہ وہ زندہ ہے اور جس نے اسے جہاد اور بے جان سمجھا تو وہ اسرار حج سے محجوب رہا کیونکہ نطق و معانی کا اجسام کے بولنے سے زیادہ عجیب ہے اور صحیح ابن خزیمہ میں وارد ہے کہ روزے اور قرآن شریف قیامت کے دن بندے کی شفاعت کریں گے تو روزے کہیں گے کہ اے پروردگار میں نے اس کو شہوت سے دور رکھا اور قرآن کہے گا کہ اے پروردگار میں نے اس کو رات کے سونے سے باز رکھا تو خدا تعالیٰ ان کی شفاعت قبول فرمائے گا۔

اور شیخ محی الدین بن عربی کا قول ہے کہ جب انہوں نے حج کیا تو شاگرد بیان ان کا کعبہ اور شیخ نے اس کو مقامات کی طرف ترقی دی جو پہلے سے اس کو حاصل نہ تھی اور اس نے شیخ کی خدمت کی۔ اور یہی وجہ ہے جو اہل اللہ نے حج کے ارادہ کرنے والے پر یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ پہلے کسی کامل عارف راہ خدا کے ہاتھ پر سلوک طے کر لے تاکہ پھر ہر چیز کی زندگی کو دیکھنے لگے اس کے بعد حج کرے اور مجھے سیدی علی خواص نے خبر دی ہے کہ جب انہوں نے خانہ کعبہ کا طواف کیا تو اس نے ان سے گفتگو کی۔ (یعنی)

ساتواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر چہ چنانہ سنت ہے اسی طرح اضطہار (اضطہار) اسے کہتے ہیں کہ چار رکار درمیانی حصہ دہنی بغل کے نیچے کرے اور اس کے دونوں کنارے سینے اور پیٹ کی طرف سے بائیں موڑھے پر ڈال لے) سنت ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اضطہار ثابت نہیں اور میں نے کسی کو اضطہار کرتے نہیں دیکھا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے پہلے قول کی وجہ یہودی کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ امام مالک کا اس فعل کو نہ دیکھنا ہے تو انہوں نے گمان کیا کہ اگر یہ فعل سنت ہوتا تو بعض لوگ تو اس کو کرتے اور امام مالک اسے دیکھتے۔

اور بر تقدیر اس کے کہ امام مالک کو اضطہار والی حدیث پہنچی ہو۔ ہو سکتا ہے کہ وہ اس پر چلتے ہوں کہ

جب علت زائل ہوگئی تو حکم بھی جاتا رہا کیونکہ وہ علت کہ جس کی وجہ رسول خدا ﷺ نے اپنے صحابہ کو اضطرار اور اکڑ کر چلنے کا حکم دیا تھا وہ آپ کی حیات طیبہ میں ہی زائل ہو چکی تھی اور وہ قریش کے اس گمان کا خلاف کرنا تھا کہ اصحاب رسول اللہ ﷺ میں (نحوذ باللہ) سستی اور کمزوری ہے جس سے ان کی آنکھوں میں اصحاب کی تحقیر لازم آتی تھی اور جب انہوں نے اضطرار (گل مٹی) کر کے اکڑ کر چلنا شروع کیا تو قریش نے اپنے اس باطل گمان سے رجوع کر لیا اور پھر کہتے تھے کہ یہ چپتی میں ہرن جیسے ہیں۔ لیکن پہلا قول حق تعالیٰ کے ساتھ ادب کے اعتبار سے اظہار ہے کیونکہ ممکن ہے کہ شارع علیہ السلام نے باوجود اس کی علت زائل ہو جانے کے پھر بھی اس کے رواج کا قصد فرمایا ہو اور اس کی کوئی اور علت ہو۔

(اگر کہا جائے) کہ مرتبہ میں حق تعالیٰ کے نزدیک عاجزی اور ضعف کا اظہار موت کے اظہار سے زیادہ اولیٰ اور اعلیٰ ہے۔

(تو جواب یہ ہے) کہ یہ صحیح ہے لیکن وہ قوت کا اظہار اس عذر سے کرتے ہیں کہ کہیں ان کے ساتھ ہلکی نہ کریں اگرچہ پھر بھی وہ حق تعالیٰ اور اپنے درمیان انتہاء درجہ کے کمزور ہوتے ہیں۔ اور رسول خدا ﷺ نے تکبر سے چلنے کی ممانعت فرمائی ہے مگر دار الحرب میں اس کو جائز فرمایا ہے اسی طرح لڑائی کے وقت سفید ڈاڑھی کو سیاہ کرنے کی اجازت دی ہے حالانکہ لڑائی کے سوا اور اوقات میں اس کی ممانعت فرمائی ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

احمد اربعہ کا قول یہ ہے کہ حج کرنے والا اگر اضطرار اور اکڑ کر چلنے کو چھوڑ دے تو اس پر **آٹھواں مسئلہ:** کچھ واجب نہیں۔ حالانکہ حضرت حسن بصریؒ اور ابن ماجہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر دم واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ سنت ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اجتہاد کی وجہ سے واجب ثابت ہے اور ہر ایک کے لئے لوگ علیحدہ علیحدہ ہیں۔

جماعہ علماء کا قول یہ ہے کہ طواف میں قرآن شریف پڑھنا مستحب ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا **نواں مسئلہ:** قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا اس میں تلاوت نہ کرنے کی وجہ سے مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف تمام اذکار میں افضل ہے اس لئے خدا تعالیٰ کے دربار میں اس کا پڑھنا زیادہ بہتر ہے جس طرح نماز میں اس دلیل سے کہ طواف کا شل نماز کے ہونا حدیث میں وارد ہے۔ لہذا اس کے اندر حق تعالیٰ سے اس کے انزی اور قدیم کلام کے ساتھ سرگوشی کرنا عظیم ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو ذکر کسی محل کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اس کا حاصل اس ذکر کی طرف لوٹنا ہے جو مخصوص نہیں اگرچہ افضل ہی کیوں نہ ہو اس پر قیاس کر کے جو علماء نے اذکار نماز کے بارہ میں کہا ہے بلکہ رکوع میں تو قرآن شریف پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

امام ابو حنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ سے مرجوح روایت یہ ہے کہ طواف کی دونوں رکعتیں **دسواں مسئلہ:** واجب ہیں حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کی رائج روایت یہ ہے کہ وہ

سنت ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور ان میں سے ہر ایک کی ایک ایک وجہ ہے کیونکہ جب شارع کسی فعل کو کرے اور واجب یا مستحب ہونا ظاہر نہ فرماوے تو مجتہد کو درست ہے کہ مستحب قرار دے امت پر تخفیف کی غرض سے اور یہ بھی درست ہے کہ اسے واجب قرار دے ان کی احتیاط کا لحاظ کر کے۔ پس خوب سمجھ لو۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سنی کرنا حج کا رکن ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور امام احمدیؒ دور وقتوں میں سے ایک یہ ہے کہ واجب ہے اگر چھوٹ جاوے تو اس کا جبر نقصان دم سے ہو سکتا ہے۔ اسی طرح امام احمدیؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ سنی مستحب ہے۔ پس پہلا قول بالکل مشدد ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور تیسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ وہ احادیث ہیں جو اس بارہ میں صحیح ثابت ہوئی ہیں۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ سنی حج ظاہر شعائر میں داخل ہے جس طرح رمی کرنا اور مزدلفہ میں رات کو رہنا۔ اور تیسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے قول پر ظاہر عمل کرنا ہے کہ

فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا لَّانَ اللَّهُ

شاکر علیم

پس خدا تعالیٰ کے ان الفاظ میں کہ

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا

اس بھی کو دور کرنا ہے جو لوگوں کو سعی کا امر کرنے سے پہلے تھی۔ بالخصوص اس وجہ سے کہ باری تعالیٰ اس کے بعد فرماتا ہے کہ

فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا

تو گویا سعی کو منجملہ ان امور کے قرار دیا گیا جن کے ساتھ تفصیل اور عمل کیا جاتا ہے۔ اور پہلے اور دوسرے کا جواب یہ ہے کہ جو چیز منع کئے جانے کے بعد جائز ہوتی ہے وہ واجب ہوتی ہے اور اس پر واجب کا اطلاق خدا تعالیٰ کی طاعت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جس طرح اس پر خیر کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے کیونکہ جو اسے بھالایا گویا اس نے حق تعالیٰ کی طاعت کی۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ سعی کے صحیح ہونے کیلئے یہ ضروری ہے کہ ابتدا صفا سے ہو۔ **بارھواں مسئلہ:** حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ٹکس کرنے میں بھی کچھ حرج نہیں کہ مردہ سے ابتداء

کریں اور صفا پر ختم۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کیلئے ظاہر کتاب و سنت شاید ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور اس کے لئے باطن کتاب و سنت شہادت دیتی ہے اور وہ یہ کہ مراد اور مقصود ان کا طواف کرنا ہے چاہے ابتدا و صفا سے کرے یا مردہ سے جس طرح امام مالکؒ وضو کے اندر تریب میں کہتے ہیں کہ وہ شرط نہیں ہے اور مقصود یہ ہے کہ اعضاء کو دھو لے اس کے بعد نماز میں داخل ہو۔ خواہ پاؤں چہرہ سے پہلے دھو لے یا بعد میں دھو لے۔ اور لیکن صفا

سے ابتدا کرنا مستحب ہے اس شخص کے نزدیک جو اس کے وجوب کے قائل نہیں۔ کیونکہ شارع سے اسی طرح ثابت ہے نہ برعکس اور ابن عباس نے فرمایا ہے کہ میں نے نبی کریم علیہ السلام سے سوال کیا کہ صفا سے ابتدا کرنی چاہئے یا نہیں تو آپ نے فرمایا کہ

”اس سے ابتدا کرو جس سے خدا تعالیٰ نے ابتدا کی ہے“

یعنی جس کو پہلے ذکر فرمایا ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ وقوف عرفہ میں دن اور رات کو جمع کرنا مستحب ہے حالانکہ امام مالک کا قول اس کے وجوب کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے اور دوسرے قول کی وجہ پیروی کرنا ہے اور اس میں وجوب اور استحباب دونوں کا احتمال ہے۔ لیکن وجوب کا قول احوط ہے کیونکہ عرفہ کی شب کو اس دن سے موخر کیا ہے اس لئے وہ وقوف کے وقت میں شمار کی جائے گی جب تک طلوع فجر نہ ہو۔ پس عرفہ کی شب کیلئے دعا کا ایک حصہ ہے اور کبھی دن تک رہ جاتا ہے جب آدمی اپنے تمام عمر کے کئے ہوئے گناہ یاد کرنے لگتا ہے یا صرف اسی سال کے یا ان کے گناہ شمار کرتا ہے جن کی وہ شفاعت کرانے والا ہے مسلمانوں میں سے لہذا اس شب میں وقوف متعین ہو گیا حتیٰ کہ اپنے گناہوں کی یاد سے فارغ ہو جائے اگرچہ فجر تک ہو کیونکہ شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ ”الحج عرفہ“ تو جو شخص عرفہ سے جدا ہو جائے اس حالت میں کہ اس پر کوئی گناہ ہو جس سے توبہ نہ کی ہو تو وہ شفاعت کا محتاج ہے کہ لوگوں سے اللہ تعالیٰ کے نزدیک سفارش کراوے اور یہ بات ان اکابر کیلئے جو آبرو اور عزت والے ہیں شاق ہے برخلاف اصغر کے کہ ان کیلئے غروب سے پہلے بھی واپس ہو جانا درست ہے کیونکہ ان کو دوسروں کی شفاعت پر بھروسہ ہے اپنے لئے بھی اور اپنے ساتھیوں کیلئے بھی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل موقف دو قسم کے ہیں ایک اکابر دوسرے اصغر تو اکابر تو شفاعت کرنے والے کے محتاج نہیں اور اصغر محتاج ہیں اور میں عرفہ میں شفاعت کرنے والوں کے ساتھ مجتمع ہوا ہوں اور انہوں نے میرے واسطے دعا کی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ وقوف عرفہ میں پیدل چلنا اور سوار ہو کر دونوں برابر ہیں حالانکہ چودھواں مسئلہ: امام احمد کا قول اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ سوار ہونا افضل ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا مشدد اور بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے پہلے قول کی وجہ دونوں باتوں میں سے ایک کی ترجیح کے بارہ میں کسی شخص کا نہ وارد ہوتا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ فضل اللہ تعالیٰ کا ہے کہ اس نے اپنے دربار کی طرف سوار کر کے بلایا۔ اور یہ شکر اس سے زیادہ کامل ہے جو اس کے دربار میں پیدل چل کر آئے کیونکہ اسے بہت مرتبہ حق تعالیٰ پر بھروسہ ہو جاتا ہے۔

اور میں نے سیدی علی خواصؒ سے رسول خدا ﷺ کے سوار ہو کر طواف کرنے کی علت دریافت کی تو انہوں نے جواب دیا کہ اس میں یہ حکمت تھی کہ ان کو مومنین و کچھ کرافتہ کریں اور کالمین دیکھ کر عبرت پکڑیں اور

میں نے شیخ الاسلام شیخ ذکریا سے اس کی حکمت دریافت کی تو انہوں نے بھی اسی کی مثل جواب دیا کہ آنحضرت ﷺ کا سوار ہو کر طواف کرنا دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے یا تو اس وجہ سے کہ تاکہ لوگ آپ کو دیکھ لیں اور اپنے واقعات حج کے بارہ میں فتویٰ طلب کر لیں اور یا یہ وجہ تھی کہ تاکہ لوگ جان لیں کہ وہ حق تعالیٰ کی قدرتی بھتیجی پر اٹھائے ہوئے آئے ہیں تاکہ اس کا فضل اپنے اوپر ظاہر کریں۔

پندرھواں مسئلہ: اپنے وقت میں ادا کیا تو نماز درست ہوگئی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جمع کرنا مستحب ہے اور دوسرے کی یہ کہ واجب ہے۔ اور نبی کریم ﷺ کا ایسا کرنا وجوب کا مختل ہے اور احتمال ہے کہ مستحب ہو اور مستحب کی مخالفت جائز ہے نہ واجب کی۔

سولہواں مسئلہ: قول یہ ہے کہ ہر اس شے سے جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو۔ اسی طرح امام داؤد کا

قول یہ ہے کہ ہر شے کے ساتھ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کی دلیل بیرونی کرنا ہے۔ اور دوسرے میں تخفیف ہے اور تیسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ بیرونی کرنا ہے اور دوسرے کی وجہ یہ ہے کہ مقصود شیا طہین کو زخمی کرنا ہے جس وقت کہ ہر کنکری کے وقت رمی کرنے والے کے دل میں شیطان کے خلاف خطرات پیدا کرتا ہے موافق ہر خواطر سبعہ کے کہ ان میں سے ایک ایک کنکری کے وقت ایک ایک گزرتا ہے۔ چنانچہ جس وقت ذات خداوندی میں ارکان کا خطرہ ڈالتا ہے تو واجب ہے کہ اس پر افتخار الی المرجح کی کنکری مارے۔ یعنی لازم آئے گا کہ خدا مرجح کا محتاج ہو۔ اور حالانکہ وہ اپنے وجود میں واجب لذات ہے۔ اور جب خدا تعالیٰ کے جوہر ہونے کا خطرہ ڈالے تو اس پر افتخار الی التخیز والوجود بالآخر کی کنکری مارے یعنی یہ بتلائے کہ اگر وہ جوہر ہو تو چیز کا محتاج اور اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج ہوگا۔ اور جب جسمیت باری تعالیٰ کا خطرہ ڈالے تو افتخار الی اللہ والوۃ والترکیب والابعاد کی رمی لازم ہے یعنی یہ بتلاوے کہ اگر خدا تعالیٰ کا جسم ہو تو اس کو مرکب اور طویل و عریض و محسوس کہنا پڑے گا جو اس کے وجوب کے خلاف ہے۔ اور جب خدا تعالیٰ کے عرض ہونے کا خطرہ ڈالے تو افتخار الی الجہل والحدوث کی کنکری سے اس پر رمی کرنا لازم ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ اگر عرض ہو لازم آئے گا کہ محل کا محتاج اور حادث ہو۔ اور جب وہ خدا تعالیٰ کے علت موجب ہونے کا خطرہ ڈالے تو پھر اس پر اس دلیل سے رمی کرے کہ اگر وہ علت موجب ہوگا تو چونکہ علت اور معلول وجود میں مساوی ہوتے ہیں اس لئے لازم آئے گا کہ معلومات خدا تعالیٰ کے ساتھ موجود تھے اور حالانکہ خدا تعالیٰ کے ساتھ کوئی شے نہ تھی اور جب خدا تعالیٰ کے امر طبعی ہونے کا خطرہ ڈالے تو اس پر چھٹی کنکری کے ساتھ رمی کرے اور اس دلیل سے خطرہ کو باطل کرے کہ اگر ایسا ہوگا تو اس کی طرف کثرت کی نسبت لازم آئے گی کیونکہ ہر طبیعت اجسام طبعیہ کے موجود کرنے میں ایک اور شے کی محتاج ہے اس لئے کہ طبیعت فاعل اور مفعول دونوں کے

مجموعہ کا نام ہے یعنی حرارت اور برودت اور رطوبت و یخوست اور ان تمام کا اجتماع لہذا نہ تو ہو نہیں سکتا اسی طرح افتراق بھی اور ان کا وجود بھی حار اور بارد اور یا بس و رطب کے ضمن میں ہے۔ اور جب وہ عدم کادل میں خطرہ ڈالے اور کہنے لگے کہ جب یہ بھی نہیں اور وہ بھی نہیں اور تمام اشیاء مذکورہ کو شمار کر دو تو پھر معلوم ہوا کہ کچھ بھی نہیں (یعنی خدا تعالیٰ کا وجود ہی نہیں) تو اس پر ساتویں کنکری کے ساتھ رمی واجب ہے کیونکہ ممکنات میں اس کا پایا جانا اس کے ہونے کی دلیل ہے کیونکہ معدوم شے کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور ہر کنکری کے وقت اللہ اکبر کہنے کی حکمت وہی شبہ ہے جو شیطان دل میں ڈالتا ہے جیسا کہ اس کی توضیح میں اپنی کتاب اسرار العبادات میں لکھ چکا ہوں تو بس جب ابلیس پر لوہے یا رانگ یا پتھر یا کنکری سے رمی کی جائے تو شیطان کو زخمی کرنا اس میں بھی موجود ہے جب وہ اسے لگے۔ پس خوب سمجھ لو۔

ستر تھواں مسئلہ: امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ رمی کا وقت نصف رات سے شروع ہو جاتا ہے تو اگر کوئی آدمی رات کے بعد رمی کرے تو درست ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ صرف صبح صادق کے بعد سے جائز ہے۔ اسی طرح مجاہد اور ثعلبی اور ثوری کا قول یہ ہے کہ طلوع شمس سے پہلے جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور تیسرا بھی ایسا ہی ہے اور ان تمام اقوال کی توجیہ صرف دو بدو اس کے اہل سے ذکر کی جاسکتی ہے کیونکہ مجملہ اسرار کے ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ تلبیہ اول کنکری پر موقوف کر دینا چاہئے۔ جس وقت جمرہ عقبہ کی رمی کریں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ عرفہ کے دن زوال کے وقت سے موقوف کرے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجابت تو شب حذلقہ میں حاصل ہو چکی اور اب صرف احرام سے حلال ہونا باقی ہے لہذا اب تلبیہ مناسب نہیں اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عرفہ کے دن زوال سے ایک لحظہ بعد اجابت حاصل ہوگی کیونکہ حج میں وقف عرفہ ہی ایک مہتمم بالشان امر ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

انیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول ہے کہ یوم نحر (دسویں تاریخ) کے افعال میں ترتیب مستحب ہے تو پہلے جمرہ عقبہ کی رمی کرے پھر ذبح کرے پھر سر منڈائے پھر طواف کرے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ یہ ترتیب واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی ایک ایک وجہ جس پر اجماع دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ رسول خدا ﷺ نے یہ افعال اسی ترتیب سے ادا کئے تھے تو اب احتمال ہے کہ یہ ترتیب واجب ہو اور احتمال ہے کہ مستحب ہو لیکن ضعفاء کے حق میں استحباب افضل ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ رسول خدا ﷺ یوم نحر جس چیز کی تقدیم و تاخیر سے سوال کئے جاتے تھے تو جواب یہ دیتے تھے کہ

المعلول ولا حرج

ترجمہ: یعنی اب ادا کر لے ترتیب کا خلاف ہو اس میں کچھ حرج نہیں۔

تیسواں مسئلہ: امام اعظم ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ سر چوتھائی حصہ منڈانا واجب ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ تمام سر منڈانا واجب ہے یا اکثر حصہ سر کا منڈا لے تو بھی کافی ہے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ صرف تین بال منڈانے واجب ہیں اور افضل یہ ہے کہ تمام سر منڈا دے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا بالکل مخفف ہے۔ اور پہلا قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو مقام عبودیت میں متوسط ہیں اور دوسرا عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے اور تیسرا اکابر عارفین کے ساتھ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سر منڈانا اس سرداری کے تابع ہے جو اس کے اندر موجود ہے جس کا ذکر کیا گیا۔ پس جس قدر سرداری بالکل ہوگی اسی قدر سر منڈانے میں تخفیف ہوگی۔ پس خوب سمجھ لو۔

اکیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مونڈنے والا دہائی جانب سے شروع کرے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ بائیں جانب سے شروع کرے تو انہوں نے مونڈنے والے کی دہائی جانب کا لحاظ کیا نہ اس کی جو منڈاتا ہے اور پہلے قول کی دلیل بیرونی کرنا ہے اس وجہ سے کہ اس میں تکرم ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ پلیدی کا دور کرنا ہے اس لئے ابتداء بائیں جانب سے مناسب ہے اور یہ دونوں قول ایسے ہیں جیسے مسواک کرنے میں تھے تو جس نے مسواک کرنے کو تکرم تصور کیا اس نے کہا اپنے واسطے ہاتھ سے مسواک کرے اور جس نے اس کو پلیدی کا دور کرنا خیال کیا اس نے بائیں ہاتھ سے کرنے کو بتلایا۔

بائیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس کے سر پر بال نہ ہوں اسے سر پر استرہ پھر دانا مستحب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ یہ مستحب نہیں پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سرداری ہر ذات کے ساتھ قائم ہے اور سر منڈانا اسی سرداری کے دور کرنے کے لئے ہے تو جب بال نہ ہوں تو جلد پر استرہ پھرانا سرداری کے دور کرنے میں منڈانے کے قائم مقام ہو جائے گا۔ اگرچہ سرداری کا اصلی مقام قلب ہے نہ کہ سر پر خوب سمجھ لو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارب نے منڈانے کا حکم صرف اسی کو دیا ہے جس کے سر پر بال ہوں اور وہ استرہ سے زائل ہوں اور جلد پر استرہ پھیرنے سے ظاہر میں کسی شے کا ازالہ نہ ہوگا تو استرہ پھیرنے میں کوئی فائدہ نہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

تیسویں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ہدی کا بانک لے جانا مستحب ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اپنے ساتھ کوئی چوپایہ لے جائے تاکہ اسے ذبح کرے اسی طرح ہدی کا اشعار کرنا بھی جبکہ وہ اونٹ یا گائے ہو تو کوہان کے واسطے پہلو میں کرے یہ امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ بائیں جانب میں کرے۔ اور امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اشعار حرام ہے۔ پس پہلے اور دوسرے قول کی دلیل اتباع ہے اور تیسرے کی وجہ یہ ہے کہ اشعار ظاہر ہدی کو عیب دار کر دیتا ہے اور اس کی ظاہری صورت باطل ہو جاتی ہے۔

اور پہلے قائل نے اس کا جواب یہ دیا کہ اشعار میں اس طرف اشارہ ہے کہ حج میں حق تعالیٰ کے حکم کی تابعداری کا کامل اعتقاد ہے اور اس طرف کہ اگر انسان خدا تعالیٰ کے راضی کرنے کیلئے خود کو ذبح کر ڈالے تو یہ بہت کم ہے چہ جائیکہ حیوان کو ذبح کرے جو اسی واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ ذبح کیا جائے اور کھایا جائے۔

چوبیسواں مسئلہ: حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ بکری کے قلاوہ لگانا مستحب ہے یعنی دو جوڑے ذالذینا کیلئے ہے۔ پس پہلا قول احتساب تعلیہ کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرا مشدد پہلے قول کی وجہ اتباع ہے اور امام مالک کا قول کی وجہ یہ ہے کہ شیاطین کی مخالفت بکریوں سے نہیں ہوتی برخلاف اونٹوں کے کہ ان سے ہوتی ہے لہذا اونٹ کے جوڑے کا ذالذینا شیاطین کو جوڑوں سے ہٹانے کی طرف کنا یہ ہو جائے گا برخلاف بکریوں کے۔

پچیسواں مسئلہ: حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس کا فروخت کرنا بھی جائز ہے اور بدل دینا بھی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نذر ماننے والے کا پورا کرنے کو لازم کر لینا اس کیلئے اکرام اور تعظیم کی بات نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کے واسطے اور عذاب ہے۔ اس وجہ سے کہ اس نے اپنے اوپر اس شے کو واجب کر لیا جو خدا تعالیٰ نے اس پر واجب نہیں کی (نحوذ باللہ) وحق تشریع میں شارع کا مقابلہ کیا۔ لہذا نذر کی وجہ سے اس ہدی کو اپنی ملک سے خارج کر دینا عذاب کے لینے میں سبقت کی علامت ہوگی تاکہ اس کا پروردگار اس سے راضی ہو جائے کیونکہ اس نے منہی عنکار کتاب کیا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصود یا تو اس شے کو ملک سے نکال دینا ہے جس کی نذر ماننی ہے یا اس کی برابر قیمتی دوسری شے کو۔ پس سمجھ لو۔

چھبیسواں مسئلہ: حالانکہ امام احمد کا قول اس کے عدم جواز کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نذر حقیقت میں اس شے کے اندر واقع ہوئی ہے جو اس کے جسم میں ثابت ہے اور اس کے کوئی شے قائم مقام نہ بن سکے اور جس کے قائم مقام کوئی چیز ہو سکے اور اس کی نظیر موجود ہو اس کے ساتھ نفع حاصل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دودھ بھی نذر میں داخل ہے جس طرح فروخت کئے ہوئے چوپائے میں اس کے تھنوں کا دودھ بھی داخل ہوتا ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

سنا میسواں مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جو دم واجب ہوتے ہیں ان کا کھانا حرام ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ حج قرآن اور تمتع کے دم کو کھا سکتے ہیں۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ تمام ان دموں کو کھا سکتے ہیں جو واجب ہیں سوائے شکار کے بدلہ اور اس فدیہ کے جو تکلیف کی وجہ سے مجبور ہو کر کوئی مظلوم کام کر کے دیا جائے (مثلاً جوڑوں کی وجہ سے سرمٹا یا جائے)۔ پس پہلا قول مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور وہ متوسطین کے ساتھ مخصوص ہے اور تیسرا قول مخفف اور عوام کے ساتھ مخصوص ہے۔ شکار کے بدلہ اور فدیہ مذکورہ کو مستثنیٰ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے میں تو شکار پر جنایت کرنے کا کفارہ ہے اور دوسرے میں یہ وجہ ہے کہ محرم نے احرام مذکور کی مدت کو حج افراسی مدت سے کم کر کے کچھ نفع اٹھالیا۔ پس خوب سمجھ لو۔

اٹھامیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ رات میں ذبح کرنا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ یہ بالکل باطل ہے جائز ہی نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ فقہ میں ثابت ہے۔

انہیسیواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ عمرہ کرنے والے کیلئے بہتر مقام ذبح کرنے کا مردہ پہاڑی ہے اور حاجی کیلئے منی ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ عمرہ کرنے والے کو سوائے مردہ کے اور کسی جگہ ذبح کرنا جائز ہی نہیں۔ اور نہ حاجی کو سوائے منی کے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی دلیل حدیثی اور اتباع نبی کریم ﷺ ہے اور وہی اتباع امام مالک کے وجوب کے اجتہاد کا منشاء ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ قول پہلے قول سے احوط ہے پس سوچ لو۔

تیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ طواف رکن کا وقت شب و ہم کے نصف سے ہے اور افضل وقت روز و ہم کی چاشت کا ہے اور اعتناء کی کوئی حد نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس کا شروع وقت طلوع صبح صادق ہے اور آخر ایام تشریق کا دوسرا دن اور اگر کسی نے اس سے بھی تیسرے دن تک موخر کر دیا تو اس پر دم لازم ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اکتیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جمرات کی رمی میں اس جمرہ سے رمی کرنی واجب ہے جو مسجد خیف کے متصل ہے اس کے بعد درمیانی جمرہ کے اس کے بعد جمرہ عقبہ کی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کے برعکس رمی کرے تو لو نہ رے اور اگر نہ لونائی تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس جمرہ کے ساتھ ابتدا کرنے میں جو مسجد خیف سے متصل ہے امر وارد ہے اور ہر وہ عمل جو امر شارع علیہ السلام کے موافق نہ ہو وہ مردود ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عمل اگرچہ کمال اتباع کے لحاظ سے مردود ہے لیکن فی نفع مقبول ضرور

ہے گو کچھ تفصیل کے ساتھ ہی تھی۔ پس خوب سمجھ لو۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ محصب میں اتنا مستحب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ وہ حج کا ایک نیک ہے اور یہی قول حضرت عمر بن الخطابؓ کا ہے۔ پس پہلا قول

مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور نبی کریم ﷺ کا وادی محصب میں تشریف لے جانا دونوں امروں کا احتمال رکھتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر دوسرے دن واپس گیا یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو گیا تو اس کو شب گزارنا واجب ہے اور پھر صبح کو رمی کرنا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ

ہے کہ طلوع فجر سے قبل چلا جانا جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ عورت جب طوافِ افاضہ سے قبل حاکمہ ہو جائے تو واپس نہ جائے یہاں تک کہ پاک ہو جائے اور طواف کر لے اور اونٹ

والے کو یہ لازم نہیں کہ وہ اونٹ کو اس عورت کی وجہ سے روکے رکھے بلکہ لوگوں کے ساتھ جاسکتا ہے اور دوسرے کسی شخص کو سوار کر لے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس کو اونٹ روکنا ضروری ہے مدت حیض سے زیادہ روز

تک اور زیادتی کی حد تین روز ہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ طواف میں طہارت شرط نہیں ہے تو وہ طواف کر کے لوگوں کے ساتھ شریک ہو سکتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تشدید اور قصر مخفف ہے اور

امام ہارزی نے ان عورتوں کو جو حالتِ حج میں حیض والی ہو جائیں ہوئیں یہی فتویٰ دیا ہے اور ائمہ شافعیہ کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ طوافِ رخصت واجب ہے مجملہ واجبات حج کے مگر اس کیلئے جو مکہ میں مقیم ہو۔ کیونکہ اس کیلئے رخصت نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ

طوافِ مقیم ہونے سے ساقط نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور یہی احوط ہے کیونکہ رخصت افعال حج سے ہے نہ خانہ کعبہ سے۔ اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ زیادہ جانتے والا ہے۔



باب گھیرے جانے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جس کو کسی دشمن نے وقوف عرفہ یا طواف کعبہ سے یا صفا اور مردہ میں سستی کرنے سے روک دیا اور کوئی دوسرا راستہ ایسا موجود ہے جس سے مقصود تک پہنچ سکتا ہے تو اسے اس راستہ کا قصد کرنا لازم ہے خواہ نزدیک کا ہو یا دور کا اور اس کو حلال نہ ہونا چاہئے۔ پس اگر اس راستہ سے چلا اور حج فوت ہو گیا اور دوسرا راستہ ہی نہ تھا تو اسے چاہئے کہ حلال ہو جائے اس طرح کہ افعال عمرہ کے بجا لاوے۔ یہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہے اور امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ حلال ہونے کی یہ شرط ہے کہ دشمن وقوف عرفہ اور طواف کعبہ سے مانع ہو اور اگر صرف ایک سے مانع ہوا ہے تو حلال ہونا جائز نہیں۔ اسی طرح ابن عباس کا قول یہ ہے کہ اگر دشمن کافر ہو تو حلال نہ ہو۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرے میں بھی تشدید ہے۔

(اگر کوئی کہے) کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ جب وہ اپنے اختیار سے محصور نہیں ہوا تو اس پر ہدی کیوں لازم ہے کیونکہ یہ تو عقد بری امر ہے اور کفار کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اس وقت لازم ہوتے ہیں کہ بندہ ایسا کام کرے جس سے اس کے پروردگار کی نافرمانی لازم آتی ہو (تو جواب یہ ہے) کہ بات یوں ہی ہے اور اس کی توضیح اس طرح ہے کہ بندہ حق تعالیٰ کے دربار میں حاضر ہونے سے صرف اس وجہ سے روکا جاتا ہے کہ اس کے اندر سرداری اور تکبر ہے جس کی وجہ سے اس میں حق تعالیٰ کے اس خاص دربار کے اندر داخل ہونے کی صلاحیت نہیں کہ جو حرم کی ہے لہذا ہدی ایسے ہوئی جیسے عند الضرورت کسی کو ہدیہ دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس وقت ہدیہ دینا سہل ہوتا ہے اور خدا تعالیٰ کے اس فرمان میں اسی طرف اشارہ ہے کہ

وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ

ترجمہ: اور مت منڈاؤ اپنے سروں کو جب تک ہدی اپنے موقعہ میں نہ پہنچ جائے۔

کیونکہ سر کا منڈانا تکبر اور سرداری کے دور کرنے کی طرف اشارہ ہے جو دخول دربار سے مانع تھے۔ (اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ رسول خدا ﷺ تو تکبر سے معصوم تھے اسی طرح سرداری کے پسند کرنے سے اور جب آپ کو مشرکوں نے روکا اس وقت آپ صحابہؓ کے ہمراہ تھے (تو جواب یہ ہے کہ) یہ امت کو حکم شرعی بتلانے کے واسطے تھا تو آنحضرت ﷺ نے جواب آپ کو اور لوگوں کے حکم پر پھیر لیا یہ آپ کی تو واضح تھی اور پھر اس جگہ اور بھی چندہ وجوہ

ہیں جن کو ہم صرف دو بدو ذکر کر سکتے ہیں کیونکہ یہ مسئلہ منجملہ مسائل منصور بن صلاح کے ہے کہ جس کے ساتھ خاص خاص فقرہ کو فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حرم حلال ہونے کی نیت سے حلال ہو سکتا ہے اور ذبح کرنے سے اور سر منڈانے سے بھی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ذبح کرنا صحیح نہیں جب محصر ہو جاوے ہاں صرف حرم میں ذبح کرنا صحیح ہے تو کسی مرد کا اس وقت تک انتظار کرے کہ جب تک وہ وہاں ذبح کرے پھر اسی وقت حلال ہو جاوے۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ حلال ہو جائے اور اس پر ذبح کرنا اور سر منڈانا کچھ بھی واجب نہیں پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرا امشدد اور تیسرا مخفف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ طریقہ مذکورہ کے ساتھ حلال ہونے میں حق تعالیٰ کی تعظیم ہے جس طرح نماز سے باہر ہونے کے وقت نیت کرنا۔

دوسرے قول کی وجہ ظاہر حدیث پر عمل کرنا ہے ان دموں پر قیاس کر کے جو کسی حرام کے ارتکاب اور واجب کے ترک کرنے سے واجب ہوتے ہیں اور یہ دونوں قول اکابر کے ساتھ خاص ہیں۔ اور امام مالک کا قولی چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعی کے دو قولوں میں سے اظہر قول یہ ہے کہ اگر فرض حج سے حلال ہو تو قضا واجب ہے ورنہ نفلی کی قضا واجب نہیں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر فرض حج میں احرام باندھنے سے پہلے محصر ہو جائے تو فرض اس سے ساقط ہو جاتا ہے اور اس شخص پر قضا لازم نہیں جس کا حج نفلی ہو اسی طرح امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں قضا لازم ہے خواہ فرض ہو یا نفل۔ اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا امشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ فرض حکم کی تعظیم کرنا ہے بالخصوص جب اس کا التزام کر لیا جائے اور اس میں داخل ہو جائے برخلاف نفل کے۔ اور امام مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص محرم ہونے سے پہلے محصر ہو جائے تو گو یا اس کے لئے اس سال استطاعت ہی حاصل نہ ہوئی۔ لہذا اس سے فرض ساقط ہو گیا۔ اور امام ابوحنیفہ کے قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت کی وجہ یہ ہے کہ حکم حج کی تعظیم ضروری ہے اس دلیل سے کہ حج سے فساد کے بعد خارج ہونا درست نہیں ہوتا۔ بلکہ فاسد حج کے افعال کو پورا کرنا اور پھر قضا لازم ہوتی ہے اگرچہ وہ حج فی نفسہ نفل ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نفلی حج کے محصر پر مرض کی وجہ سے قضا لازم نہیں مگر اس وقت کہ جب حلال ہونے کو شرط کر لے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ مرض کی وجہ

سے حلال نہیں ہو سکتا۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے آنحضرت ﷺ کے اس قول کی پیروی کی وجہ سے جو آپ نے حضرت عائشہ سے فرمایا کہ

اللہم معلیٰ حیث حیستی

اے خدا میں اسی جگہ حلال ہوں گا جہاں تو مجھے روک دے گا۔

اور دوسرے قول میں تشدید اور تیسرا مخفف ہے اور ان دونوں قولوں کی وجہ یہ ہے کہ مرض ایک عذر ہے جس طرح دشمن۔ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس کو نائب بنانا ممکن ہے برخلاف اس شخص کے جس کو دشمن نے بند کیا ہو اور جواب اشکال سے خالی نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر غلام اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لے تو مولیٰ کی اس کے حلال کر دینے کا استحقاق ہے۔ حالانکہ اہل ظاہر کا قول یہ ہے کہ اس کا احرام ہی منع نہیں ہوتا۔ اور ہائے غلام کی مثل ہے مگر جب اس کا خاوند ہو تو اس وقت مولیٰ کے ساتھ خاوند کی اجازت بھی ضروری ہے۔ اسی طرح امام محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کے ساتھ خاوند کی اجازت ضروری نہیں۔ پس پہلا قول مولیٰ پر مخفف ہے اور دوسرا اس پر اخف ہے۔ کیونکہ اس قول میں غلام کو حلال کرنے کی حاجت نہیں اور اس کی وجہ کہ مولیٰ کے ساتھ خاوند کی اجازت کا اعتبار ضروری ہے یہ ہے کہ مولیٰ رقبہ اور گردن کا مالک ہے اور خاوند کا اس سے نفع اٹھانا ایک امر عارضی ہے اور اس کی وجہ کہ خاوند کی اجازت بھی ضروری ہے یہ ہے کہ خاوند وقت احرام نفع اٹھانے کا مالک تھا (اور احرام باندھ لینے کے بعد اس کا استحقاق باطل کر دیا)

پانچواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ عورت کا فرض حج کیلئے بغیر خاوند کی اجازت کے احرام باندھنا جائز ہے حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول مرجح یہ ہے کہ اس کیلئے اس کی اجازت نہیں جب تک اس سے دریافت نہ کر لے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق آدمی کے حق پر مقدم ہے بالخصوص حج کہ جو عمر بھر میں صرف ایک دفعہ واجب ہے۔ اور دوسرا قول خاوند کے حق میں مشدد ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایام حج میں غلبہ شہوت سے تنگ اور کمزور ہو جائیگا اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول اکابر پر محمول ہو جو اپنی خواہشات پر قدرت رکھتے ہیں۔ اور دوسرا چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو جو اپنی خواہشات کے زیر اثر ہیں اور یہی گفتگو عورت کے حج سے حلال ہونے کے بارہ میں ہے جب احرام منعقد ہو جائے کیونکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ اسے عورت کو حلال کر دینے کا حق ہے اور امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مرد کو عورت کے حلال کر دینے کا استحقاق نہیں اسی طرح قاضی عبدالوہابؒ مالکی نے تصریح کی ہے۔ اسی طرح مرد کو حق ہے کہ عورت کو نفلی حج کی ابتدا کرنے سے منع کرے پھر اگر اس حج کا احرام باندھ لے تو امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کو حلال کرنا جائز ہے اور حلال کرنے کے جواز کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ بعض ائمہ میں سے وہ ہیں جنہوں نے حج کی حرمت کا لحاظ کیا ہے اور بعض وہ جنہوں نے حق زوج کی رعایت کی ہے اس لئے کہ خاوند کا حق مشاہد (غلبہ اور حکومت) پر مبنی ہے۔

باب قربانی اور عقیقہ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ قربانی کرنا قانون شرع میں شروع ہے اختلاف صرف اس کے وجوب میں ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ قربانی کے جانور میں تھوڑا سا مرض جواز کے مانع نہیں ہوتا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زیادہ مرض مانع ہے کیونکہ اس سے گوشت میں فساد آ جاتا ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کھلی ہوئی خارش اسی طرح کا ناہین مانع جواز ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کان کٹنا ہوا کافی نہیں۔ اور اسی طرح دم کٹنا ہوا کیونکہ گوشت کا ایک جز دھوٹ ہو گیا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نذر مانی ہوئی قربانی سے کھانا جائز نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ قربانی اور ہدی کے گوشت کا فروخت کرنا جائز ہے نذر کی ہو یا نخلی۔ اسی طرح چترہ کا فروخت کرنا برخلاف امام نخعی اور امام اوزاعی کے جیسا کہ باب میں آنے والا ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اونٹ اور گائے ایک عدد سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہوتی ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عقیقہ ذبح کرنے کا وقت ولادت کا ساتواں روز ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کے سر کو عقیقہ کا خون نہ چھوانا چاہئے۔ اور امام حسن کا قول یہ ہے کہ اس کے خون سے بچہ کے سر کو خوب پکنا کرنا چاہئے۔ مسائل اجماعیہ شتم۔

مسائل اختلافیہ

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا قول یہ ہے کہ قربانی کرنا سنت موكدہ ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ شہر و واسعہ لمقیم لوگوں پر واجب ہے اور اس کے واجب ہونے میں نصاب کا اعتبار ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا وجوب کے لحاظ سے مشدد اور نصاب کے اعتبار سے مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ بلا جس کے رفع کرنے کیلئے قربانی مشروع ہوئی ہے موجود نہیں ہے کیونکہ اکابر کو خدا تعالیٰ نے تمام مخالف امور سے پاک کر دیا ہے اور ان کو اس نے اپنے ساتھ حسن عمن عطا فرمایا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ بندے کا یہ دیکھنا ہے کہ محض مخالفات شرع میں ایک دن پڑ جانے سے یا مامورات میں کسی کوتاہی کی وجہ سے سال بھر تک بلاؤں کے نزول کا مستحق ہو جاتا ہے۔ لہذا ایسے شخص کو مناسب ہے کہ اس پر قربانی واجب ہو۔ اور پہلے شخص کے مرتبہ کے مناسب قربانی کا مستحب ہوتا ہے اور قربانی کے بارہ میں ان

پرتا کید آئی ہے اس وجہ سے کہ وہ اپنے نفوس کو تہمت لگاتے ہیں۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔
دوسرا مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ دسویں تاریخ طلع شمس کے وقت سے ذبح کا وقت شروع ہوتا ہے۔ بشرطیکہ نماز عید پڑھنے اور دو خطبوں کی مقدار وقت گزر جائے خواہ امام نماز پڑھے یا نہ پڑھے۔ حالانکہ ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ذبح کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام نماز اور خطبہ عید پڑ چکے۔ مگر امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں اس بات کی لوگوں کو اجازت ہے کہ وہ صبح صادق کے بعد ذبح کر دیں اور عطا کا قول یہ ہے کہ صرف آفتاب کے طلوع ہو جانے سے وقت ذبح کا شروع ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول وقت کے داخل ہونے میں مشدد ہے اور اس کی دلیل پیروی کرتا ہے اور دوسرے قول میں کچھ تشدید ہے مگر گاؤں والوں کے حق میں (کہ ان پر تخفیف ہے) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تا کہ وقت شروع ہونے اور کھانا پکانے میں ایسی گنجائش ہو جائے کہ جب وہ نماز اور خطبین میں شامل ہو کر واپس آئیں تو کھانا تیار پائیں۔ پس اگر امام ابو حنیفہ صبح صادق کے شروع ہونے سے ابتداء وقت ذبح کے قائل نہ ہوتے تو وہ لوگ جب نماز اور خطبین سے فارغ ہو کر آتے تو کھانا ان کا زوال کے بعد تیار ہوتا تو اہل شہر تو کھانی کر مزے اڑاتے اور گاؤں کے لوگ لگھر میں رہتے جب تک تیار نہ ہوتا تو یہ ظاہر ہے کہ عید کا روز لہو لب اور خوشی کا روز ہے۔ پس وقت ذبح کا طلوع صبح صادق سے شروع ہونا ان کے خطبین اور نماز سے فارغ ہو کر واپس آنے کو ٹھیک کر دے گا۔ لہذا خدا تعالیٰ امام ابو حنیفہ پر رحم فرمائے کہ اسرار شریعت کے سمجھنے میں کس قدر طویل الباع تھے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ قربانی کا آخری وقت ایام تشریق کا آخری دن ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ قربانی کا آخری وقت ایام تشریق میں سے دوسرے دن کا آخری حصہ ہے۔ اسی طرح سعید بن جبیر کا قول یہ ہے کہ شہریوں کے واسطے صرف یوم نحر (دسویں) کو ذبح کرنا درست ہے۔

اسی طرح امام محمدی کا قول یہ ہے کہ ماہ ذی الحجہ کے اخیر تک قربانی کی تاخیر ہو سکتی ہے۔ پس پہلا قول مختلف ہے اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے اور تیسرا مشدد اور چوتھا بہت مختلف ہے۔ اور چاروں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔ اور ان احادیث و آثار کے تابع ہیں جو اس بارہ میں وارد ہیں۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ قربانی واجب ہو تو ایام تشریق کے چلے جانے سے اس کا ذبح کرنا فوت نہ ہوگا۔ بلکہ اس کو چاہئے کہ ذبح کر دے اور یہ اس کی قضا ہو جائے گی۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ ذبح کرنا فوت ہو جائے گا۔ بلکہ اس کو چاہئے کہ زندہ جانور فحشاء پر تقسیم کر دے۔ پس پہلا قول مختلف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے اور دوسرے کی وجہ یہ ہے کہ واجب میں ایک اعتبار سے تشدید ہے اور ایک اعتبار سے تخفیف ہے۔ لہذا ذبح کو ایام تشریق کے ساتھ مقید کرنے اور نہ کرنے کے۔

پانچواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے لئے جو قربانی کا ارادہ کرے عشرہ ذی الحجہ میں سر نہ منڈانا اور ناخن نہ کتر وانا مستحب ہے جب تک قربانی نہ کر لے اور اگر اس نے ایسا کر لیا تو یہ مکروہ ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ایسا کرنا مباح ہے اور مکروہ نہیں اور نہ مستحب ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ایسا کرنا حرام ہے۔ پس پہلا قول مخفف ہے و جو ب نہ ہونے کی وجہ سے اور امام احمدؒ کا قول مشدد ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا قول اخف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اجتماع ہے اور وہ استحباب اور تحریم اور کراہت سب کی شہادت دیتا ہے کیونکہ اولی مرتبہ امر کا استحباب ہے اور مخالفت امر کا اعلیٰ مرتبہ تحریم ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کراہت و تحریم ہر ایک کے واسطے ایک خاص دلیل کی ضرورت ہے جیسا کہ اصول کی کتابوں میں ثابت ہے۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی خاص معین جانور کی قربانی کو لازم کیا جس میں کوئی عیب نہ تھا بعد میں اس کے اندر ایسا عیب پیدا ہو گیا جو مانع جواز نہیں تو اس کی قربانی کافی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ناجائز ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے لہذا پہلے قول کو چھوٹے درجہ کے لوگوں پر حمل کیا جائیگا۔ اور دوسرے کو ان اکابر پر جو خدا تعالیٰ کے ادب میں باریک بین ہیں۔

ساتواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کا قول یہ ہے کہ جانور کا اندھا ہونا مانع جواز ہے۔ حالانکہ بعض اہل ظاہر کا قول یہ ہے کہ منع نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جو اس سے حیا کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ سے بذریعہ ایسی شے کے قرب حاصل کریں جو عیب دار ہو۔ اور دوسرا قول مخفف اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو صرف اسی عیب کا لحاظ کرتے ہیں جس سے گوشت میں نقص آجائے۔

آٹھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ سینک ٹوٹا جانور مکروہ ہے حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں امر دو حالوں پر محمول ہیں اکابر اور اصغر کے لحاظ سے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ لنگڑا جانور جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اکابر اہل تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے اور ان اہل ثروت کے ساتھ صحیح جو سالم جانور قربانی کرنے کی طاقت رکھتے ہیں اور دوسرا مخفف اور اصغر کے ساتھ خاص ہے۔

دسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ جانور جائز نہیں جس کی تھوڑی سی دم کٹی ہوئی ہو۔ حالانکہ امام موصوف کے متاخرین اصحاب کا عقائد یہ ہے کہ جائز ہے۔ یا اس کے خلاف امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول ہے کہ اگر کم حصہ جاتا رہا ہے تو کافی ہے۔ اور اگر کثر حصہ جاتا رہا ہے تو کافی نہیں۔ اور امام مالکؒ سے اس جانور کے بارہ میں جس کی ایک ٹمٹ سے زائد ضائع ہو گئی ہے دونوں روایتیں منقول ہیں پس پہلا قول مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کے بعد کا مخفف اور اصغر کے ساتھ مخصوص ہے۔

مسئلہ: گیارھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مسلمان کو جائز ہے کہ وہ اپنی قربانی کو ذبح کرنے کا کوئی نائب مقرر کر دے مگر ذمی کو نائب کرنا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ذمی کو نائب بنانا بالکل ناجائز ہے۔ اور اگر کیا تو قربانی نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ ذمی کا اہل ذبح ہونا ہے فی الجملہ اور امام مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کا جانور حق تعالیٰ سے نزدیکی کا سبب ہے تو یہ ہرگز مناسب نہیں کہ کافر اس کے ذبح کرنے میں واسطہ ہو اور اس جگہ کافر اور مشرک کے بارہ میں چند اسرار ہیں اور ان کی تفریق کتاب میں مندرج نہیں ہو سکتی۔

مسئلہ: بارھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر بکری کو قربانی کی نیت سے خریدا تو صرف اس سے وہ قربانی نہ ہو جائے گی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ہو جائے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور چھوٹے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے۔

مسئلہ: تیرھواں مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ذبیحہ پر قصد یا سبؤ بسم اللہ کا ترک کر دینا معصیہ نہیں۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ جس ذبیحہ پر قصد ترک کی جائے اس کا کھانا مکروہ ہے اور اگر سبؤ اچھوڑ دیا جائے تو اس میں دونوں روایتوں ہیں اور یہی قول امام مالک کا ہے اور ان سے ایک اور روایت ہے تیسری کہ مطلقاً جائز ہے خواہ قصد اچھوڑے یا سبؤ اور ان کے اصحاب کا مذہب جیسا کہ قاضی عبدالوہاب نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ جو شخص بغیر تاویل قصد کر کے ذبیحہ پر بسم اللہ اچھوڑ دے اس کو کھانا درست نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ذبح کرنے والا جب قصد بسم اللہ کو ترک کر دے تو اس کا ذبیحہ نہ کھایا جائے۔ اور اگر سبؤ اچھوڑ جائے تو کھا سکتے ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا اس کے بعد کا مفصل ہے سو امام مالک کی تیسری روایت کے کیونکہ وہ پوری مخفف ہے۔ اور جو کہتا ہے کہ جس جانور پر بسم اللہ نہ پڑھی جائے خواہ سبؤ ہی اس کا کھانا ناجائز نہیں اس کی دلیل خدا تعالیٰ کے اس فرمان کے ظاہری معنی ہیں کہ

وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اِسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اگرچہ مفسرین کے نزدیک یہ آیت اس شخص کے حق میں ہے جو بتوں اور تہانوں کے نام پر ذبح کرے اور جس نے مطلقاً حرکۃ التسمیہ کو خواہ عمدی ہو جائز الاکل کہا ہے عمل بہ قرآن احوال کیا ہے۔ کیونکہ مسلمان صرف اللہ تعالیٰ ہی کے نام پر ذبح کیا کرتا ہے۔ بتوں اور تہانوں کا اس کے دل میں خطرہ بھی نہیں گذرتا اور ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام ان چیزوں میں بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے جس میں شارع نے بسم اللہ پڑھنے کا حکم دیا ہے۔ اور اس کا خلاف سوائے اہل ظاہر کے اور کسی نے نہیں کیا۔ لہذا اکابر اور اصغر کے لحاظ سے مخفف اور تشدید ہو گئی۔ پس خوب سمجھ لو۔

مسئلہ: چودھواں مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ذبح کے وقت رسول خدا ﷺ پر درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ یہ مشروع نہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ اور

امام مالک کا قول یہ ہے کہ ذبح کے وقت درود شریف پڑھنا مکروہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ وقت ذبح یہ پڑھنا مستحب ہے۔

اللهم هذا منك ولك تقبل منی

اور امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ یہ پڑھنا بھی مکروہ ہے۔ پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول مشدود ہے اور اس کی دلیل اتباع ہے اور دوسرا مخفف اور اس کی دلیل بعض صحابہ کا قول ہے اور تیسرا قول ترک کرنے میں مشدود ہے اور اس کی وجہ ذبح کے وقت غیر اللہ کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے سے دور رہنا اور جو شخص بتوں کے نام پر ذبح کرتا ہے اس کی مشابہت سے بھاگنے میں مبالغہ کرتا ہے۔ پس خوب سمجھ لو اور وقت ذبح کے کلمات مذکورہ پڑھنے کے استحباب کی وجہ اس بارہ میں خدائے تعالیٰ کے فضل کو ظاہر کرتا ہے یعنی یہ ذبیحہ تیرے فضل سے ہے اور وہ تیرے ہی لئے ہے۔ جس وقت تو نے مجھے اس کا مالک بنا دیا اور وہ تیری ملک سے خارج نہیں اس لئے میں نے اسے تیرے بندوں کے واسطے ذبح کر دیا۔ اور اس کے کہنے کی کراہت اس لئے ہے کہ اس میں ایک ایسے امر کا اہتمام ہے جس کا اندراج کتاب میں نہیں ہو سکتا۔ پس خدائے تعالیٰ امام ابو حنیفہ پر رحم فرمائے کہ ان کا علم کمال قدر باریک تھا۔

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نفلی قربانی میں سے کھانا مستحب ہے حالانکہ بعض علماء کا قول کھانے کے وجوب کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدود ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کے شروع ہونے کی وجہ قربانی کرنے والے سے بلا کو دفع کرتا ہے۔ اسی طرح اس کے اہل و عیال اور اس کے گھر کے تمام مسلمانوں سے۔ اور یہ بات مروت میں داخل ہے کہ صاحب قربانی اس بلا میں اور لوگوں کے شریک ہو اور یہ قول اصاغر کے ساتھ مخصوص ہے اور وجوب ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جو قلوب کے احسان کا بوجھ اپنے اوپر برداشت نہیں کر سکتے اور اس میں سے افضلیت کے بارہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک یہ کہ ایک تہائی کھاوے اور ایک تہائی ہدیہ کرے اور ایک تہائی کا صدقہ اور دوسرا قول جو ان کے اصحاب کے نزدیک مرتفع ہے یہ ہے کہ اس کے تمام کا صدقہ کرے مگر ایک لقمہ رہنے دے جس کو کھا کر برکت حاصل کرے۔

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جس قربانی کے نذر مانی ہو یا عطفہ کی ہو اس کے چمڑے سولہواں مسئلہ: کا فروخت کرنا جائز نہیں حالانکہ امام غزالی کا قول یہ ہے اور بھی امام ابو زہری کا ہے کہ اسے خانہ داری کے اسباب کے عوض فروخت کرنا درست ہے جو عاریۃ دے جاسکتے ہیں جس طرح کلہاڑی اور ہانڈی اور چھاج اور چھلتی اور ترازو۔ پس پہلا قول مشدود اور اکابر و اہل نفع کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مخفف اور اصاغر کے ساتھ خاص ہے جو حاجت مند ہیں اور امام ابو حنیفہ سے بھی یہ مروی ہے اور امام عطاء نے فرمایا ہے کہ قربانیوں کے چمڑوں کو درام وغیرہ کے بدلہ میں بیچنا کوئی برا نہیں ہے (اچھی) اور اس کی وجہ امام عطاء کو اس بارہ کی نفی کا نہ پہنچنا ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

سترھواں مسئلہ: مالک کا قول یہ ہے کہ اونٹ افضل ہے اس کے بعد گائے پھر بکری۔ حالانکہ امام معروف ہے کیونکہ اونٹ میں گوشت بہت ہوتا ہے اور بکری پاکیزہ شے ہے۔ لہذا پہلے قول کو فقہاء اور مساکین پر محمول کیا جائے گا اور دوسرے قول کو اکابرین دنیا اور خوشحال لوگوں پر۔ پس ہر شخص اس کی قربانی کرے جو اسے میسر ہو اور واجب ہے کہ اسی سے کھاوے۔

اٹھارواں مسئلہ: لوگ علیحدہ علیحدہ ہوں یا ایک گھر کے ہوں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس وقت درست ہے جب قربانی نقلی ہو اور لوگ ایک گھر کے ہوں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ عقیقہ کرنا مستحب ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ مباح ہے مستحب نہیں کے۔ اسی طرح امام احمدیؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور تر یہ ہے کہ عقیقہ سنت ہے اور دوسری روایت میں واجب ہے اور امام احمدؒ کے بعض اصحاب نے اسی کو اختیار کیا ہے اور امام حسن اور داؤد کا یہی مذہب ہے۔ پس پہلا اور تیسرا قول مخفف ہے اور دوسرا اخف ہے اور چوتھا مشدد ہے اور ظاہر اولہ جس طرح وجوب کی شہادت دیتے ہیں اسی طرح استحباب کی بھی اور ہر ایک کیلئے علیحدہ لوگ ہیں پس استحباب ان متوسطن کے ساتھ مخصوص ہے جو بعض سنتوں کو ترک کر کے اپنے نفوس کو آرام دیتے ہیں۔ اور وجوب ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جو اس کی وجہ سے اپنے نفوس کی پکڑ کرتے ہیں اور ایاحت چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

بیسواں مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ عقیقہ میں لڑکے کی طرف سے دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری ذبح کی جائے جس طرح لڑکی کی طرف سے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے لڑکے کو وراثت میں دو لڑکیوں کی بجائے قرار دیا ہے۔ اسی طرح شہادت وغیرہ میں بھی۔ دوسرے قول کی وجہ اس روح کا لحاظ کرنا ہے جو جسم کی تدبیر کرتی ہے اور وہ ایک ہی ہے جس کو نہ ذکر کہہ سکتے ہیں نہ منوث ہوں اگر اس امر کا مشاہدہ کرنے والا لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ذبح کر دے تو وہ از روئے احتیاط اور مطابق حدیث ہوگا۔

اکیسواں مسئلہ: امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ عقیقہ کے جانور کی ہڈیاں نہ توڑی جائیں اور اس کو بڑے بڑے اجزاء کاٹنے سے بچنے کی سلامتی پر نیک فانی لینے کیلئے۔ حالانکہ ان کے سوا اوروں کا قول یہ ہے کہ ہڈیوں کا توڑ دینا مستحب ہے پستی اور انکساری اور بشریت کی حرارت شعلہ کی ہو جانے پر نیک فانی حاصل کرنے کے لئے اور اللہ تعالیٰ زیادہ دیکھنے والا ہے۔

باب نذر کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نذر اگر عند اتقائی کی فرمانبرداری ہو تو اس کا پورا کرنا واجب ہے اور اگر نافرمانی ہو تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عیدین اور ایام حیض میں روزہ رکھنے کی نذر ماننا صحیح نہیں۔ اگر کسی نے نذر مانی کہ عید کے دن روزہ رکھوں گا اور روزہ رکھ لیا تو صحیح ہو گیا مگر یہ فعل حرام ہوا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی نے دس دن کے روزوں کی نذر مانی تو پہلے درپے یا متفرق طور پر ہر طرح رکھنا جائز ہے۔ پس پہلا قول اصغر کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا اکابر اہل احتیاط کے ساتھ۔ یہ مسائل اجماعیہ تھے۔

مسائل اختلافیہ

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ نافرمانی کی نذر ماننے سے کفارہ لازم نہیں آتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ پہلا مسئلہ: کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ نذر منعقد ہو جاتی ہے مگر اس کا کرنا حرام ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے کفارہ لازم ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس صورت میں کفارہ واجب ہونے کے متعلق کسی حدیث کا وارد نہ ہونا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ معصیت کی نذر ہے لہذا خود معصیت ہے اگرچہ اس کو فعلیت میں نہ لاوے لہذا وہ گناہ گار ہو ایسے کفارہ اس پر واجب ہونا مناسب ہے تاکہ اس معصیت کے کرنے کی نیت کا گناہ اس سے دور ہو جائے۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے خود یا اپنے لڑکے کے ذبح کرنے کی نذر مانی تو اس پر کفارہ لازم نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدی کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو ایک بکری کا ذبح کرنا لازم ہوگا اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے اسی طرح امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے اور تیسرے میں تشدید ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں کسی نص کا وارد نہ ہونا ہے۔

اور دوسرے اور اس کے بعد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ معصیت ہے۔ لہذا اس میں قیاس یہ ہے کہ بکری ہونی چاہئے ان دوسوں پر قیاس کر کے جو حج میں کسی حرام کے ارتکاب سے لازم ہوتے ہیں یا کفارہ قسم کا ہونا چاہئے قسم پر قیاس کر کے جب اس میں قسم کھانے والا حادث ہو جائے۔

تیسرا مسئلہ: انکہ غلاش کا قول یہ ہے کہ جس نے مطلق نذر مانی تو وہ صحیح ہے اور امام شافعی کا قول مانی جو اصح ہے یہ ہے کہ صحیح نہیں یہاں تک کہ اس کو مطلق کرے یعنی نذر مذکور کو کسی شرط یا صفت پر۔ پس پہلا قول مخفف اور امام شافعی کا دوسرا قول تشدید والا ہے۔

پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے ساتھ ادب کا طریق اختیار کرنا ہے کہ اس دربار سے بغیر ایسی شے کے حاصل ہوئے جس پر اجر ملے جدا نہ ہو۔ کیونکہ جدا ہونے والا شل کھیل کرنے والے کے ہے لہذا اس کی مثال ایسی ہوئی جیسے کسی نے مطلق نماز اٹل کی بغیر تعین نیت کی تو اس کی نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نذر کی وضع اسی طرح ہوئی ہے کہ وہ کسی شرط یا صفت کے ساتھ مطلق ہو۔ پس خوب سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: انکہ غلاش کا قول یہ ہے کہ جس نے اپنے غلام کو ذبح کرنے کی نذر مانی اس پر کچھ لازم نہیں۔ حالانکہ امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس پر بکری لازم ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر کفارہ قسم لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے اور اس جیسی توجیہ ابھی گزر چکی ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ جس نے حج کی نذر مانی اس پر صرف اس کا پورا کر دینا لازم ہے۔ حالانکہ امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس پر صرف کفارہ لازم ہے اور دوسرا قول قول یہ ہے کہ اسے اختیار ہے خواہ اسے پورا کرے یا کفارہ قسم دے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے اور اس کے بعد کے میں کچھ تشدید ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جس نے کسی قربت کی نذر مانی مثلاً یہ کہا کہ اگر میں فلاں شخص سے کلام کروں تو مجھ پر روزہ یا صدقہ لازم ہے تو اسے اختیار ہے چاہے اسے پورا کرے یا کفارہ قسم دیدے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس کو ہر حال میں پورا کرنا ضروری ہے اور کفارہ کافی نہ ہوگا۔ اسی طرح امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اسے کفارہ کافی ہوگا۔ اور کہا جاتا ہے عمل اسی پر ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرا مشدد اور تیسرا اس کے قریب ہے۔ اور تینوں قولوں کی وجہ کتب فقہ سے ظاہر ہے اور مشاء اس کا اجتہاد ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جس نے اپنے مال کو صدقہ کرنے کی نذر مانی اس پر تمام مال کا صدقہ لازم ہے۔ حالانکہ اصحاب ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اپنے تمام مال کے ٹکٹ کا

استحباباً صدقہ کرے۔ اور دوسرا قول ان کا یہ ہے کہ اپنی ہر ملوک شے کا صدقہ کرے۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ تمام اموال مذکورہ کے ٹکٹ کا صدقہ کرے۔ اسی طرح امام احمدی دور وایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اپنے تمام اموال کے ٹکٹ کا صدقہ کرے اور ایک روایت میں یہ ہے کہ مشکم کی نیت کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر اس نے کوئی معین مالی مراد لیا ہے تو اسی کا اعتبار ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے اور اس کے بعد کا اس کے قریب ہے ان تمام اقوال کی وجہ مشہور ہیں اور ان سب میں اجتہاد کی طرف رجوع ہے۔

امام مالک اور امام احمد کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے اس صیح یہ ہے کہ جس نے مسجد نبوی یا مسجد اقصیٰ میں ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ نماز کسی حالت میں کسی مسجد کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو مساجد میں فضیلت کے اعتبار سے تفاوت کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ جس طرح کہ بعض مساجد کی بعض سے فضیلت احادیث میں وارد ہے اور دوسرا مخفف ہے اور ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو تمام مساجد کو فضیلت میں برابر دیکھتے ہیں۔ اس اعتبار سے کہ سب کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف ہے چنانچہ ارشاد ہے

وان المساجد لله

نہ اس فضیلت کے اعتبار سے جو خدا تعالیٰ نے مکلف کے واسطے مساجد ثلاثہ (مساجد ثلاثہ سے مسجد اقصیٰ مسجد نبوی مسجد حرام مراویں) میں رکھی ہے اور ہو سکتا ہے کہ اول قول کے قائل اصل میں اسی مرتبہ کا مشاہدہ کرتے ہوں۔ پھر بعد میں اس سے بڑھ کر اس فضیلت کا بھی مشاہدہ کرنے لگے ہوں جو حدیث میں وارد ہے لہذا وہ محض برابری کے قائلین سے زیادہ کامل ہوئے۔

اور اس کے نظیر حق تعالیٰ کے نام ہیں کوئی نہیں کہتا خدا کا رحیم نام اس کے مستقیم نام سے افضل ہے کیونکہ تمام اسماء ایک ہی ذات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ پس یہی قول مساجد کی خدا تعالیٰ کی طرف نسبت کرنے میں ہے اور جو کچھ فضائل حدیث میں وارد ہیں تو اس کا رجوع بندہ کی طرف ہے اس اعتبار سے کہ اس کے قلب میں اس عظمت قائم ہو جائے یا اس اعتبار سے کہ بندہ کیلئے اس میں خدا تعالیٰ نے ثواب مقرر فرمایا ہے اس کے سوا اور کوئی اعتبار نہیں۔

اسر خلاصہ کا قول یہ ہے کہ اگر معین روز میں روزہ رکھنے کی نذر مانی پھر کسی عذر کی وجہ سے افطار کر لیا تو اس کی قضا لازم ہوگی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر مرض کی وجہ سے افطار کیا ہے تو قضا لازم ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور وہ اکابر کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے میں تفصیل کی وجہ سے تخفیف ہے اور وہ اصغر کے ساتھ خاص ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ نذر کو فرض پر قیاس کرنا ہے جو خدا تعالیٰ کے اس قول میں ہے کہ

فمن كان منكم مريضا او على سفر فعذة من ايام اخر
ترجمہ: جس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر تو گنتی ہے دوسرے دنوں سے
اس دلیل جامع سے کہ دونوں میں وجوب موجود ہے۔

دوسرے قول کی وجہ نذر کا درجہ فرض سے کم ہونا ہے کیونکہ نذر ان چیزوں میں سے ہے جن کو بندہ اپنے آپ اپنے اوپر واجب کرتا ہے نہ وہ جن کو حق تعالیٰ واجب کرتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ حق تعالیٰ نے جو اسے نذر کے پورا کرنے کا حکم فرمایا ہے وہ محض اس کو عذاب دینے کی غرض سے فرمایا ہے اس وجہ سے کہ اس نے شارع علیہ السلام کے ساتھ تشریع میں مزاحمت کر کے اس کی سب ادبی کی اسی وجہ سے اس کے بارہ میں میں نمی آئی ہے۔ اور بعض محققین نے نذر کو منجملہ اس فضول بات کے شمار کیا ہے جس سے نمی آئی ہے اور حق تعالیٰ نے ان لوگوں کی کہیں تعریف نہیں فرمائی جو نذروں کو پورا کرتے ہیں مگر اس اعتبار سے کہ اس کو پورا کر کے نذر تک نقص کر دیا نہ اس کی ابتداء کے اعتبار سے۔ پس خوب سمجھ لو۔

مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ اگر بیت حرام کے قصد کی نذر کی اور نیت میں کچھ تھا نہیں نہ حج نہ عمرہ یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی نیت کی تو اسے لازم ہے کہ حج یا عمرہ کے ارادہ سے جاوے اور اس کے اپنے اہل کے مکان سے چلنا لازم ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں۔ مگر اس صورت میں کہ جب بیت اللہ کی طرف پیدل چلنے کی نذر مانی ہو اور اگر اس کی طرف قصد اور مطلق چلنے کی نذر مانی تو لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کی اکابر اور اصاغر کے لحاظ سے ایک ایک وجہ ہے۔

مسئلہ: امام شافعیؒ کی دو قولوں میں سے ایک اور امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے مسجد نبویؐ یا مسجد اقصیٰ کی طرف پیدل چلنے کی نذر مانی تو اس کی نذر منعقد نہ ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے جو مرجع بھی ہے کہ منعقد ہو جائے گی اور اس کی بجا آوری لازم ہوگی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور مساجد کے تفاوت اور تساد کی توجیہ بہ عقرب گذر چکی ہے اس کو دیکھ لو۔

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی مباح فعل کی نذر مانی مثلاً یہ کہنا کہ اللہ کیلئے مجھ پر اپنے مکان کی طرف چلنا ہے یا اپنے گھوڑے پر سوار ہونا یا اپنے کپڑے کو پہننا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر قسم کا کفارہ لازم ہے جب وہ خلاف کرے اگرچہ اس پر اس فعل کا کرنا واجب نہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کہنے سے نذر منعقد ہو جائے گی لیکن اسے اختیار ہوگا خواہ اسے پورا کرے یا کفارہ دیدے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرے میں تخفیف ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ان کے قائلین کے اجتہاد کی طرف رجوع کرتی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب کھانوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو پایوں کے گوشت حلال ہیں (یعنی اونٹ، گائے، بکری، بھیڑ وغیرہ کا) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس پر غنہ کا پتہ نہ ہو وہ حلال ہے علیٰ ہذا القیاس اس پر بھی اتفاق ہے کہ نجاست خور جانور (مثلاً مرغی، بٹا وغیرہ) جب روک لی جائے اور اسے پاک چیز کھانے کو دی جائے یہاں تک کہ نجاست کی بو جاتی رہے تو وہ امام احمدؒ کے نزدیک حلال ہے اور جو اس کو حرام نہیں کہتا اس کے نزدیک اس وقت کراہت جاتی رہتی ہے جس طرح احمدؒ ثلاثہ نے بیان کیا ہے کہ اونٹ اور گائے کو چالیس روز تک بند رکھنا چاہئے۔ (اگر وہ نجاست کھانے لگیں) اور بکری کو سات دن اور مرغی کو تین دن اور اس پر بھی اجماع ہے کہ اضطراب کی حالت میں مردار سے کھانا جائز ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ گھی یا زیتون یا ان کے سوا اور روغنوں میں چوہا گر جائے اس کو اور اس کے ارد گرد کے روغن کو پھینک دیا جائے تو باقی کا کھانا حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب باغ کا احاطہ ہو تو اس کے مالک کی بغیر اجازت کھانا حرام ہے۔ یہ مسائل اجماعیہ تھے۔

مسائل اختلافیہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ، امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ گھوڑوں کا گوشت کھانا حلال ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اسے مکروہ کہتے ہیں اور ان کے اصحاب حرام اور مکئی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مشدد ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھوڑا بڑے بڑے مالداروں کے نزدیک ایک نایاب شے ہے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ گھوڑے گائے بکری وغیرہ سے عمدگی میں کم ہیں۔ اور تحریم کی وجہ یہ ہے کہ ان کی نسل منقطع ہو جانے کا اندیشہ ہے ان کو مباح کر دینے کی صورت میں پھر جہاد کی تیاری میں کمزوری آ جائے گی جس طرح اس طرف خدا تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہے کہ

واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل

کیونکہ رباط (جہاد کیلئے مستعد رہنا اور گھوڑوں کا پابند رہنا) کا حکم ان کے ہتھکڑیاں منقطع ہونے اور ان کے ذبح

نہ کرنے کو اگر چہ ان کے گوشت کا کھانا فی الجملہ حلال ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: قول یہ ہے کہ فُجُروں اور بستی کے گدھوں کا کھانا حرام ہے۔ حالانکہ امام مالک کا ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ وہ کراہتِ مطلقہ کے ساتھ مکروہ ہے اور ان کے محققین، اصحاب کے نزدیک حرام ہے۔ اسی طرح امام حسن کا قول یہ ہے فُجُروں کا گوشت کھانا حلال ہے اور ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ بستی کے گدھوں کا کھانا حلال ہے۔ پس پہلا اور تیسرا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف اور چوتھا مخفف ہے۔ اور تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہیں اور لوگوں کے اختلافِ طبائع پر محمول ہیں تو جس کو ان میں سے کھانا اچھا معلوم ہو تو اس کیلئے کچھ حرج نہیں اور جس کو اس کا کھانا پسند نہ ہو تو اسے یہ مناسب نہیں کیونکہ اسے کھانے کی صورت میں غالباً جسمانی ضرر کا اندیشہ ہوتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر کیلے دار و درندہ اور پنجدار پرندہ کہ جس کی وجہ سے دوسرے پر حملہ کرے جس طرح شکرہ، ہجری، باز، شاہین اسی طرح ہر وہ جانور جس کا بچہ نہ ہو مگر مردار کھانا ہو جیسے کرمس اور گد اور کوا سفید یا کالا سوائے کھیتی کے کوئے کے (کہ وہ حلال ہے) حرام ہیں۔ اسی طرح امام مالک کا قول ان سب کے مطلقاً حلال ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور امام مالکؒ کے قول میں کچھ تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ جانور طبائعِ سلیمہ کو پسند نہیں ہیں اور یہ کہ ان میں سختی ہے اس لحاظ سے کہ یہ دوسرے جانوروں پر سختی کرتے اور انہیں کو مغلوب کرتے ہیں کہ پھر ان پر ذرا بھی رحم نہیں کھاتے۔ لہذا اسی جیسی سختی ان کے قلوب میں بھی پیدا ہوگی جو انہیں کھائیں گے۔ اور جب بندے کا قلب سخت ہو جاتا ہے تو پھر وہ کسی نصیحت کی طرف مائل نہیں ہوتا اور گدھے کی مثل ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے جو شیروں اور درندوں کی کھالوں پر بیٹھنے کی ممانعت آئی ہے۔ کیونکہ قلب میں سختی پیدا کرتا ہے جیسا کہ اس کا تجربہ ہو چکا ہے اور اس کے حرام ہونے کی وجہ جو مردار کھانا ہے یہ ہے کہ وہ خبیث بنایا گیا ہے۔ اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض لوگ اسے اچھا جانتے ہیں لہذا ان کیلئے ان جانوروں کا کھانا مباح ہوا کیونکہ غیر پسندیدہ جانور کے کھانے کی حرمت طب کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ جو شے کہ نفس اس کی خواہش نہ کرے بطنی اکھضم ہوتی ہے لہذا امراض پیدا کرتی ہے۔ برخلاف اس کے جس کو نفس پسند کرتا ہو کہ اگر اسے کھائے تو دیر بہضم نہیں ہوتی بلکہ سریع اکھضم ہوتی ہے۔ پھر جس قدر اشتہا اس کی طرف زیادہ ہوگی اتنی ہی سریع اکھضم ہوگی۔ پس خوب سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا مشہور قول یہ ہے کہ جن کے قتل کی ممانعت ہے ان کا کھانا مکروہ نہیں جس طرح خلاف۔ (مترجم کہتا ہے کہ یہ مشہور کالے رنگ کی چڑیا ہے اس کو زوار الہند اور عصفور الجند بھی کہتے ہیں یہ دور دراز کا سفر محض اس لئے کرتی ہے کہ تاکہ آدمیوں کے پاس رہے حیوۃ النہی ان میں ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام جب جنت سے باہر کئے گئے تو انہیں وحشت ہوئی حتیٰ تعالیٰ نے خلاف کو بھیجا وہ ان کے پاس رہنے

گلی وحشت دور کرنے کیلئے حدیث میں ہے کہ خطاب کی تسبیح اس کا الحمد للہ پڑھنا ہے۔ یعنی سورۃ فاتحہ انہی وجوہ سے انہی وارد ہوئی۔) اور ہڈ ہڈ اور چکا ڈر اور طوطا اور مور۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے وہ قولوں میں سے مرغ قول یہ ہے کہ یہ سب حرام ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان جانوروں کا کھانا تکلیف دہ ہوتا تو رسول خدا ﷺ ان کے قتل سے انہی کیوں فرماتے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کے قتل کی انہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کا کھانا حلال ہو۔ ہو سکتا ہے کہ کھانا حرام ہو۔ جس طرح دھکاری کتا (کہ کھانا حرام ہے اور قتل ناجائز) اور چوہ پائے۔ پس خوب سمجھ لو۔

پانچواں مسئلہ: ائمہ کا قول یہ ہے کہ ہر کیلہ دار درندہ جس کے ذریعہ سے دوسروں پر حملہ کرتا ہو حرام ہے جس طرح شیر اور تیندوا اور بھیڑیا اور ہاتھی اور ریچھ اور ٹلی سوائے امام مالکؒ کے کہ انہوں نے ان تمام کو حلال کہا ہے مگر کراہت کے ساتھ۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور ہو سکتا ہے کہ دوسرے قول کو حاجت مندوں پر محمول کیا جائے اور پہلے کو اہل ثروت اور غنی لوگوں پر پس خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: صاحب عجیب کا قول یہ ہے کہ زرافہ (یہ ایک جانور ہے جس کے پاؤں چھوٹے اور ہاتھ لمبے ہوتے ہیں سروٹ کی طرح سینگ تیل کا سا ہوتا ہے) حرام ہے۔ حالانکہ امام سبکی نے قرآنی حلیہ میں لکھا ہے کہ مختار یہ ہے کہ وہ کھایا جائے۔ اور ہو سکتا ہے کہ ایک قول ضرورت مندوں کیلئے ہو اور دوسرا بے ضرورت مندوں کیلئے۔

ساتواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ لومڑی اور بوجھال ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول ان کے گوشت کے مکروہ ہونے کا ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کا قول ان کے حرام ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مشدد ہے اور ان تمام کی وجوہ ظاہر ہیں۔ اور ان سب کا رجوع اجتہاد کی طرف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول ریچھ اور جنگلی چوہ کے مباح ہونے کا ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ان کے مکروہ ہونے کا ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا ریچھ کے گوشت حلال ہونے کا قول ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ انہیں مکروہ کہتے ہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کے نزدیک ریچھ کا گوشت مباح ہے اور جنگلی چوہ ہے میں دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ اسی طرح اس کے بعد والے میں۔

نواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ تمام حشرات ارض کا کھانا حرام ہے جس طرح چوہا اور مکھی اور گینڈا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول ان کے مکروہ ہونے کا ہے نہ حرام ہونے کا اور ہو سکتا ہے کہ یہ دو حالوں پر محمول ہوں۔

دسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ نڈی ہر حال میں مردار کھائی جاسکتی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نڈی جو اپنی موت سے بغیر پکڑی ہوئے مرگئی ہو اس کا کھانا ناجائز ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تفصیل ہے۔

گیارہواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سیٹی کا کھانا حلال ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ اسے حرام کہتے ہیں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب خلد اور سانپ ذبح کر لئے جائیں اور خلد ایک چار پایہ ہے جو اٹھتا ہوتا ہے اور چوہے کے مشابہ ہے (ہندی مجموعہ ندر) پس پہلا قول مخفف ہے دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

بارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا اور امام شافعیؒ کے دو قول میں سے اصح یہ ہے کہ ابن آدمی حرام ہے حالانکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ صرف مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

تیرہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ جنگلی بلی حرام ہے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ مباح ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ وہ حرام ہے۔ پس پہلا اور چوتھا قول مشدد ہے اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف ہے اور ان تمام اقوال کی وجہ مجتہدین کے اجتہاد کی طرف رجوع کرتی ہیں۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دریائی جانوروں میں سے صرف مچھلی کھائی جائز ہے اور وہ جو اسی کی جنس سے ہوں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مچھلی کے سوا کیکڑ اور پانی کا کتا اور مینڈک اور دریا کا خنزیر بھی جائز ہے۔ مگر خنزیر ان کے نزدیک مکروہ ہے۔ اور یہ بھی منقول ہے کہ امام مالکؒ نے اس میں توقف کیا ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دریائے تمام جانور کھائے جاسکتے ہیں سوائے ناکہ اور مینڈک اور کوح (ایک قسم کی مچھلی ہے جس کی ناک آرہ کی طرح ہوتی) اور ان کے نزدیک مچھلی کے سوا اور جو جانور ہیں ان کو ذبح کرنے کی حاجت ہے۔ جس طرح دریائے خنزیر اور انسان۔ اسی طرح بعض اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے اور وہی ان کے نزدیک اصح ہے کہ دریائے تمام جانور کھائے جائیں اور بعض نے کہا کہ سوائے مچھلی کے کچھ نہ کھایا جائے اور بعض نے کہا کہ پانی کا خنزیر اور اس کا کتا نہ کھایا جائے اور اس کا چوہا اور نہ اس کا بچھو اور نہ اس کا سانپ اور تمام وہ ناجائز ہیں جن کی مثال خشکی کے جانوروں میں ملتی ہے۔ اور بعض شافعیہ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ تمام دریائی جانور حلال ہیں سوائے ناکہ اور کھوے اور مینڈک اور سانپ اور کیکڑے کے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے قول اور اس کے بعد والے میں تخفیف ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر آیات اور احادیث صرف مچھلی کے حلال ہونے کو بتلاتے ہیں کیونکہ وہی ایک عمدہ شے ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کے ساتھ ہم پر احسان فرمایا ہے۔ اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ خدا کے اس قول پر عمل کرنا ہے کہ

احل لکم صید البحر

لہذا اس میں سوائے خنزیر کے سب داخل ہو گئے یہاں تک کہ خنزیر بھی داخل ہو گیا اور یہ اس پر مبنی ہے کہ احکام یا ناموں پر دائر ہوتے ہیں یا ذات پر۔

امام مالکؒ سے خنزیر کے بارے میں سوال کیا گیا کہ کیا وہ حلال ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ وہ حرام ہے پھر ان سے کہا گیا کہ وہ تو دریا کے جانوروں میں سے ہے تو انہوں نے فرمایا کہ خدا تعالیٰ نے خنزیر کے گوشت کو حرام فرمایا ہے اور تم اس کا نام بھی خنزیر ہی رکھتے ہو اور باقی اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔ اور کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ نجاست خور کے گوشت کو کھانا مکروہ ہے۔ گائے ہو یا بکری **پندرہواں مسئلہ:** وغیرہ حالانکہ امام احمد کا قول ان کے گوشت اور دودھ اور انڈوں کے حرام ہونے کا ہے پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور وہ حاجت مند لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد اور اہل ثروت لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اغتراب کی حالت والے کو مردار کا کھانا جائز ہے مگر واجب **سولہواں مسئلہ:** نہیں حالانکہ ان کے سوا اوروں کا قول یہ ہے کہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور اس قاعدہ کی بنا پر کہ پہلے وہ منوع تھا اور پھر وہ جائز ہوا اور واجب ہوا۔ پہلے قول کی وجہ مردار کی جانب حرمت کو ترجیح دینا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ بندے سے اس شے کے دفع کرنے کی جانب کی رعایت رکھنا ہے جو اسے ہلاک کر دے۔ پس پہلا قول اکابر متقین مشدوین کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا اصغر کے ساتھ خاص ہے تو گویا اکابر کی زبان حال یوں کہتی ہے کہ ہمیں مردار کے کھانے کو ترک کرنا چاہئے تاکہ ہمارے پیٹ نجاست کے کھانے سے بچے رہیں اس اعتبار سے کہ وہ اللہ کے ہماری طرف دیکھنے کا مصل ہے جیسا کہ وارد ہے۔ اور گویا کہ اصغر کی زبان حال یوں کہتی ہے کہ اپنی جان کے بچانے کو ملحوظ رکھنا اس اعتبار سے کہ وہ میرے پاس خدا تعالیٰ کی امانت ہے نجاست کھانے کی رعایت سے زیادہ بہتر ہے کیونکہ خدا تعالیٰ عالم کے زوال سے اس کی بقا کو زیادہ پسند کرتا ہے خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

وَلَا تَلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى الْتِهْلُكَةِ

اور دوسری جگہ ارشاد ہے کہ

فَإِنْ جُنِعُوا لِلْإِسْلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا

اور پہلے گزر چکا ہے کہ داؤد علیہ السلام نے جب بیت المقدس بنایا تو جب کچھ بنا تے تو وہ گر جاتا پھر انہوں نے خدا تعالیٰ سے شکایت کی تو خدا تعالیٰ نے ان کی طرف وحی بھیجی کہ میرے گھر کی تعمیر ایسے شخص کے ہاتھوں سے قائم نہیں ہو سکتی جس نے خوزیری کی تو سلیمان علیہ السلام نے عرض کیا کہ اے خدا کہ کیا یہ تیری راہ میں نہ تھا

یعنی جہاد کی وجہ سے خونریزی ہوئی تو خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ ہاں مگر کیا وہ میرے بندے نہ تھے۔ (اتھنی)

مسئلہ: سترھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ حالت اضطراب والے کو پیٹ بھرتا جائز نہیں صرف جان بچانے کے لائق کھانا چاہئے۔ حالانکہ امام مالک کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ پیٹ بھر سکتا ہے۔ اسی طرح امام شافعی کے دو قولوں میں سے قول مرجح یہ ہے کہ اگر اسے حلال شے سے غریب مل جائے کی توقع ہو تو صرف بقدر جان کی حفاظت کے کھانا جائز ہے اسی طرح امام شافعی کا یہ بھی قول ہے کہ دراستہ بیک جانے والے کو پیٹ بھرتا جائز ہے اور یہ بھی کہ کچھ بطور توشہ کے لے لے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور وہ اکابر کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور وہ ان اصاغر کے ساتھ خاص ہے جو بھوک کی سختی پر قادر نہیں۔ اور امام شافعی کے قول راجح کی دلیل اس قاعدے پر عمل کرنا ہے کہ جو چیز ضرورت کیلئے جائز ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت رہتی ہے اور اس میں سے توشہ بنا لینے کے جواز کی وجہ اپنے لئے احتیاط کو لینا ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بعد میں کھانے کو کچھ نہ ملے یہاں تک کہ موت کو جھانکنے لگے۔

اٹھارواں مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کے اکثر اصحاب اور اصحاب امام ابوحنیفہ کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ حالت اضطراب والا جب مردار کو پاوے یا دوسرے کے کھانے کو تو اسے چاہئے کہ غیر کے کھانے کو کھاوے اگر غیر غائب ہو اس شرط سے کہ اسے تاوان دیدے اور مردار کو چھوڑ دے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کی ایک جماعت اور بعض اصحاب امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مردار کو کھالے۔ پس پہلا قول مردار سے پرہیز کرنے میں مشدد ہے اور دوسرا مال غیر سے پرہیز کرنے میں مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غالب بندے کا اپنے طعام کو حالت اضطراب والے کیلئے دیدینے میں نرمی کرنا ہے اور اس کا دینے میں توقف نہ کرنا لہذا مال غیر کو کام میں لانا مردار پر مقدم ہوا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مردار میں دنیا اور آخرت کی کسی مخلوق کا استحقاق نہیں ہے لہذا اس کا کھانا طعام غیر سے ہلکا ہوا اور اگر کسی مرض کے پیدا ہونے کا اندیشہ پیدا کیا جائے تو دوا کرنے سے امید شفا ہے انشاء اللہ تعالیٰ اور یہ واقعہ اصحاب احوال میں سے ایک شخص پر گذر چکا ہے مقام طنج میں جن دنوں پانی نہ تھا کہ وہ ایک مردار مرغی کو کاٹ رہے تھے تو میں نے ان پر غصہ سے نظر ڈالی تو مجھے انہوں نے جواب دیا کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ اس وقت سے بناو مانگ کہ فقیر مردار کو ان اموال پر ترجیح دے جو لوگوں کے قبضوں میں ہیں۔ (اتھنی)

انیسواں مسئلہ: ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ بچے والا تیل اگر غصہ ہو جائے تو اس کا پاک کرنا حلال ہے اور اس کی قیمت حرام ہے حالانکہ بعض ائمہ کا قول یہ ہے کہ تیل دھونے سے پاک ہو جاتا ہے پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس تیل کو جلاتا جائز ہے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اسے جلاتا بھی جائز نہیں۔ لہذا ان دونوں مسکوں میں مانع کے قول کو اہل ثروت پر

محمول کیا جائے گا۔ جو مالدار اور فنی لوگ ہیں۔ اور جائز کرنے والے کے کلام کو اہل ضرورت پر حمل کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول ان چہ بیوں کے مباح ہونے کا ہے جن کو خدا تعالیٰ نے یہود پر حرام کیا تھا جبکہ اس چہ بی والے جانور کو کسی یہودی نے خود ذبح کیا ہو۔ حالانکہ

بیسواں مسئلہ:

امام مالک کا قول ایک روایت میں یہ ہے کہ وہ چہ بی حرام ہے اور دوسری روایت میں یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے اور ایسے ہی دو روایتیں امام احمد سے منقول ہیں اور امام احمد کی ایک جماعت نے اس کے حرام ہونے کو پسند کیا ہے اور ایک نے مکروہ ہونے کو اور انہیں میں سے حرنی ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور اس کے مقابل حرمت والا مشدد اور کراہت والے میں کچھ تخفیف ہے اور ان تمام اقوال کی توجیہ ظاہر ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص شراب پینے کی طرف مضطر ہو بیچ پیاس کے کہ پانی

اکیسواں مسئلہ:

نہ ملے یا بیچ دوا کے کہ اس کے سوا کسی شے سے آرام نہ ہو تو اسے اس کا پونا جائز ہے اور یہ اقوال امام شافعیؒ میں سے ایک قول ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا اصح قول مطلق منع ہونے کا ہے۔ اسی طرح ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ پیاس کی وجہ سے جائز ہے اور دوا کرنے کیلئے جائز نہیں اور ایک جماعت نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے شراب پینے کو حرام کیا ہے اور اس کی تصریح نہیں فرمائی کہ پیاس یا دوا کے لئے جائز ہے تو یا تو ہم پینے سے توقف کریں گے یا ہم پی لیں گے لیکن اس کی اجابت سے قطع نظر کر کے اور پھر اس سے توبہ اور استغفار کر لیں گے۔ اور ہو سکتا ہے کہ اجابت اصغر کے حال پر محمول ہو اور منع ہونا اکابر کے حال پر اور اس کی وجہ کہ دوا کیلئے منع ہے نہ پیاس کیلئے آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ

ان الله لم يجعل شفاء اعنتي فيما حرم عليها

ترجمہ: بیشک خدا تعالیٰ نے میری امت کیلئے اس شے میں شفا نہیں رکھی جس کو اس پر حرام کیا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جو کسی دوسرے کے باغ میں گزرے اور اس کی باڑ نہ بندھی ہو تو اس کے زرمیوے بلا ضرورت کھا سکتا ہے مگر مالک سے اجازت لیکر اور اگر

باکیسواں مسئلہ:

ضرورت مند ہو تو (بلا اجازت) کھالے اور بعد میں ضمان دیدے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اسے بلا ضرورت کھا لینا مباح ہے اور اس پر ڈانڈ بھی کچھ نہیں۔ اسی طرح ان سے دوسری روایت کہ وقت ضرورت مباح ہے اور ڈانڈ نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دین کے اعتبار سے اسی میں احتیاط زیادہ ہے اور دوسرا مخفف اور وہ عوام الناس کے ساتھ خاص ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب کوئی مسلمان کسی مسلمان کے گاؤں میں گزرے تو

تیسواں مسئلہ:

گاؤں والے کو اس کی مہمانی مستحب ہے بشرطیکہ اس گاؤں میں بازار نہ ہو اور اسے

بازار کی ضرورت بھی نہ ہو اور واجب نہیں۔ حالانکہ امام احمد کا قول اس مہمانی کے وجوب کا ہے صرف ایک رات اور تین رات تک مستحب ہے۔ اور جب واجب و اگر بیگنا تو اس پر فرض ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدود اور بات والے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

اور مہمان کے اپنے حق مہمانی کو طے کرنے کی وجہ اپنے بھائی کو کرم اور اعزاز سکھانا اور اس کے ذمہ دوستوں کے حقوق سے بری کرنا ہے پھر یہ بہت بڑی لائق کی بات ہے کہ جب دو حق میزبان کے ذمہ مرتب ہو چکا تو اسے ساقط کر دے۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ سب سے اچھا کسب کاشت کاری اور پیشہ دہی ہے۔ حالانکہ **چوبیسواں مسئلہ:** امام شافعی کے دو قولوں میں اظہر قول یہ ہے کہ افضل کسب تجارت ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ اور اخلاص و کثرت منافع کی طرف راجع ہے جو لوگوں کی طرف متعدی ہو۔ اور حدیث میں ہر ایک کے موافق دلائل موجود ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



کتاب شکار اور ذبیحوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ ذبیحہ جو معتبر ہیں اس مسلمان کا ذبیحہ ہے جو عاقل ہو کہ اس سے ذبح کا کام اچھی طرح ہو سکے خواہ مرد ہو یا عورت۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو کفار اہل کتاب نہیں ہیں ان کا ذبیحہ حرام ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ذبح ہر اس شے سے درست جو خون کو بہا دے اور حلقوم اور مری کو کاٹ دے۔ چھری ہو یا تلوار یا لوہا یا آئینہ یا پتھر یا بانس جس کی دہار ہو اور وہ اس طرح کاٹ سکے جس طرح ہتھیار چیز وہ کاٹ دیتا ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر سر کو جدا کر دیا تو وہ مذبح حرام نہ ہوگا۔ البتہ سعید بن مسیب نے فرمایا کہ حرام ہو جائے گا۔ اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ذبح کرنا ذبح مشروع کے طریقہ پر نہیں ہے اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اونٹ کو اس طرح ذبح کرنا سنت ہے کہ اونٹ کو کھڑا کر کے پاؤں باندھ کر سینہ کے اوپر برچھا مارے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ گائے اور بکری کو لٹا کر ذبح کرے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ سکھائے ہوئے شکاری جانوروں سے شکار کرنا جائز ہے جیسے کتا، چیتا اور بکری اور شاہین۔ اور بازنہ کتاسیہ (کہ اس کا شکار) امام احمد کے نزدیک حلال نہیں جیسا کہ غفریب آجائے گا اور حضرت ابن عمر اور مجاہد سے منقول ہے کہ شکار صرف کتے ہی سے جائز ہے اور اگر کسی پرندہ پر تیر مارا اور وہ زخمی ہو کر زمین پر گر گیا پھر اس نے اسے مردہ پایا تو وہ با اتفاق ائمہ اربعہ حلال ہے۔ یہ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ دانت اور ناخن سے ذبح کرنا جائز نہیں حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ پہلا مسئلہ: ہے کہ اگر دانت اور ناخن ذبح کرنے والے سے جدا ہوں تو اس وقت صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشہور اور اس کی دلیل ان سے ذبح کرنے میں نمی وارد ہونا ہے۔ اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور اس کی وجہ سے جس وقت وہ ذبح کرنے والے سے جدا ہوں یہ ہے کہ وہ اس وقت خون خوب بہا سکیں گے برخلاف انہیں دونوں کے جبکہ وہ ذبح کرنے والے کے ساتھ متصل ہوں کہ اس وقت ان کی حرکت ایسی کمزور ہوگی کہ حلقوم اور مری کو نہ کاٹ سکیں گے جس کی وجہ سے حیوان کو سخت تکلیف ہوگی اور ذبح میں جلدی نہ ہو سکے گی حالانکہ اس کا حکم کیا

گیا ہے۔ یہاں تک کہ بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ ذبح کرنے میں چھری کو نہ اٹھاوے۔ اور اگر اٹھا کر پھر لوٹا دی تو ذبیحہ حرام ہو گیا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ ان چیزوں کا کاٹ دینا ضروری ہے۔ ایک حلقوم دوسرا مری، تیسرا اور چوتھا گردن کی دونوں رگیں۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ صرف حلقوم اور مری ہی کا کاٹنا واجب ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ ان چاروں میں سے تین کا کاٹ دینا واجب ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف اور اس کے بعد والے میں تخفیف ہے اور وجہ دونوں کی ظاہر ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کے اندر وہ خون خارج ہوتا ہے جس کا ذبیحہ میں باقی رہ جانا نقصان دیتا ہے اگرچہ دیر ہی میں نکلے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر حیوان کو گدڑی سے ذبح کیا اور اس میں کچھ ٹھہری ہوئی زندگی باقی رہ گئی اس کے حلقوم کو کاٹنے کے وقت تو وہ حلال ہے ورنہ نہیں۔ اور ٹھہری ہوئی زندگی کی پہچان یہ ہے کہ خون خارج ہونے کے وقت جانور سخت حرکت کرے اور امام مالک اور امام احمد نے فرمایا کہ وہ کسی حال میں حلال نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ مشہور ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ ذبح کے شرعی طریق کے خلاف ہے۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس جانور کا نحر (جانور کو باندھ کر سینہ پر برچھما مارنا) کر دیا جس کو ذبح کرنا چاہئے تھا یا اس کا عکس کیا تو وہ حلال ہے مگر کراہت کے ساتھ۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر بونٹ کو ذبح کیا اور بکری کا نحر اور ضرورت کچھ نہ تھی تو وہ نہ کھایا جاوے اور بعض اصحاب امام مالک نے اس کو کراہت پر محمول کیا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اگر اسے کراہت پر محمول نہ کیا جائے۔ اور تحریم کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ذبح کرنا مشروع نہیں۔ اور جو عمل شریعت کے موافق نہ ہو وہ صحیح نہیں۔ لہذا حلال نہ ہوا۔

پانچواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی مال کو جانور کو ذبح کیا پھر اس کے پیٹ میں مردہ بچہ پایا تو اس کو کھانا حلال ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ حلال نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور ان لوگوں کے حال پر محمول ہے جو اس کے کھانے سے خوش ہوں اور ساتھ ہی اس حدیث پر عمل کرتا ہے کہ پیٹ کے بچہ کا ذبح اس کی ماں کا ذبح کرنا ہے۔

اور دوسرے میں تشدید ہے اور وہ ان پر محمول ہے جو اس کے کھانے سے خوش نہ ہوں۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ سکھائے ہوئے کتے کا شکار جائز ہے خواہ وہ سیاہ ہو یا اور کسی رنگ کا اسی طرح اور ان شکاری جانوروں کا شکار جو سکھائے ہوئے ہوں۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ سیاہ کتے کا شکار درست و حلال نہیں۔ اسی طرح حضرت ابن عمر اور مجاہد کا قول یہ ہے کہ صرف کتے کا شکار جائز

ہے اور کسی شکاری کا نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اسی طرح تیسرے میں اور سیاہ کتے کو مستثنیٰ کرنے کی وجہ یہ ہے جو حدیث میں وارد ہے کہ شیطان ہوتا ہے اور شکار شیطان کا ناپاک ہے کیونکہ اس کے ساتھ کوئی کتاب نہیں اور اس کے ساتھ کوئی کتاب ہوتی (یعنی وہ کتابی ہوتا) تو اس کا شکار حلال ہوتا جس طرح اس کا ذبیحہ۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ اور حضرت ابن عمر اور مجاہد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں صرف کتے کا شکار وارد ہے۔ اگرچہ کتے سے مراد ہر وہ جانور ہے جس میں تکلم پایا جائے (یعنی کتے کی طرح بھونکن اور حملہ کرن) لہذا اتمام درندوں کو بھی شامل ہے۔ باوجودیکہ حدیث میں ایسا وارد ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ درندہ کا نام کتابی بھی ہے۔ چنانچہ وارد ہے کہ

”اے خدا تو اس پر اپنے کتوں میں سے کوئی کتاب مسلط فرما تو خدا تعالیٰ نے اس پر ایک درندہ کو مسلط فرمایا جو اسے نگل گیا“

ساتواں مسئلہ: انہم تلا شکار قول یہ ہے کہ باوجود کتے کے سکھائے ہونے کے یعنی اس کے کہ جب اسے شکار پر چھوڑے تو وہ اس کی تلاش میں لگ جاوے اور جب وہ اس سے منع کرے تو رک جاوے اور جب اسے بلاوے تو آ جاوے۔ یہ بھی شرط ہے کہ جب وہ شکار کو پکڑ لے تو شکاری کے لئے روکے رکھے۔ اور اس کے اور شکار کے درمیان تخلیہ کر دے (کہ شکاری اس شکار کا جو چاہے کرے) حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ یہ شرط نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان پہلی تین باتوں سے شکاری مرد کی تابعداری پائی گئی تو گویا ان شرطوں کے ہوتے ہوئے اگر وہ جانور شکار کرے گا تو ایسا ہوگا کہ خود شکاری مرد نے شکار کیا۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کمال تابعداری اسی وقت پائی جائے گی کہ جب وہ شکار کو شکاری مرد کیلئے روکے رکھے۔ اور اس کے اور اس کے درمیان تنہائی کر دے اور خود اس میں سے نہ کھاوے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ جانور شکاری کے واسطے ضرور ہے کہ اس سے ان شرط کا وجود چند مرتبہ ہو چکا ہو اس وقت اس کا نام سکھایا ہو رکھا جائے گا۔ اور اس کی تعداد کم سے کم دو مرتبہ ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ یہ صرف ایک مرتبہ سے بھی پایا جاسکتا ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول اہل تقویٰ پر محمول ہو اور دوسرا غیروں پر۔

نواں مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جانور کو شکار پر چھوڑنے کے وقت بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے۔ اور اگر اسے چھوڑ دیا جائے قصد اسی تو حرام نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر اسے یاد ہو تو بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے۔ پس اگر اسے قصد چھوڑ دیا تو حلال نہ ہوگا۔ ہاں اگر بھولے سے چھوڑ دے تو حلال ہے۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر قصد ترک کیا تو حلال نہیں اور اگر بھول کر چھوڑا تو اس میں

دونوں روایتیں ہیں۔ اسی طرح امام احمد کی بہت سی روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ اگر کتے کے چھوڑنے یا تیر پھینکنے کے وقت بسم اللہ کو ترک کیا تو اس شکار سے مطلقاً کھانا حلال نہیں خواہ قصد اترک کیا ہو یا بھول کر۔ اسی طرح امام راڈ اور شعبیؒ اور ابو ثور کا قول یہ ہے کہ مباح ہونے کیلئے بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے ہر حالت میں۔ پس اگر اسے چھوڑ دیا خواہ قصد آیا بھول کر تو وہ ذبیحہ نہ کھایا جائے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا اور چوتھا مشدد اور تیسرا مفصل ہے اور احادیث تمام اقوال کی شہادت دیتی ہیں کیونکہ بسم اللہ کا حکم فرماتا جو ب اور استحباب دونوں کو شامل ہے۔

مسئلہ: اندر شکار کا قول یہ ہے کہ اگر کتے نے شکار پر حملہ کیا اور اسے قتل نہ کیا پھر مالک نے اسے پایا اس حال میں کہ اس کے اندر ٹھہری ہوئی جان تھی بعد میں وہ اتنی دیر زندہ نہ رہا کہ وہ اسے ذبح کر لیتا اور مر گیا تو حلال ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ حلال نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا اور چوتھا مشدد ہے اور اہل تقویٰ کے ساتھ لائق دوسرا قول ہے اور ان کے سوا غیر اہل تقویٰ کے ساتھ پہلا قول لائق ہے۔

مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام مالک کی دو روایتوں میں سے مشہور یہ ہے اور امام شافعی کے قولوں میں سے اصح قول بھی یہ ہی ہے کہ اگر شکاری جانور نے اپنے بوجھ سے شکار کو قتل کر ڈالا تو وہ حلال ہے۔ حالانکہ امام احمد اور امام ابو یوسف اور امام محمد وغیرہ کا قول یہ ہے کہ وہ حلال نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور مختاروں کے ساتھ پہلا قول مناسب ہے۔ اور اہل ثروت کے ساتھ دوسرا۔

مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے اور یہی امام احمد کا ہے کہ اگر سکھایا ہوا کتا شکار سے کچھ کھالے تو وہ حرام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح وہ بھی جو اس سے شکار کیا ہو اگر چہ اس سے کھایا نہ ہو۔ حالانکہ امام مالک کا قول اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

مسئلہ: امام شافعی کے دو قولوں میں سے اصح قول اور امام محمد کا قول یہ ہے کہ اگر شکار کے تیر مارا یا اس پر کتے کو چھوڑا اور اس نے حملہ کیا اور مالک سے غائب ہو گیا۔ پھر اسے مردہ پایا اور زخم بھی ایسا ہے کہ اس سے مر سکتا ہے اور ہو یہ بھی سکتا ہے کہ نہ مرے اور بیچ جائے تو وہ حلال نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر اسے اسی روز پایا تو حلال ہے اور اگر بعد میں پایا تو حلال نہیں۔ اور امام شافعی کی ایک جماعت نے علت کو اختیار کیا ہے۔ کیونکہ اس بارہ میں صحیح حدیث وارد ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

مسئلہ: اندر شکار کا قول یہ ہے کہ اگر کتا جال لگایا پس اس میں شکار پھنس کر مر گیا تو وہ حلال نہیں ہے حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس میں کوئی ہتھیار ہو اور وہ اپنی دھار سے قتل

کردے تو وہ حلال ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

پندرھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی مانوس جانور وحشی ہو جائے اور پھر اس کے ذبح پر قدرت نہ رہے تو اس کو جہاں سے قور ہو وہاں سے ذبح کرے۔ جس طرح وحشی جانور کے ذبح کرنے کا حکم ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس کو طلق یا سینہ کے اوپر کے گڑھ یعنی سے ذبح کرے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

سولہواں مسئلہ: امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر شکار کے حیر مارا اور اس کے دو ٹکڑے کر دے تو وہ دونوں ٹکڑے ہر حال میں حلال ہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ وہ دونوں حلال نہیں مگر اس وقت کہ دونوں ٹکڑے برابر ہوں۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر اکثر ہو تو حلال ہے اور دوسرا حلال نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مفصل ہے اور ان تمام اقوال کی وجہ اجتہاد مجتہدین کی طرف واقع ہے۔

سترھواں مسئلہ: امام شافعی کا قول اور امام مالک کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کتے کو شکار پر چھوڑا پھر اسے ڈانٹا تو وہ نہ رکا بلکہ اور دوڑنے میں زیادتی کی تو اس کا کھانا حلال نہیں حالانکہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہیں۔

اٹھارواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر شکار مالک کے ہاتھ سے غائب ہو جائے تو اس کی ملک اس سے زائل نہ ہوگی۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ جب خشکی میں دور بھاگ جائے تو ملک زائل ہو جائے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔ اور ہر ایک کیلئے ایک ایک وجہ ہے جو مجتہدین کے اجتہاد کے تابع ہے۔

انیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اگر خشکی کے پرندہ کا شکار کیا اور اسے اپنے حلقہ میں کر لیا پھر وہ دوسرے کے منجرے میں چلا گیا تو اگر وہ پھر اس کے حلقہ اور منجرہ میں لوٹ جائے تو اس کی ملک میں پھر آجائے گا (ورنہ نہیں) پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علما ائمہ۔

اور اب ہم بیوع اور اس کے بعد کے ابواب مثلاً نکاح اور جراح وغیرہ آخر ابواب فقہ تک کے بیان کرنے میں شروع ہوتے ہیں۔ اس طرح سے کہ مسائل اختلافیہ اور ان کی توضیحات میں بہت اختصار کریں گے تاکہ کتاب دراز اور لوگوں پر تکلف نہ شوار نہ ہو جائے اور اب کہتا ہوں

وبالله التوفیق والہدایہ وهو حسبی ونعم الوکیل.

کتاب بیع و فروخت کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیع طلال ہے اور سود حرام۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بیع ہر بالغ عاقل مختار تصرف کے مالک سے صحیح ہے اور اس پر بھی کہ بھٹوں کی بیع صحیح نہیں۔ اس باب میں اجماعیہ مسائل مجھے اسی قدر ملے۔

مسائل اختلافیہ

امام شافعی اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ نابالغ بچہ کی بیع صحیح نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ جب دو بیع کے اندر تمیز رکھنا ہو تو صحیح ہے۔ یعنی امام احمد کا قول ہے لیکن امام ابوحنیفہ کے انعقاد کیلئے یہ شرط فرماتے ہیں کہ اس کا ولی پہلے اجازت دے چکا ہو اور امام احمد انعقاد بیع کیلئے صرف ولی کی اجازت شرط کرتے ہیں خواہ پہلے سے ہو یا بعد میں پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں بوجہ اجازت مذکورہ کے شرط ہونے کے تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے ظاہر قول پر عمل کرنا ہے کہ

ولا توتوا السفهاء امر الکم اللتی جعل اللہ لکم قیاماً . الایہ

اور بیع و شراء کا تصرف کرنا محض میں بیوقوفوں کو مال دیدینے کے ہے کیونکہ خرید و فروخت مال خرچ کرنے کو مستلزم ہے اور علت جامعہ ان دونوں کے درمیان عقل کا نقصان ہے جو بغیر شرعی طریقہ کے مال کو ضائع کرنے میں واقع کرنے والا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدبر عمل کا اس صورت میں ولی کی اجازت پر ہے نہ نابالغ پر لہذا بیع صحیح ہوئی کیونکہ نابالغ اس شکل میں دلال کی شکل ہے اور درحقیقت عاقل اور ہے۔

دوسرا مسئلہ: اس کی صحت کا ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کی دلیل احادیث صحیحہ ہیں جو اس بارہ میں وارد ہیں۔ اور دوسرا قول مخفف ہے اور اس کی وجہ ظاہر حال کو لیتا ہے کیونکہ ہمیں اکراہ اور زبردستی کے صحیح ہونے پر اطلاع نہیں کیونکہ اس کا رجوع اس بات کی طرف ہے جو بندے کے دل میں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ ضرب یا قید کے قتل پر قادر ہو بر خلاف اس کے جو اس نے ہم پر اپنا عاجز ہونا ظاہر کیا۔ اور اس نے بیع کی تصریح ہم پر اس

لئے کی ہو کہ اس نے اس میں اپنے لئے کچھ مصنعت اور حظ پایا ہو بالخصوص اس وقت کہ جب قیمت کا حالت مختاری میں قبضہ کرے لہذا ہم بھی اس کی موافقت کریں گے تاکہ وہ ظالم کی ایذا قید وغیرہ سے خلاصی حاصل کرے اور گناہ صرف ظالم پر قرار دیں گے نہ خریدار پر اور جب خریدار اس کے مجبور کئے جانے کو جان چکا ہو تو گناہ کا اس کے ساتھ لاحق کرنا صحیح ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعی کے دو قولوں میں سے مرجع قول اور امام احمد اور امام ابو حنیفہ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ نعلی کی بیع درست نہیں۔ (یعنی ایک پیسہ دینا اور چیز اٹھا لینا بغیر نرخ کئے اور زبانی بات چیت کے جبکہ معلوم ہو کہ وہ ایک پیسہ کو دیتا ہے) حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ وہ بیع منعقد ہو جاتی ہے اور اسی کو ابن صاع اور نووی اور شافعیہ کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے۔ اور امام شافعی کا دوسرا قول اور امام ابو حنیفہ اور امام احمد سے دوسری روایت بھی یہی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ

”اس کے سوائے کہ بیع رضامندی سے ہوئی جائے“

اور رضامندی ایک پوشیدہ امر ہے لہذا اس لفظ کا اعتبار کیا جائے گا جو اس رضامندی پر دلالت کرے بالخصوص اس وقت کہ جب بعد میں خریدار اور بائع کے درمیان نزاع واقع ہو اور مقدمہ حاکم کے پاس لے جائیں کیونکہ اس دم حاکم گواہوں کی گواہی کے ساتھ فیصلہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس کے کہ انہوں نے کچھ سنا ہی نہیں اور یہ کہ ان کا کافی نہیں ہو سکتا ہے ہم نے مثلاً اس کو دینا رو دیتے اور بائع کو گدھا دیتے دیکھا تھا۔

اور امام مالک کے قول کی وجہ اور جو ان کے موافق ہیں ان کی یہ ہے کہ ایسی باتوں میں قرینہ ہی کافی ہے اور وہ بائع کا مشتری کو بیع دینا ہے اور مشتری کو بائع کو دشمن دینا اور بائع کا ان سے لے لینا اور اگر وہ رضامند نہ ہوتا تو یہ لین دین کیونکر ہو سکتا اور یہ قول اکابر اہل دین کے ساتھ مخصوص ہے جو مجبوراً دعوے کیجی نہیں کرتے۔ اور اپنے بھائی کے لئے پورے حصہ کا خیال رکھتے ہیں جیسا کہ سلف صالحین کا دستور تھا۔

رہا پہلا قول سو وہ ان دنیا داروں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے کو اپنے بھائیوں پر اختیار کرتے ہیں بلکہ بسا اوقات اس کی شہادت کو رد کرتے ہیں جو حق شہادت بیان کرتا ہے اور اپنے مخالف کے گواہوں میں جرح کرتے ہیں۔

چوتھا مسئلہ: بعض اماموں کا قول یہ ہے کہ معمولی اشیاء میں تلفظ کی ضرورت نہیں جس طرح روٹی ہے اور ساگ وغیرہ ہیں اگرچہ دہکڑی بند ہی ہوں۔ حالانکہ بعض کا قول اس کے شرط ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ موافق اس کے جو ابھی بڑی چیزوں کی بیع میں گدھ چکا ہے اور معمولی اور بڑی سے کی شناخت کا معیار یہ ہے کہ جس شے کے اندر لوگ حکام کے پاس مقدمہ لیجانے کے محتاج ہوتے ہیں وہ شے عظیم ہے اور جس میں یہ بات نہ ہو وہ حقیر اور معمولی شے ہے۔

پانچواں مسئلہ: (یوں کہے) کہ میرے ہاتھ فروخت کر دے یا یہ چیز مجھ سے خرید لے وہ جواب دے کہ میں فروخت کرتا ہوں یا خریدتا ہوں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ یہ بیع بالکل منعقد نہیں ہوتی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ خریدار یا بائع کے خواہشمند ہونے سے غرض کا حاصل ہونا ہے اس لئے کہ دونوں صورتوں میں جواب تو ضرور ہے ہی۔

دوسرے قول کی وجہ خواہشمند کی طرف عادی نہ ہو کہ اور کھوٹ کی طرف نسبت کرتا ہے کیونکہ بہت مرتبہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر اس بیع میں کوئی عیب نہ ہوتا تو دوسرے سے لینے کو ہرگز نہ کہتا بلکہ مبر کرتا یہاں تک کہ دوسرا آدمی خود ہی اس سے طلب کرتا جیسا کہ بازاروں میں یہ بات مشہور ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلے کو اکابر اہل علم و دین پر محمول کیا جائے جو اپنے بھائی کیلئے پورے حصہ کا خیال رکھتے ہیں۔ اور دوسرے قول کو اس کے خلاف پر جیسا کہ لوگ بعض بعض کو قرآن اور تجربہ سے پہچان لیتے ہیں۔

چھٹا مسئلہ: امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ جب بیع منعقد ہو جائے تو بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو مجلس کا خیال باقی رہتا ہے جب تک جدا نہ ہوں یا بیع کے لازم ہونے کو اختیار نہ کر لیں۔ پس اگر ایک نے لزوم بیع کو اختیار کر لیا تو دوسرے کو اختیار باقی رہتا ہے یہاں تک کہ مجلس سے جدا ہو یا وہ بھی لزوم بیع کو اختیار کر لے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ بائع و مشتری کو مجلس کا اختیار حاصل نہیں ہوتا پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ حدیث ہے کہ

الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَصْرَفَا أَوْ يَقُولِ احْلُمَا اخْتَرْتَ.

ترجمہ: بائع و مشتری کو اختیار رہتا ہے جب تک جدا نہ ہوں یا ان میں سے ایک یہ نہ کہہ دے کہ میں نے لزوم بیع کو اختیار کر لیا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع تو صرف خرید و فروخت کے الفاظ ختم ہونے سے لازم ہو چکی اور اب اختیار مجلس کی حاجت نہ رہی۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو جن میں سے ہر ایک اپنے نفس کے لئے پورے حصہ کا خیال رکھتا ہے لہذا اشارع علیہ السلام نے ان پر رحم فرمایا چونکہ ان کی نظر کوتاہ تھی اور لزوم بیع میں ہر ایک کو تر دو تھا تو ان میں سے ہر ایک کیلئے مجلس کا اختیار عطا کیا جس طرح دوسرے قول کو ان اکابر پر محمول کر سکتے ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے بھائی کے لئے پورے حصہ کا خیال رکھتا ہے اور ایسے لوگ واقع میں اختیار مجلس کے محتاج نہیں۔ کیونکہ ان میں اگر کسی کو بھی پورا حصہ حاصل ہو گیا تو دوسرے کو پشیمانی حاصل ہونے کا خطرہ نہیں بلکہ برخلاف اور وہ اس سے خوش ہوگا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تین روز تک اختیار کا شرط کر لینا جائز ہے اور اس سے زیادہ کا جائز نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس قدر دنوں کے اختیار کی حاجت پڑے دینا جائز ہے اور اس کا اختلاف اسواں پر ہے۔ پس وہ میوے جو ایک دن سے زیادہ نہیں رہ سکتے ان کے اندر ایک دن سے زیادہ کا اختیار جائز نہیں اور وہ گاؤں جس سے اچھی طرح آگاہی تین دن میں نہ ہو سکے اس کے اندر تین دن سے زیادہ تک اختیار شرط کرنا درست ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ جتنے دنوں کے اختیار پر ان دونوں کا اتفاق ہو جائے اچھے روز تک ثابت رہے گا جس طرح وعدہ (قیمت دینے کا) پس پہلے قول میں تشدید ہے اور ان دلائل کا اتباع ہے جو اس بارہ میں صحیح صحیح وارد ہیں اور دوسرے قول میں تخفیف اور تیسرا مخفف ہے۔ اور دوسرے اور تیسرے قول کی وجہ اجتہاد مجتہد کی طرف راجع ہے باعتبار لوگوں کے اختلاف مراتب کے کہ بعض تو دینی امور کی تعظیم کرتے ہیں اور بعض انہیں ذلیل سمجھتے ہیں۔ اسی طرح بعض تو اپنے بھائیوں کیلئے پورے حصہ کا خیال کرتے ہیں اور بعض اپنے لئے، جس طرح اس کی تفصیل اختیار مجلس میں گذری۔

آٹھواں مسئلہ: اگر ملاشہ کا قول یہ ہے کہ اگر رات تک اختیار شرط کیا جائے تو رات اختیار میں داخل نہ ہوگی حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس میں رات بھی داخل ہوگی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف اور توسیع ہے۔

نواں مسئلہ: اگر ملاشہ کا قول یہ ہے کہ جب اختیار کی مدت ختم ہو جائے تو بیع لازم ہو جاتی ہے یعنی پھر بیع کا اختیار نہیں رہتا اور نہ اجازت بیع کا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محض مدت گذر جانے سے بیع لازم نہیں ہوتی بلکہ اختیار کرنا یا اجازت دینا ضرور ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور دینی احتیاط ہے۔

دسواں مسئلہ: اگر ملاشہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی شے کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اگر تین روز کے اندر اندر قیمت کا بفع نہ کرایا تو بیع نہ ہوگی تو وہ بیع فاسد ہے اور اس کی وجہ شرط کا فاسد ہونا ہے اور یہی گفتگو اس میں ہے کہ جب بائع نے کہا کہ میں تیرے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ اگر تین روز کے بعد میں نے قیمت تجھے واپس کر دی تو ہمارے درمیان بیع نہ ہوگی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہے اور پہلا قول محض مشتری کو اختیار ثابت کرنے کیلئے ہوگا اور دوسرا قول صرف بائع کو اختیار ثابت کرنے کیلئے۔ اسی طرح تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مدت اختیار کے اندر اسے قیمت سپرد کرنا لازم نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ لازم ہے۔ پس پہلا قول پہلے دونوں مسئلوں میں مشدد ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا قول ان دونوں میں مخفف ہے اور تیسرے مسئلہ میں پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا اس میں مشدد ہے اور تینوں مسئلوں کی توجیہ کتب فقہ میں ظاہر ہے۔

گیارہواں مسئلہ: اگر ملاشہ کا قول یہ ہے کہ جسے اختیار ثابت ہوتا ہے اسے اجازت ہے کہ چاہے اپنے صاحب کے سامنے بیع کو فسخ کرے یا اس کے پیچھے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا

قول یہ ہے کہ اسے صرف اپنے صاحب کے سامنے ہی فتح کرنے کا اختیار ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کا صاحب اختیار دینے پر راضی ہوا ہے تو گویا اس نے اسے اجازت دی ہے کہ جہاں چاہے فتح کر دے لہذا فتح کے وقت سامنے ہونے کی حاجت نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے اس کے سامنے اس کی کوئی اور بات سمجھ میں آجائے تو امام ابوحنیفہؒ نے صحت فتح کو ملحوظ رکھا ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو ان بڑے لوگوں پر محمول کیا جائے جو اپنے بھائی کیلئے پورے حصہ کا خیال رکھتے ہیں اور دوسرا ان لوگوں پر جو پہلوں کے خلاف ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب بیع کے اندر بمحول خیال شرط کیا جائے تو **بارہواں مسئلہ:** شرط اور بیع دونوں باطل ہوتے ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے پھر اس کی اس قدر مدت معین کی جائے گی جتنی عادی خاس شے کے اندر اختیار کی ہوتی ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا ظاہر قول یہ ہے کہ دونوں صحیح ہیں اسی طرح ابن ابی لیلیٰ کا قول یہ ہے کہ بیع صحیح ہے اور شرط باطل۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف اور چوتھا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرط فاسد ہونے سے خریدنا اور فروخت کرنا بھی فاسد ہوتا ہے اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ طریق اجتہاد ہے جو انہیں حاصل ہوا اور ابن ابی لیلیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع تو صیغہ سے منعقد ہو چکی اور لازم بھی ہوگئی۔ لہذا اس میں اب کوئی شرط فاسد موثر نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ بات ہے کہ یہ سب اجتہاد مجتہدین کی طرف رجوع کرتا ہے کیونکہ ان کی کوئی اور دلیل نہیں پاتا۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس کو اختیار تھا اگر وہ مر جائے تو اس کا حق وارثوں کی طرف منتقل **تیسرا ہواں مسئلہ:** ہوگا حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ خیال کا حق مرجانے سے ساقط ہو جاتا ہے اور مدت کے اندر اندر مشتری کی طرف ملک لوٹ جاتی ہے اگر میت بائع ہو۔ اور اس کی توجیہ مع اس کی تفریجوں اور تفصیلات کے کتب فقہ میں مذکور ہے۔ پس ہم اس کو ذکر کے طوالت کو سر پر نہیں لیتے۔

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مدت خیال میں لوٹری سے بائع کو ہمسفر ہونا درست ہے اور **چودھواں مسئلہ:** خریدار کو یہ درست نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس سے ہمسفر ہونا نہ بائع کو درست ہے نہ خریدار کو۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ لوٹری سے بائع کی ملکیت کا دور ہو جانا اسی وقت ثابت ہوگا جب مدت گذر جائے تو گویا ابھی تک اس کی ملک میں ہے اور خریدار کو ہمسفری ممنوع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب تک اس لوٹری کا حمل سے بری ہو نہ ظاہر ہو اس وقت تک حلت میں توقف ہے اور وہ اب تک ظاہر نہیں۔ اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہمسفری کا قصد اسی وقت درست ہے کہ جب ملک صحیح ہو جائے اور مدت خیال میں ملک ثابت نہیں ہوئی۔ پس خوب سمجھ لو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و الحمد للہ رب العالمین۔

باب اس بارہ میں کہ کس کی بیع جائز ہے کس کی نہیں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ معین چیز کی جو پاک ہو بیع جائز ہے اور اس پر بھی کہ ام الولد کی بیع ناجائز ہے۔ امام داؤد کا اس میں اختلاف ہے اور یہی قول حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس چیز کی بیع ناجائز ہے جس کے سپرد کرنے پر قدرت نہ ہو جس طرح وہ پرند جو ہوا میں ہو اور وہ ٹھہلی جو دریا میں ہو اور وہ غلام جو بھاگا ہو اور خلاف ہے حضرت ابن عمرؓ کا کہ وہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع کو جائز کہتے ہیں اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ اور ابن ابی لیلیٰؓ سے منقول ہے کہ ان دونوں نے اس پرند کی بیع کو جو ہوا میں ہو اور اس ٹھہلی کی بیع کو جو برائے حوض میں ہو جائز کہا ہے اگرچہ اس ٹھہلی کے اور پرندہ کے چلانے میں بڑی تکلیف اٹھانے کی ضرورت ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مشک کی بیع درست ہے اسی طرح اس کے نافہ کی اگر زندہ جانور سے جدا کیا گیا ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورت کا دودھ پاک ہے۔ اور اس پر بھی کہ قرآن شریف کا خریدنا درست ہے البتہ اختلاف اس کے فروخت کرنے میں ہے۔ یہ وہ مسائل تھے جن میں اتفاق تھا۔

مسائل اختلافیہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس چیز کی بیع جائز نہیں جو ناپاک ہو جس طرح کتا اور پہلا مسئلہ: خنزیر اور گوبر اور شراب۔ پس اگر ستاکف ہو جائے یا کر دیا جائے تو اس کی قیمت تلف کرنے والے پر لازم نہیں۔ اسی طرح تینوں اماموں کے نزدیک ناپاک کی بیع درست نہیں۔ اگرچہ پانی سے دھویا ہو۔ حالانکہ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ ناپاک تیل کی بیع درست ہے اگرچہ دھویا نہ گیا ہو۔ اسی طرح امام موصوفؒ کا یہ قول ہے کہ کتے اور گوبر کی بیع صحیح ہے اور یہ کہ مسلمان اگر ذمی سے شراب اور خبیثہ تم کو فروخت کر اوے یا خریدو اوے تو اسے اجرت دینا درست ہے۔ حالانکہ بعض اصحاب امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ کتے کی مطلقاً بیع درست ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے اسی طرح ان میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ اس کتے کو بیچنا درست ہے جس کے پالنے کی اجازت ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف اور چوتھے میں تشدید اور پانچواں مفصل ہے۔ اور ان میں سے ہر قول کی ایک وجہ ضرور ہے جس کا رجوع صاحب اجتہاد کی طرف ہے یا جو وہ اس کے کہ ہمیں کوئی دلیل ایسی نہ ملی جس سے گوہر کی بیع کا ناجائز ہونا صراحتاً ثابت ہوتا ہو۔ برخلاف شراب

کے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے اس قول کو کہ اگر مسلمان کسی ذمی کو شراب کے بیچنے یا خریدنے کی اجرت کھلانے تو جائز ہے اس پر محمول کر سکتے ہیں کہ وہ یہ خیال کرتے تھے کہ وکیل سفیر محض نہیں ہوتا اور بائع شراب پر لعنت والی حد بیعت بائع پر لعنت واجب کرتی ہے اور بائع یہاں ذمی ہے نہ مسلمان۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ مدبر غلام (مدبر وہ جسے اس کے مولیٰ نے کہہ دیا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) کی بیع جائز ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مدبر اگر مطلق ہو تو بیع درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلا قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو بعد مدبر بنانے کے اس کی قیمت کے متنازع ہوتے ہیں لہذا ائمہ نے ان پر توسیع کی کہ اس کی بیع کو اور قیمت اپنی ضروریات میں صرف کرنے کو جائز کہہ دیا ان پر رحمت کی نظر کر کے اور یہ مدبر کے آزاد ہونے سے بھی زیادہ سزاوار امر ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ نے مدبر بنانے کی نیت کو خدا تعالیٰ کے ساتھ مرتبطہ کر دیا تو پھر اس سے رجوع جائز نہیں اور یہ قول اکابر اولیاء اللہ اور بڑے امراء کے ساتھ مخصوص ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ وقف کی بیع جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی بیع جائز ہے جب تک حاکم کا حکم اس کے ساتھ پیوستہ نہ ہو اس لئے کہ وقف کا حکم وصیتوں کا سا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ اور پہلا قول اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ اس سے پہلے مسئلہ میں اور دوسرا قول اصاغر کے ساتھ مخصوص ہے۔ پس جس طرح اسے وصیت سے رجوع کرنا جائز ہے اسی طرح وقف سے بھی۔ بالخصوص اس وقت کہ جب اس کو حاجت ہو اور حاکم نے اس کے اندر ابھی تک کوئی حکم صادر نہ کیا ہو۔

چوتھا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عورت کے دودھ کو بیچنا جائز ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی بیع درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ اس کی بیع کا ضمن اس قول خداوندی میں داخل ہونا ہے کہ

فان ارضعن لکم فالتواھن اجورھن

ترجمہ: یعنی ان کے دودھ کی قیمت اور بچہ کی پرورش کی اجرت ان کو دود۔

پس خدا تعالیٰ کا یہ فرمان کہ ان کو اجر تمیں دو اس کی بیع جائز ہونے کی خبر دیتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے دودھ کی حاجت اکثر سوائے آدمیوں کے اور کسی کو نہیں پڑتی اور یہ بھلائی کی بات ہے کہ عورت اپنے مسلمان بھائی کے بچہ کو دودھ پلاوے اور قیمت نہ لے کیونکہ نوع انسان کو شرف مائل ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مکہ معظمہ کے مکانوں کا فروخت کرنا درست ہے کیونکہ صلح سے فتح ہوا ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول اور

امام احمد کی دونوں روایتوں میں سے صحیح روایت یہ ہے کہ نہ ان کا فروخت کرنا درست ہے نہ کرایہ پر دینا اگرچہ وہ صلح سے مفتوح ہوا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ نبی ﷺ کا عقیل کو اجازت دینا ہے مکہ کے مکانات فروخت کرنے کی جب نبی ﷺ اور حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ نے مدینہ طیبہ کو ہجرت کی تھی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکہ معظمہ حق تعالیٰ کا دربار خاص ہے لہذا نہ اس کی بیع درست ہے اور نہ کرایہ پر دینا جس طرح مسجد کی بیع اور اس کو کرایہ پر دینا درست نہیں حق تعالیٰ کے ساتھ اس ادب کو ملحوظ کرنے کے واسطے کہ اس کے دربار میں اس کے ساتھ اپنی ملک بھی سمجھے کیونکہ بیع دراصل اس شخص کیلئے مشروع ہوئی ہے جو خدا عزوجل سے پردہ میں ہے اور اگر وہ پردہ اٹھا دیں جائے تو خدا تعالیٰ کے سوا اور کچھ نہ پادے تو پھر بیع کس کے ہاتھ کرے۔ یہی وجہ ہے جو بعض صوفیہ نے فرمایا ہے کہ انبیاء اور اولیاء پر زکوٰۃ واجب نہیں کیونکہ ان سے پردہ اٹھا ہوا ہے۔ لہذا وہ حق تعالیٰ کے ساتھ کسی ملکیت کا مشاہدہ نہیں کرتے۔ (ابن تیمیہ) اگرچہ ہمہ طور اس کے خلاف ہیں کیونکہ بندہ پر جزو بشری کی حیثیت سے احکام کا جاری کرنا ضروری ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مرجع قول یہ ہے کہ جو شے مملوک نہ ہو وہ بیع بغیر مالک کی چھٹا مسئلہ: اجازت کے درست نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ بیع صحیح ہے لیکن مالک کی اجازت پر موقوف ہے اور یہی قول امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول قدیم ہے برخلاف خریدنے کے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اجازت پر موقوف نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ خرید و فروخت دونوں اجازت پر موقوف ہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف ہے اور تمام اقوال کی توجیہ ظاہر ہے۔ کیونکہ اجازت ایسا کر دے گی کہ گویا ایسی شے کی بیع کی کہ جس کا وقت عقد مالک تھا صرف تقدیم اور تاخیر ہوگی۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ بن حسن کا قول یہ ہے کہ اس شے کی بیع مطلقاً ناجائز ہے جس کی ملکیت مستقر نہ ہوئی ہو اور اس کا قبضہ نہ ہوا ہو خواہ وہ زمین ہو یا مقبول شے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ زمین کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے طعام کی بیع جائز نہیں اور اس کے ماسوا کی جائز ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مجمع کیلی یا وزنی یا عددی چیز ہو تو اس کی قبضہ کرنے سے پہلے بیع جائز نہیں اور اگر اس کے سوا ہو تو جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرے میں تفصیل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے اس چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جو مقبوض نہ ہو اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعد وقوع بیع قبل از قبضہ غالباً زمین کے تغیر و تبدل کا اندیشہ نہیں۔ اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ اکثر طعام کا تغیر ہونا ہے برخلاف اس کے ماسوا کے۔ اور امام احمدؒ کے قول کی وجہ عداۃ یا عددی، کیلی وزنی کے قبضہ کا اسل ہونا ہے لہذا قبضہ کرنا اس پر دشوار نہ ہوگا۔

آٹھواں مسئلہ: اگر تلاش کا قول یہ ہے کہ منقولی چیز میں قبضہ نقل سے ہوتا ہے اور غیر منقولی میں جس طرح زمین اور درختوں کا پھل خریدار اور اس شے کے درمیان تنہائی کر دینے سے ہوتا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ تمام چیزوں میں تنہائی کرنے سے ہوتا ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ پہلا قول اس وجہ سے ہے کہ منقول چیز کا قبضہ میں داخل ہونا ہل ہوتا ہے برخلاف زمین کے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع جب خریدار اور بیع کے درمیان تنہائی کر دے تو گویا اس نے خریدار کو قادر بنادیا پس اس سے وہ مقصود حاصل ہو گیا جو نقل سے ہوتا ہے۔

نواں مسئلہ: اگر تلاش کا قول یہ ہے کہ عین بھول کی بیع ناجائز ہے جس طرح یہ کہا کہ ایک غلام غلاموں میں سے یا ایک تھان تھانوں میں سے فروخت کرتا ہوں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ تین غلاموں میں سے کسی غیر عین غلام کی یا تین تھانوں میں سے کسی تھان کی بیع بشرط خیاء درست ہے نہ اس وقت کہ جب تین سے زیادہ ہوں۔ پس پہلے قول میں تصدیق اور دوسرے میں تخفیف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ کیونکہ شرط خیاء معاملہ کو رضامندی کی طرف لے جاتا ہے۔ تو گویا خریدار عیب کے ساتھ راضی ہو گیا ہے اور وہاں کوئی عیب ہوا۔

دسواں مسئلہ: امام مالک کا قول اور امام شافعی کے دونوں میں سے مرجح قول یہ ہے کہ اس چیز کی بیع درست نہیں جو عین ہو اور بائع و مشتری سے غائب ہو اور پھر ان کا وصف بھی ظاہر نہ کیا گیا ہو حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ بیع صحیح ہے اور خریدار کو اختیار رویت حاصل ہوگا۔ اور یہی قول امام احمد کا ہے۔ ان کی دو روایتوں میں سے اصح روایت کے اندر اور اصحاب امام ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے کہ جب جنس یا نوع کا ذکر نہ کیا جائے جس طرح یوں کہے کہ میں اس چیز کو فروخت کرتا ہوں جو میری ہتھیلی میں ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اس چیز کی بیع پر حمل کیا جائے جس میں عقد بیع اور رویت کے درمیان درمیان غالباً تغیر و تبدل ہو جاتا ہے۔ اور دوسرے قول کو اس چیز پر جس میں اتنی جلدی تغیر نہیں ہوا کرتا اور یہی قول بعض شوافع کا ہے۔

گیارہواں مسئلہ: اگر تلاش کا قول یہ ہے کہ تاہینا کی خرید و فروخت اور اس کا کرایہ پر دینا اور عین رکنا اور بہرہ کرنا سب درست ہے۔ مگر اس کے واسطے چھونے کے وقت اختیار ثابت ہے حالانکہ امام شافعی کے دونوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ اس کی خرید و فروخت درست نہیں مگر ایسی چیز کی بیع جسے اس نے تاہینا ہونے سے پہلے دیکھا ہو اور وہ اس قبیلہ سے ہو جس میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا جس طرح لوہا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ حدیث ہے

انما البيع عن تراض

ترجمہ: سو اس کے نہیں کہ بیع صحیح رضا مندی سے ہوتی ہے۔

اور ناپینا اس کے ساتھ راضی ہو گیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ ناپنا کا کھرے اور ردی کے بیچنا سے عاجز اور قاصر ہونا ہے تو بعض دفعہ جب دوسرا آدمی بیع کی رنگت خراب ہونے سے بہت پشیمان ہوگا اور حیاء و شرمندگی کے ساتھ اسے واپس کرنے کی ضرورت پڑے گی۔

بارہواں مسئلہ: امام ملائکہ کا قول یہ ہے کہ باقلے کی بیع مع اس کے اوپر کے پوست کے صحیح نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول اس کے جواز کا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے۔

تیرہواں مسئلہ: امام ملائکہ کا قول یہ ہے کہ گھیوں کو جبکہ وہ بالوں میں ہوں فروخت کرنا درست ہے۔ حالانکہ امام شافعی کے دو قولوں میں سے مربع قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدد اور اکابر کے ساتھ خاص ہے۔

چودھواں مسئلہ: امام ملائکہ کا قول یہ ہے کہ شہد کی مکھیاں کا فروخت کرنا جبکہ وہ اپنے چھتہ میں نظر آ رہی ہوں درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ شہد کی مکھی کا فروخت کرنا درست نہیں ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور عوام کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا مشدد اور اکابر کے ساتھ مخصوص ہے اور انسان کا طور اس کے ساتھ نفع اٹھانے کا یہ ہے کہ اپنے صاحب کو بہہ کر دے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا انضباط نہ عدد کے ذریعہ ہو سکتا ہے نہ وزن کے نہ کیل کے لہذا وہ فروخت کردہ اشیاء سے خارج ہوگی۔

پندرہواں مسئلہ: امام ملائکہ کا قول یہ ہے کہ دودھ کی بیع جبکہ وہ تھن کے اندر ہو درست نہیں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ معین دونوں تک کیلئے اس کی بیع درست ہے جبکہ اس کے دودھ دوہنے کی مقدار معروف ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور اس کی دلیل اس بارہ میں حدیث صحیح ہے اور دوسرا مخفف ہے اس لئے کہ اکثر لوگ ایام معینہ تک کیلئے تسامح کرتے ہیں بلکہ ہم نے ان لوگوں کو دیکھا ہے کہ جو اپنی گائے کے دودھ کو ایک ماہ کے لئے اور زیادہ کے لئے مباح کر دیتے ہیں اور مفت دوسروں کو بہہ کر دیتے ہیں اور پہلا قول اکابر کے ساتھ خاص ہے جو اہل تقویٰ ہیں اور دوسرا قول عوام الناس کے ساتھ خاص ہے جبکہ بائع کا نفس اس سے خوش ہو۔

سولہواں مسئلہ: امام ملائکہ کا قول یہ ہے کہ قرآن مجید کی بیع بلا کر اہت مباح ہے حالانکہ امام احمد کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ مکروہ ہے اور ابن قیم جوزی نے اس کے حرام ہونے کی تصریح کی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے کہ صحیح درحقیقت جلد اور کاغذ ہیں اور قرآن شریف کچھ اوراق کے اندر حلول کئے ہوئے نہیں ہے۔

دوسرے قول کی وجہ کہ الفاظ کا معانی سے جدا ہونا متصور نہیں۔ لہذا قرآن مجید کی بیع مکروہ ہے کیونکہ تجل

مواہب رحمائی ترجمہ درود میزان شعرانی ﴿۱۱﴾ باب اس بارہ میں کہ کس کی بیعت جائز ہے کس کی نہیں

کے اعتبار سے معانی قرآن اس کے ضمن میں داخل ہیں بالخصوص جبکہ قرآن مجید کو اہل سنت والجماعت نے حقیقت کلام خداوندی قرار دیا ہو اگرچہ اس کی گویائی ہماری زبانوں سے ہوتی ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو اور اس سے زائد نہ کہا جاسکتا ہے اور نہ کتاب میں لکھا جاسکتا ہے۔

سترھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ انگور کی بیج شراب نہ پونڈنے والے کے ہاتھ کراہت کے ساتھ جائز ہے۔ حالانکہ امام احمد کا قول اس کے صحیح نہ ہونے کا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقد صمدی کے ساتھ ہندہ سے مواخذہ کیا جاتا ہے اور وسائل و ذرائع پس ہندہ کے اور ان کے درمیان حوالہ کر دیا جاتا ہے۔ لہذا یہی وجہ ہے کہ انگور کی بیج شراب بنانے والے سے حرام نہیں کیونکہ ہمیں اس کا قطعی یقین نہیں کہ وہ اس کے بنانے پر قدرت پائے گا اور حضرت حسن بصری نے فرمایا کہ انگور کی بیج شراب بنانے والے کے ہاتھ کچھ مضائقہ نہیں رکھتی۔ اور حضرت سفیان ثوری فرماتے تھے کہ حلال شے کو جس کے ہاتھ چاہو فروخت کرو۔ دوسرے قول کی وجہ دروازہ کا بند کر دینا ہے کیونکہ جو چیز حرام کا ذریعہ بنتی ہے وہ حرام ہوتی ہے اگرچہ قصد ہی کے اعتبار سے ہو۔ مثلاً اگر کسی انسان نے طاق میں کوئی تھان رکھا ہو او دیکھا اور یہ گمان کیا کہ عورت احبیبہ ہے تو اسے اس کی طرف نظر کرنا حرام ہوگا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

اٹھارواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ نہ کدوانے کی اجرت حرام ہے حالانکہ امام مالک کا قول اس کے جواز کا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

انیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ دو بھائیوں میں بیج کے اندر تفریق کرنا ناجائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور اس کی وجہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو تکلیف کا حاصل ہونا ہے اس وجہ سے کہ وہ ایسا ہو گیا جیسا کہ والدہ اور اس کے نابالغ بچے کے درمیان تفریق کر دی جائے۔

بیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جب کسی غلام کو آزاد کرنے کی شرط پر فروخت کیا تو بیج صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا مشہور قول یہ ہے کہ صحیح نہیں اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کو حصول آزادی مد نظر ہے اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کیونکہ نبی ﷺ نے بیج اور شرط سے منع فرمایا ہے۔ تو اس قول کے قائل کو جس قدر احادیث پر بیعت جاری ہوئی ان میں آزادی کا استثناء نہیں پایا جاتا اور انسان کو صرف مشروع امر کا اتباع لازم ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

اکیسواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ والدہ اور اس کے نابالغ بچے کے درمیان بیج میں تفریق کرنا حرام ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول بیج کے صحیح ہونے کا ہے باوجودیکہ قبل بلوغ تفریق حرام ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

باب عقد کی تفریق اور ان چیزوں کے بیان میں جو بیع کو فاسد کر دیتی ہیں

مسائل اجماعیہ

اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ حق ولایت میرا ہوگا تو یہ صحیح نہیں اور امام
اصطخریؒ سے اصحاب شافعی کا یہ قول منقول ہے کہ بیع صحیح ہے اور شرط باطل ہے جس طرح حضرت حسن اور ابن ابی
لیلیٰ اور امام بخاری کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی مکان اس شرط پر فروخت کیا کہ بائع کچھ روز اس میں رہے گا تو وہ بیع درست
ہے اور شرط فاسد ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ السلام۔



باب سود کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اس پر اتفاق ہے کہ جن اشیاء عینہ میں ربا کے حرام ہونے کی تصریح ہے وہ سات ہیں:

۱۔ سونا ۲۔ چاندی ۳۔ گہیوں ۴۔ جوار ۵۔ کھجور ۶۔ کشمش ۷۔ نمک

جب تم یہ جان چکے تو سمجھو کہ تمام اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ صرف سونے کے ساتھ سونے کی بیع درست نہیں نہ صرف چاندی کی چاندی کے بدلے خواہ چاندی کا ڈھیلا ہو یا سکہ یا زبور مگر اس وقت کہ جب برابر برابر ہوں اگر ایک طرف سے وزن کیا گیا تو دوسری طرف سے بھی وزن ہو اور ہاتھوں ہاتھ ہو (ادھار نہ ہو) کیونکہ ادھار حرام ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ گہیوں کی گہیوں کے بدلے اور جو کی جو کے بدلے اور کھجور کی کھجور کے بدلے اور نمک کی نمک کے بدلے بیع اسی وقت درست ہے کہ جب برابر برابر ہاتھوں ہاتھ ہو اور کھجور کی بیع نمک کے ساتھ اور نمک کی کھجور کے ساتھ کم و بیشی کی صورت میں بھی درست ہے مگر ہاتھوں ہاتھ ہونا ضروری ہے (ادھار اس میں بھی حرام ہے) یہاں تک وہ مسائل ختم ہوئے جو میں نے اس باب میں اجماعیہ پائے۔

مسائل اختلافیہ

امام شافعی کا قول یہ ہے کہ سونے اور چاندی میں سود حرام ہونے کی علت ان دونوں کا مجملہ پہلا مسئلہ: اثمان یا جنس اثمان کے ہونا ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ ان میں حرمت سود کی علت موزونی شے ہونا ہے۔ لہذا تمام ان چیزوں میں سود حرام ہوگا جو مجملہ ورنیات کے ہیں اور گہیوں اور جوار کھجور اور کشمش میں حرمت سود کی علت کے بارے میں امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ وہ طعام بنائے جاتے ہیں (یعنی کھائے جاتے ہیں) تو اس بناء پر ان کے نزدیک اس وجہ کے موافق شیریں پانی اور روغنوں میں بھی سود جاری ہوگا۔ اور ان کا قہیم قول یہ ہے کہ یا اس کی علت معلوم ہونا ہے یا کیلی ہونا یا وزنی ہونا۔ اور اہل ظاہر کا قول یہ ہے کہ سود کی علت کوئی نہیں اور وہ صرف انہیں چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے جن پر حدیث میں تصریح ہے اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ان کے اندر حرمت کی علت جنس کیلی ہونا ہے۔ اور امام مالک فرماتے ہیں کہ رزق بننا ہے تو ہر اس جنس میں جاری ہوگا جو روزی بننے کی صلاحیت رکھے اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں ایک تو امام شافعی کے

قول کی طرح ہے اور دوسری امام ابوحنیفہؒ کے قول کی طرح۔ اور ربیعہ کا قول یہ ہے کہ جس شے میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اس میں سود جاری ہوتا ہے۔ لہذا (ان کے نزدیک) ایک اونٹ کی دو اونٹوں کے بدلہ بیع درست نہ ہوگی اور صحابہؓ کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ سود صرف اوحار کے ساتھ مخصوص ہے لہذا فاضل اور کم و بیشی حرام نہ ہوگی۔ (ابھی) اور ان تمام اقوال کی توجیہ اصحاب اقوال کے نزدیک ظاہر ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ بعض کھونے دیرا ہم کو بعض کے ساتھ فروخت کرنا درست نہیں۔ اور یہ درست ہے کہ ان کے ساتھ اسباب خریدے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کھوت تھوڑی ہے تو جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ لوہے اور رائیگ میں اور جو ان کے مشابہ ہیں ان میں سود نہیں ہے کیونکہ سونے اور چاندی میں علت سود مٹن بننا ہے جیسا کہ گذرا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ سود تانبا اور رائیگ کی طرف متہدی ہوتا ہے اسی طرح ان کی طرف جو ان کے مشابہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ سود کے بیان میں رسول خدا ﷺ کا خاص کر سونے اور چاندی کو بیان فرمانا ہے نہ ان کے سوا اور کسی شے کو۔

دوسرے قول کی وجہ اتقا اور احتیاطاً لوہے اور تانبے کو ان دونوں کے ساتھ جنسیت میں لاحق کرنا ہے لہذا ان میں بھی جب ایک جنس کو دوسری جنس کی ساتھ فروخت کیا جائے گا تو جدائی سے پہلے تقاض اور حلول اور مماثلت شرط ہوگی۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ماکول جانور کی بیع اسی جنس کے جانور کے گوشت کے بدلہ جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ لحم ہونے کی علت کو نظر رکھنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس طرف نظر نہ کرنا ہے تو ان کے نزدیک جانور گوشت کی جنس سے نہ ہوگا۔ مگر اس وقت کہ اسے بھی ذبح کر لیا جائے۔ اور جواب تک ذبح نہ ہوا ہودہ دوسری جنس سے ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ گیدوں کے آنے کی بیع اس کی مثل کے ساتھ درست نہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول اس کے جواز کا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر نرمی اور سختی میں دونوں برابر ہوں تو ان میں سے ایک کی بیع دوسرے کے ساتھ درست ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل ہے۔

اور اس قول کی وجہ ان دونوں وجہوں کے مثل ہے جو اس سے پہلے مسئلہ میں مثلیت اور عدم مثلیت کے اندر گذری۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب اصول اور پھلوں کی بیج میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مکان کی بیج میں زمین اور تمام تغیرات داخل ہوں گی یہاں تک کہ مہام بھی سوائے اس چیز کے جو منقولی ہو جیسے ذول اور تخت اور جو دروازے کے نصب کئے ہوئے ہیں اور ان کی چوکتیں اور کڑیاں و چھتیں اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کسی نے کوئی غلام یا لونڈی فروخت کی اور ان دونوں پر لباس موجود ہے تو وہ لباس بیج میں داخل نہ ہوگا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ چوپایہ کی بیج میں رسی اور ٹکیل اور نگام داخل نہ ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کسی نے کہا کہ میں تیرے ہاتھ اس بارغ کے پھل فروخت کرتا ہوں مگر ان میں سے چوتھائی حصہ میرا ہوگا تو یہ صحیح ہے۔ البتہ صرف امام اوزاعی سے یہ منقول ہے کہ صحیح نہیں یہاں تک مسائل اتفاقہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: اگر ملاش کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے بارغ فروخت کیا اور اس پر پیوند لگے ہوئے مجبور کے خوشے ہیں وہ بیج میں داخل ہوں گے اور اگر پیوند لگے ہوئے نہیں ہیں تو وہ داخل نہ ہوں گے۔ حالانکہ امام اعظم ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں بائع کے ہوں گے۔ اسی طرح ابن ابی لیلیٰ کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں پھل خریدار کے ہوں گے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا تیسرا کچھ مشدد ہیں۔

اگر ملاش کے قول میں شق اول کی وجہ یہ ہے کہ خوشے ظاہر میں نظر آنے لگے لہذا بیج میں داخل ہوں گے جس طرح باقی درخت ہائے مجبور۔ برخلاف شق ثانی کے اور امام ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیج درختوں پر واقع ہوئی ہے لہذا ان کے خوشوں کو شامل نہ ہوگی خواہ ظاہر ہو چکے ہوں یا نہ۔ اور ابن ابی لیلیٰ کے قول کی وجہ بھی اسی سے معلوم ہو سکتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

دوسرا مسئلہ: اگر کسی نے ان پھلوں کو جو ظاہر ہو چکے ہیں ان پھلوں کے ساتھ فروخت کیا جواب تک ظاہر نہیں ہوئے تو بیج صحیح نہیں ہوئی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے صحیح ہوگئی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد معلوم اور مجہول دونوں چیزوں کو شامل ہے اور ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ غیر ظاہر پہلوں کو درخت سے نہ نکالے۔

دوسرے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن کرنا ہے۔ اور اس کی نظیر ائمہ ثلاثہ کا یہ قول ہے کہ اگر کسی نے کوئی درخت فروخت کیا اور اس میں سے کوئی ٹہنی مستثنیٰ کر لی تو یہ صحیح نہیں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ اس ٹہنی کو درخت مذکور سے بغیر کم و بیشی کے کاٹ لینے کا حذر ہونا ہے اور یہ قول اکابر اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے قول کی وجہ عادی اس قسم کے امور میں نرمی کرنا ہے لہذا ٹہنی کا استثناء کرنا صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ الہم۔



باب دوم دودھ روکے ہوئے جانور کی بیع اور عیب کی وجہ سے لوٹانے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اونٹ اور گائے اور بکری کا دودھ خریدار کو دھوکہ دینے کے لئے روکنا حرام ہے۔ اسی طرح اس پر بھی کہ اگر فروخت کنندہ نے خریدار سے کہا کہ بیع کو اپنے پاس رہنے دے اور عیب کا تاوان لے لے تو خریدار کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر یہ خریدار نے کہا ہو تو فروخت کنندہ کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ خریدار نے جب فروخت کنندہ سے ملاقات کی اور بیع لوٹانے سے پہلے اسے سلام کیا تو عیب کی وجہ سے لوٹانے کا حق جو اس کو حاصل ہے ساقط نہ ہوگا۔ امام محمد بن حسن کا اس میں اختلاف ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کسی غلام کو اس شرط پر خریدا کہ وہ کافر ہے اور پھر بعد میں وہ مسلمان نکلا تو اسے اختیار ثابت ہوگا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی کا غلام کچھ مال کا مالک ہو اور پھر اس کو مالک غلام فروخت کرے حالانکہ ہم یہ جانتے ہوں کہ یہ غلام مالک ہے تو وہ مال بیع غلام میں داخل نہ ہوگا مگر اس وقت کہ خریدار اس کے داخل ہونے کو شرط کر لے۔ اور حضرت حسن بصری کا قول یہ ہے کہ صرف بیع کرنے میں اس کا مال بھی داخل ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ غلام کا تابع ہے اور یہی امام مالک سے منقول ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

ائمہ خلافت کا قول یہ ہے کہ مصراۃ کی بیع میں خریدار کو اختیار ہوتا ہے (یعنی اس جانور کی بیع میں پہلا مسئلہ: جس کا دودھ فروخت کنندہ نے خریدار کو دھوکہ دینے کیلئے کئی وقت سے روک رکھا ہو دودھ نہ ہو) حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول نہ ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول خریدار پر مخفف اور فروخت کرنے والے پر مشدد ہے اور دوسرا عکس ہے۔

پہلے قول کی وجہ فروخت کنندہ کی جانب سے دھوکہ دہی کا پایا جانا ہے لہذا خریدار پر تخفیف ہونی چاہئے نہ

تابع پر۔

اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے اور یہی گفتگو تمام ان اقوال میں ہے کہ جن میں علماء نے تشدید کی ہے کیونکہ ان کا مقصد و ایسے امور میں پڑنے سے نفرت دلانا ہے جن میں کسی سے کسی پر ضرر رسائی یا اپنے لئے خاص کر وافر حصہ کے ملحوظ کرنے کا اندیشہ ہو۔ (انتہی)

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عیب کی وجہ سے لونہا ترانہ کے ساتھ ہے (یعنی اگر تاخیر ہو جائے تو مضرت ہوگی) حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ فی الفور ہوتا چاہئے (تاخیر درست نہیں) پہلا قول مخفف اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن سے معاملہ کرنے والے لوگ کسی بد معاہدہ کی گنجائش نہیں کرتے اور نہ وہ اپنے آپ کو دوسروں پر نفع کیشی میں مقدم کرتے ہیں۔ اور دوسرا قول مشدد اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے لئے پورا حصہ لے لیتے ہیں اور ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں کہ اپنے مسلمان بھائی کے واسطے حصہ وافر کا خیال رکھے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ثانی الذکر میں سے اگر کسی نے اپنے بھائی کے لئے پورے حصہ کا خیال کیا بھی تو پھر بعد میں اس کی حالت بدل جاتی ہے۔ لہذا فی الفور شرط ٹھہرانا ان کیلئے مفید ہے۔ اور ان کے معاملات میں احتیاط اسی کے اندر ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی شیخ میں کوئی عیب پایا گیا حالانکہ خریدار اس شیخ کا اور فروخت کنندہ اس کی قیمت کا قبضہ کر چکا ہے تو خریدار کو اختیار نہ ہوگا حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ غلام کے اندر زمانہ اختیار کی تعیین تین دن ہیں مگر اس وقت کہ جب غلام میں جذام یا برص کا مرض ہو یا جنون۔ کیونکہ ان کے اندر اختیار کا زمانہ ایک سال ہے لہذا اس صورت میں ایک سال گزر جانے کے بعد بھی اختیار ثابت ہوگا پس پہلا قول فروخت کنندہ پر مخفف اور خریدار پر مشدد ہے اور احادیث میں بھی یوں ہی وارد ہے اور دوسرا قول متصل ہے اور کلام امام مالکؒ میں سے شیخ اول کے اندر تفصیل کی وجہ شیخ کے اندر اختیار کے قاعدہ پر عمل کرنا ہے اور ان کے کلام میں سے شیخ ثانی میں تفصیل کی وجہ وہ ہے جو بحر (آزاد) آدمی کے نکاح میں اختیار کے متعلق کہتے ہیں کہ ایک سال تک انتظار کیا جائے۔ اور نیز جب جذام اور برص اور جنون کا مرض لاحق ہو جاتا ہے تو اس کے دور ہونے کی کم از کم مدت ایک سال ہے اس کے بعد یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ امراض مستحکم ہو گئے۔ لہذا ان صورتوں میں اختیار ضرور ہونا چاہئے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔



باب ان بیعوں کے بیان میں جو ممنوع ہیں

مسائل اجماعیہ

اگر کسی اس پر اتفاق ہے کہ شہری آدمی کا دیہاتی آدمی کے مال کو اس طرح فروخت کرنا جس طرح فقہ میں اس کی صورت مشہور ہے حرام ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ بخش حرام ہے۔ (یعنی بکتی ہوئی چیز کی لوگوں کو دھوکہ دینے کیلئے تعریف کرنا یا اس کے نرخ کو بڑھانا تاکہ دوسرا آدمی اس کی باتوں میں آکر خرید لے) علی ہذا القیاس اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو چیزیں رزق بنائی جاتی ہیں ان کا احکام حرام ہے اور وہ یہ ہے کہ گرانی کے زمانہ میں اس نیت سے اناج خرید کر رکھ چھوڑے کہ جب اس کی قیمت بڑھ جائے گی اس وقت فروخت کر دوں گا۔ اسی طرح قرضہ کی قرضہ کے بدلہ بیع بھی حرام ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

اگر ثلاث کا قول یہ ہے کہ جس نے بخش کی وجہ سے دھوکہ کھایا اور اس شے کو خرید لیا تو اس کی بیع پہلا مسئلہ: صحیح ہے اگرچہ دھوکہ دینے والا گنہگار ہوگا۔ حالانکہ امام مالک کا قول اس بیع کے باطل ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول بخش کے حرام ہونے میں نہ کہ بیع کے مشدد ہے اور دوسرا قول دونوں میں مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تحریم ذات بیع سے ایک امر خارجی کی وجہ سے آئی ہے۔ دوسرے قول کی وجہ ایسی حرکات کرنے سے سخت نفرت دلانا ہے تاکہ بخش کا جو حرام ہے بالکل دروازہ ہی بند ہو جائے اس کی جانب یہ حدیث اشارہ کرتی ہے کہ

انصا البیع عن تراض

یعنی اس کے سوا نہیں کہ بیع صرف وہی ہے کہ جس میں بائع و مشتری دونوں کی رضا مندی ہو۔ کیونکہ جب خریدار کو یہ معلوم ہو جائے کہ بیع اس قدر زیادہ قیمت کی بقد نہیں ہے جتنی دھوکہ دینے والے نے بڑھائی ہے تو وہ ہرگز اس کے خریدنے پر راضی نہ ہو۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ بیع عینہ درست ہے اس کی تفسیر یہ ہے کہ اسباب کو دھار کے بدلہ میں فروخت کرے پھر اس کے خریدنے والے سے پہلے قیمت نقد دے کر

خرید لے کر مکروہ ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدداً اور اکابر اہل تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ فروخت کنندہ اور خریدار نے حالت اختیار میں بیع و شراکی ہے اور ظاہر شریعت دونوں کی صحت پر دال ہے۔ دوسرے قول کی وجہ دوسرے خریدار کی دھوکہ دہی اور اس کی بیوقوفیوں کے ساتھ موافقت کا لحاظ کرنا ہے۔ واللہ اعلم۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ نرخ میں کم و بیشی کرنا حرام ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب اہل بازار میں سے کوئی ایک آدمی مخالفت کر کے کم و بیشی کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ تو بازار کے نرخ سے فروخت کرو ورنہ ان لوگوں سے الگ چلا جا۔ پس پہلا قول مشدداً اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ لوگوں کے ان اقوال پر حکومت کرنے کے دروازہ کو بند کرنا ہے کہ جن کے اندر حق تعالیٰ نے ہر طرح کے تصرف کرنے کی اجازت دی ہے اگرچہ وہ کثیر الفاقد ہی ہو۔ اور یہ قول ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے دلوں پر حب دنیا غالب ہے اور اسی قسم کے لوگ زمانہ میں اکثر پائے جاتے ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ لوگوں پر عظم و تعدی کے باب کو بند کرنا ہے جس کی مذمت شریعت میں اس قسم کی احادیث سے ثابت ہے کہ

لَا يَكْمُلُ اِيْمَانُ اَحَدِكُمْ حَتَّى يَحِبَّ لَاحِيَةِ مَا يَحِبُّ لِنَفْسِهِ

یعنی تم میں سے کسی کا اس وقت تک ایمان کامل نہیں ہو سکتا کہ جب تک اپنے بھائی کیلئے اس شے کو پسند نہ کرنے لگے جسے اپنے واسطے پسند کرتا ہے۔

اور یہ قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن پر حب دنیا غالب نہیں بلکہ انہیں حق تعالیٰ نے اس کی محبت ذمہ سے بالکل پاک و صاف فرمادیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

چوتھا مسئلہ: امیر خلافت کا قول یہ ہے کہ زبردستی کئے گئے آدمی کی بیع درست نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر زبردستی کرنے والا شخص بادشاہ ہے تو بیع صحیح نہیں اور اگر کوئی اور ہے تو صحیح ہے۔ پھر اگر بادشاہ نے ایک نرخ مبین کر دیا ہو اس بناء پر کوئی آدمی اپنے اسباب کو اسی نرخ سے فروخت کرے حالانکہ وہ اتنے میں فروخت کرنے سے رضامند نہ ہو تو وہ زبردستی کئے گئے کے حکم میں ہے۔ پس پہلا قول مشدداً اور دوسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ احادیث میں لفظ اکراہ (زبردستی کئے جانے) کا مطلق ہے اس میں کوئی تفریق اس کی نہیں کہ بادشاہ زبردستی کرے یا کوئی اور۔

دوسرے قول کی وجہ غیر بادشاہ کے اکراہ کا کمزور ہونا اور بذریعہ شریعت و سیاست کے اس کے اکراہ کی تردید کا سہل ہونا ہے۔ برخلاف بادشاہ اعظم کے کہ اس کی تردید سے قاضی وغیرہ بھی عاجز ہوتے ہیں جس وقت وہ اپنی رعایا میں سے کسی پر زبردستی کرتا ہے بالخصوص اگر ہم اس طرف نظر کریں کہ وہ اپنی رعایا کی بڑی رعایت اور ان پر شفقت غایت درجہ میں رکھتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی آدمی کو اس کا مال فروخت کرنے پر مجبور کرنا ہی قرین مصلحت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ اتم۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ کتے کی بیچ معہ کراہت درست ہے۔ پس اگر کتا فروخت کیا جائے تو بیچ صحیح نہ ہوگی بشرطیکہ کتے سے نفع حاصل ہو سکتا ہو۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کتے کی بیچ کسی حالت میں درست نہیں اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا کسی سے تلف ہو جائے تو قیمت بھی نہیں دینی پڑتی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کی قیمت کے منع ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی بیچ صحیح نہ ہو۔

اس کی نظیر ایسی ہے جو بچھنے لگانے والے کے بارہ میں وارد ہے کہ بچھنے لگانا درست اور اس کی کمائی مکروہ ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کتے کی قیمت سے کھانے کو منع فرمانا اس کی بیچ کے عدم صحت کو مقتضی ہے۔ کیونکہ اس کے فروخت کرنے کی حاجت بہت کم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیشہ کتوں کی کثرت رہتی ہے۔ یہاں تک کہ جمہور ائمہ اس کے نجس اور ناپاک ہونے کے قائل ہیں۔ اور شارع علیہ السلام نے اس کے چائے ہوئے برتن کو ساتھ مرتبہ دھونے کا حکم فرمایا ہے کہ ان میں سے ایک مرتبہ مٹی سے رگڑ کے دھوئے۔ اور ہو سکتا ہے کہ دونوں قولوں کو دو وقتوں پر محمول کیا جائے کہ اگر چوپائے یا مکان کی حفاظت کیلئے ضرورت ہو تو اسے خریدنا درست ہے اور جسے نہ ہوا سے نہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علیم اتم۔



باب بیع مراہمہ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اس پر اتفاق ہے کہ بیع مراہمہ بصورت مشہورہ درست ہے لیکن حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ نے اس کو مکروہ کہا ہے اور اسحاق بن راہویہ نے بالکل ناجائز۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب ادھار قیمت سے خریدے تو اس کا مطلق رکھنا جائز نہیں بلکہ ظاہر کرنا واجب ہے (کہ فلاں دن دوں گا) اور امام ابو زائجؒ نے کہا کہ اگر مطلق رکھا تو بھی عقد لازم ہو جائے گا اور قیمت اس کے ذمہ ادھار واجب رہے گی۔ اور ائمہ اربعہ کا قول یہ ہے کہ جب مدت کو متعین نہ کیا ہو تو خریدار کو اختیار رہتا ہے۔ اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔ غرض علماء میں سے بعض نے خریدار پر تخفیف یا تکدید کی ہے بعض نے فروخت کنندہ پر اپنے اپنے ذہنوں کے مطابق۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔



باب خریدار و بائع کے اختلاف اور بیع کے ہلاک ہو جانے میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خرید و فروخت کرنے والے قیمت کی مقدار میں اختلاف کرنے لگیں اور گواہ موجود نہ ہوں تو دونوں کو قسم دلائی جائے۔ اس باب میں یہی مسئلہ اجماعیہ ملا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ پہلے فروخت کنندہ کو قسم دی جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ پہلے خریدار کو قسم دی جائے۔ پس پہلا قول فروخت کنندہ پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے اور دونوں میں سے ہر قول کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک نے اپنے لئے پورے حصہ کا لحاظ کیا نہ اپنے بھائی کے لئے پس اسی وجہ سے ائمہ نے اس پر سختی کی کہ پہلے قسم اسی کو دی۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعی کا اور امام مالک اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر بیع ہلاک ہو چکی ہو اس کے بعد قیمت میں نزاع ہو تو دونوں قسم دئے جائیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ بیع ہلاک ہو گئی ہو تو قسم نہ دی جائے اور خریدار کے قول کو تسلیم کیا جائے اور امام زفر اور ابو ثور کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں خریدار کے قول کو مستحضر سمجھا جائے۔ اور شععی اور ابن سرتج کا قول یہ ہے کہ بائع کے قول کو مستحضر سمجھا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور امام ابوحنیفہ کا قول مخفف ہے کیونکہ وہ شے ہی موجود نہ رہی جس کی وجہ سے قسم دلائی جائے اور امام زفر اور ابو ثور کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر حال خریدار کے موافق ہے اور یہ شععی اور ابن سرتج کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل مالک تو بائع ہے (لہذا اسی کا قول مستحضر ہوگا)

تیسرا مسئلہ: امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ کسی نے جب کوئی معین شے فروخت کی اور خریدار نے قیمت اپنے ذمہ (ادھار) کر لی اس کے بعد نزاع ہوا کہ بائع نے کہا میں بیع نہیں دوں گا جب تک قیمت کا قبضہ نہ کر لوں اور خریدار نے قیمت کے دینے میں وہی شرط لگائی جو بائع نے بیان کی

مواعظ رحمانی ترجمہ اردو میزان شمرانی ﴿ ۷۲۳ ﴾ باب خریدار و بائع کے اختلاف اور بیع کے ہلاک ہوجانے میں

تو پہلے فروخت کنندہ کو بیع کے دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ پھر خریدار کو قیمت دینے پر۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ پہلے خریدار کو مجبور کیا جائے گا (قیمت دینے پر) پس پہلا قول فروخت کنندہ پر مشدد ہے کیونکہ بیع دراصل اسی کی ہے اور دوسرا قول خریدار پر مشدد ہے کیونکہ وہ بائع کی فرغ ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بیع اگر کسی آفت آسمانی کی وجہ سے تلف ہو جائے اور خریدار نے ابھی تک اس کا قبضہ نہ کیا ہو تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بیع اگر جنس کی یا عددی یا وزنی شے نہ ہو تو وہ خریدار کے اوپر تاوان ہوگی۔ پس پہلا قول بائع پر مشدد اور دوسرا خریدار پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع خریدار کے قبضہ میں نہیں آئی لہذا خریدار پر قیمت کا دینا واجب نہیں کیونکہ وہ شے ہی نہیں جس کی قیمت دیتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع نے اسے قبضہ کر لینے کی اجازت تو دیدی ہے تو گویا وہ بیع وقت بیع سے ہی موجود تھا خواہ وہ بیع لفظ کے ساتھ ہوئی ہو۔ بلا لفظ کے لیتا دینا ہو گیا ہو خریدار کے قبضہ میں آگئی اور وہ اس کا محافظ بن گیا اگرچہ قبضہ نہ کیا ہو۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر بائع بیع کو تلف کر دے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے جس طرح اگر آفت سے تلف ہو جائے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بیع فسخ نہیں ہوتا بلکہ اگر وہ شے قیمت دار ہو تو فروخت کنندہ پر اس کی قیمت لازم ہوتی ہے اور اگر مشلی شے ہو تو محض۔ پس پہلا قول فسخ ہوجانے میں مشدد ہے اور دوسرا تاوان میں مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں تلف کرنے والا حق تعالیٰ ہے تو گویا وہ بھی آفت سے تلف ہوئی لہذا اس پر قیمت یا محض دینے کا کوئی تاوان لازم نہیں ہو سکتا اور امام احمدؒ نے اس طرف نظر کی کہ فعل ہلاک کا ظہور تو بائع ہی سے ہوا ہے لہذا اس پر قیمت یا محض دینا واجب ہوگا۔ اگرچہ بائع کا فعل درحقیقت مجملہ افعال خداوندی کے ہے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کے افعال دو قسم پر ہیں۔ بعض بلا واسطہ اور بعض بالواسطہ۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ بیع اگر پھل ہوں اور ان کے اور خریدار کے درمیان تہائی کر دی گئی ہو اس کے بعد ضائع ہو جائیں تو خریدار کے مال سے ضائع ہوں گے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ضائع شدہ تہائی سے کم ہیں تو وہ خریدار کے اوپر پڑے گا اور تہائی پورے یا اس سے زائد ہیں تو وہ فروخت کنندہ پر پڑے گا۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ پھل آسمانی آفت سے ضائع ہوئے ہوں تو ان کا ذخیرہ خریدار پر ہے اور اگر ذخیرہ یا چوری وغیرہ سے ضائع ہوئے ہوں تو ان کا ذخیرہ فروخت کنندہ پر ہے۔ پس پہلا قول خریدار پر بار ڈالنے کی وجہ سے مشدد ہے۔ کیونکہ تہائی کر دینے کے بعد قبضہ کرنے میں اسی نے کوتاہی کی اور دوسرا قول مفصل ہے اسی طرح تیسرا۔

اور امام مالکؒ کے کلام میں سے شق اول کی وجہ یہ ہے کہ نقصان اگر تہائی حصہ سے کم ہو تو عادی خریدار اس کے بار کو برداشت کر لیتا ہے برخلاف پورے تہائی حصہ کے یا زیادہ کے کیونکہ اتنا بار نہیں اٹھ سکتا ہے۔ اور امام احمدؒ کے کلام میں سے پہلی شق کی وجہ یہ ہے کہ تہائی کر دینے کے بعد آفت آسانی سے ضائع ہو جاتا ایسا نہیں ہے کہ وہ بعد قبضہ کے ضائع ہوتی ہو لہذا وہ فروخت کنندہ کے مال سے ضائع ہوگی۔ اور ان کے کلام کے شق ثانی کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز تہائی کر دینے کے بعد ہلاک ہوتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے کہ گویا قبضہ کے بعد ہلاک ہوئی۔ لہذا وہ خریدار کے مال سے ضائع ہوتی چاہئے کیونکہ ضائع ہونے سے پہلے بیع تو صحیح ہو ہی چکی۔ البتہ صرف تمسیت بیع کیلئے قبضہ کی ضرورت ہے۔ پس خوب سوچ لو۔



باب بیع سلم (بدنی) اور قرض دینے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

- ۱۔ اول اس شے کی جنس معلوم ہو
- ۲۔ دوسرے اس کی صفت معلوم ہو
- ۳۔ تیسرے اس کی مقدار معلوم ہو
- ۴۔ چوتھے اس کی مدت معینہ ہو
- ۵۔ پانچویں زرغن کی مقدار بھی معلوم ہو
- ۶۔ چھٹے اگر وہ چیز جس کے اندر بیع سلم کی ہے ایسی ہو کہ اس کے النانے میں خرچ یا وقت ہو تو یہ بھی متعین ہونا چاہئے کہ بائع اس شے کو کس جگہ ادا کرے گا۔

لیکن امام اعظم ابوحنیفہؒ کا خیال ہے کہ اگر شرط نام رکھنے میں اور باقی انکسار سے لازم کہتے ہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان کی اور وزنی اور مزروعات میں بیع سلم درست ہے جن کے اوصاف کا انضباط ٹھیک طرح ہو سکے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان عددی اشیاء میں بھی بیع سلم درست ہے جن کے افراد متفاوت نہ ہوتے ہیں جس طرح اخروٹ اور بادام اور انڈے۔ سوائے امام احمدؒ کی ایک روایت کے کہ اس میں ناجائز ہے اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ قرض دینا مستحب ہے اور اس پر بھی کہ جس کا قرض ہوا ہے یہ جائز نہیں کہ مقرض نے جو مدت ادائیگی کی مقرر کی ہو اس سے پہلے کچھ قرض اس غرض سے ساقط کر دے کہ تاکہ باقی قرضہ وہ مدت معبودہ سے قبل ادا کر دے اور نہ یہ جائز ہے کہ کچھ قرضہ تو مدت معینہ سے پہلے لے لے اور بقیہ کیلئے پہلی مدت سے بھی آگے کوئی اور مدت معین کرے اور یہ بھی ناجائز ہے کہ مدت معینہ سے پہلے بعض قرضہ کے عوض تو نقد لے لے اور بعض قرضہ کے عوض اسباب اور اس پر بھی کہ جب مدت معینہ آجائے تو قرض خواہ کو جائز ہے کہ کچھ قرضہ لے لے اور کچھ ساقط کر دے یا کچھ اور مدت بڑھا دے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان چیزوں میں بدنی درست نہیں جن کے افراد متفاوت ہوتے ہیں جس طرح انار، تربوز، نہ وزن کے اعتبار سے درست سے نہ عدد کے۔ حالانکہ امام مالکؒ

پہلا مسئلہ:

کا قول یہ ہے کہ ہر طرح درست ہے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ وزن سے درست ہے۔ اسی طرح امام احمدی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ عدد سے ہر طرح بدنی درست ہے امام احمد فرماتے ہیں کہ جو چیز اصل میں وزنی ہو اس کے اندر کیل (بیانہ) کے ذریعہ بیع سلم جائز ہے۔ پس پہلا قول مشہور اور حوے کی طرف مائل ہے اور دوسرا قول مخفف اور تسہیل کی طرف متوجہ ہے اور ہر قول کیلئے لوگ علیحدہ ہیں اور تیسرا قول مفصل ہے۔ اور اس میں کچھ تھوڑی سی تخفیف بھی ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ بیع سلم نقد بیع میں بھی درست ہے اور ادھار میں بھی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ بیع سلم نقد بیع میں صحیح نہیں بلکہ اس کے لئے ایک مدت کی ضرورت ہے اگرچہ وہ تھوڑی سی ہو۔ پس پہلا قول مدت کی (قید) ترک کرنے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع سلم اصل میں بیع ہے اور بیع ہر طرح درست ہے خواہ نقد ہو یا ادھار۔ لہذا بدنی بھی درست ہوگی دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بدنی ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بائع کے ذمہ واجب ہوتی ہے اور اکثر ایسی صورت میں ایک مدت ہی معین کی جاتی ہے لہذا حکم اکثر ہی کے اعتبار سے دیا جائے گا۔

تیسرا مسئلہ: امام مالک اور امام احمد اور امام شافعی اور جمہور صحابہ اور تابعین کا قول یہ ہے کہ حیوانات میں بدنی اور قرض دینا دونوں درست ہیں۔ مثلاً غلام اور چوپائے اور پرندے سوائے اس باندی کے جس سے قرض لینے والے کو ہمسٹر ہونا درست ہو حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ حیوان میں نہ بیع سلم درست ہے اور نہ قرض کا لین دین۔ اسی طرح امام حنفی اور ابن طبری کا قول یہ ہے کہ ان باندیوں کو قرض دینا درست ہے جن سے قرض لینے والے کو ہمسٹر ہونا حلال ہے۔ پس پہلا قول لوگوں پر مخفف ہے اور امام ابوحنیفہ کا مشدد اور امام حنفی اور ابن جریر کا قول مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کے اندر احادیث صحیحہ کا وارد ہونا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ جاندار کا جلدی سے مر جانا یا بھاگ جانا یا گم جانا ہے۔ کیونکہ ایسا ہونے سے اس کی مثل ہاتھ لگے گی نہیں جو مالک کو دیدے۔ وجہ یہ کہ ایسی اشیاء کی مثل نادر (بلکہ معدوم ہے) رہی یہ بات کہ اس سے کھراجا نادر دیدے جس کا شرع میں حکم ہے تو اکثر لوگ اس کی طرف توجہ نہیں کرتے اور تیسرے قول کی وجہ اس کو بعید خیال کرنا ہے کہ قرض لینے والا جبکہ باندی کے نفع کا مالک ہے تو وہ اس سے ہمسٹر ہو جائے گا۔ مگر یہ اس قول کی بنا پر ہے کہ صرف قبضہ مفید ملک نہیں ہوتا لہذا یہ تیسرا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں پر محمول ہے جو اہل دین ہیں۔ جس طرح اس کا مخالف قول کہنے اور رد میں لوگوں پر محمول ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی شے فروخت کی اور خریدار نے قیمت دینے کیلئے چوتھا مسئلہ: کہتی کھنے کے یا نوروذ آنے یا مہرگان آنے کا وعدہ کیا تو بیع صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ جو صاحب ضروریات اور حاجات اور مستحقین تخفیف ہیں اور دوسرا قول مشدد اور اہل احتیاط و متعین کے ساتھ خاص ہے جو ہر معاملہ میں اپنے مسلمان بھائی کیلئے پورے حصہ کا لحاظ رکھتے ہیں۔ لہذا ایسے لوگ مدت کی پوری تعین کے محتاج نہیں ہیں بلکہ وہ اپنے مسلمان بھائیوں کے ساتھ ہیں جس طرح انہیں راحت اور آرام ہو۔ برخلاف ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے جو اپنے واسطے پورے حصہ کا لحاظ کر لیتے ہیں۔ پس اس کو خوب جان لو۔

پانچواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ بدنی گوشت میں درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت پڑتی رہتی ہے اور وہ لوگ اتنی مدت تک زندہ بھی رہتے ہیں اور دوسرا قول مشدد ہے جو ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو گوشت کھانے میں پرہیز کرتے ہیں اور ان کی امیدیں بھی کوتاہ ہوتی ہیں۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ روٹی میں بیع سلم جائز نہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ اسی طرح ہر اس شے میں درست ہے جو آگ پر پکے۔ پس پہلا قول مشدد اور اکابر اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مخفف اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کو مہمانوں وغیرہ کے لئے اس قسم کے معاملات کی ضرورت پڑتی ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بدنی صرف ان چیزوں میں درست ہے جو اس کے عقد کے وقت موجود ہوں اور ادائیگی کے وقت ان کے موجود ہونے کا غالب گمان ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ درست نہیں مگر اس وقت کہ جمع ایسی ہو کہ وقت عقد سے لے کر مدت ادائیگی تک موجود رہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور ان چھوٹے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کو اس قسم کے معاملات کی حاجت پڑتی ہے اور صبر ان پر دشوار ہوتا ہے۔ اور دوسرا قول مشدد اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے بھائی کیلئے احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ چیز عقد جمع کے بعد معدوم ہو جائے اور پھر وہ معدوم ہونا ادائیگی کے وقت تک دراز ہو جائے تو اس وجہ سے مسلم الیہ کو اس چیز کا ادا کرنا محذور ہو جائے جس میں بدنی کی ہے۔

آٹھواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ ایسے نفیس موتیوں کے اندر بدنی ناجائز ہے جو نادرا الوجود ہوں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مخفف اور ان عوام کے ساتھ مخصوص ہے جو حاجت کے وقت اپنے آپ کو درشت سے مار دیتے ہیں اور یہ کہہ دیتے ہیں کہ ہر چیز کے واسطے ایک وقت ضرور ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بیع سلم میں کسی کو شریک (شرکت کی شکل) یہ ہے کہ زید نے دس روپے دے کر ایک من گاہیوں لینے ٹھہرائے بعد میں ایک شخص زید

سے آکر کہنے لگا کہ پانچ روپے مجھ سے لے لے اور بدنی والے گیہوں میں مجھے بھی شریک کر لے اس نے کر لیا تو یہ ناجائز ہے) یا کسی سے بیع تولیہ (بیع سلم میں تولیہ کرنے کی صورت یہ ہے کہ زید نے دس روپے دے کر ایک من گیہوں بطور بدنی کے لینے ٹھہرائے اس کے بعد دوسرا شخص آکر کہنے لگا کہ بدنی والے گیہوں تو میرے ہاتھ دس روپے میں فروخت کر دے اس نے فروخت کر دیئے تو یہ ناجائز ہے) کرنا منع ہے۔ برخلاف بیع کے کہ اس میں یہ سب درست ہیں حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور ان اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے جو بدنی کے عقد میں ضرر کا اندیشہ دیکھ کر کسی اور شے کو بدنی کے ساتھ ضم نہیں کرتے اور دوسرا قول مخفف اور ان عوام کے ساتھ خاص ہے جو اس قسم کی باتوں کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔

دسواں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ قرض جب موعل کر دیا جائے تو دیر کر دینا لازم ہو جاتا ہے۔ حالانکہ احمدیہ کا قول یہ ہے کہ دیر کر دینا لازم نہیں ہوتا بلکہ قرض خواہ مجاز ہو تاہم جب چاہے اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو وعدہ کر کے پورا کرنے کو لازم قرار دیتے ہیں اور دوسرا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو لازم نہیں کہتے اور وہ عوام الناس ہیں۔

گیارہواں مسئلہ: احمدیہ کا قول یہ ہے کہ روٹی کو قرض دینا درست ہے حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ کسی وقت درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدد اور اکابر اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے جو اس کا خوف کرتے ہیں کہ مبادا یہ سود نہ ہو جائے۔

بارہواں مسئلہ: دو صورتوں میں سے امام شافعی کا اصح قول یہ ہے کہ روٹی کو عدد کے حساب سے ادھار دینا نادرست ہے البتہ وزن سے درست ہے اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہ ہی ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ روٹی کے ساتھ اٹکل سے بیع درست ہے پس پہلے قول میں تشدید اور اکابر کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے میں تخفیف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے۔

تیرہواں مسئلہ: امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ قرض خواہ کو قرض دار سے کسی چیز کا ہدیہ لینا اور اس کا کھانا کھانا اور اس کے مال سے ہر قسم کا انشاع درست ہے بشرطیکہ قرض دینے سے قبل بھی اس قسم کے معاملات کی عادت رہی ہو۔ بلکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر یہ شرط نہ بھی موجود ہو تو بھی درست ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک اسے حرام کہتے ہیں اگرچہ قرض دینے وقت ان منافع کو شرط نہ کیا ہو اور امام شافعی نے اس حدیث کو کہ

کل قرض جزئاً فهو ربا

جو قرض کہ قطع حاصل کر اویں وہ سود ہے۔

اس پر محمول کیا ہے کہ جب وقت اقرض نفع کی شرط نہ کر لی ہو تو پس اگر اس شرط کے بغیر ایسا ہو تو وہ ناجائز نہ ہوگا۔ اور کتاب روضہ میں یوں لکھا ہے کہ جب قرضدار قرض خواہ کو کوئی ہدیہ دے تو اس کو بلا کر اہست قبول کرنا

درست ہے اور قرضدار کو مستحب ہے کہ وہ قرض لی ہوئی چیز سے کھری ادا کرے کیونکہ اس بارہ میں صحیح حدیث وارد ہے اور قرض خواہ کو اس کا لینا مکروہ نہیں۔ (اٹھی) پس پہلا قول مختلف اور عوام الناس حاجت مندوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے۔ اس کی نظیر وہ ہے جو قاضی کو ہدیہ دینے کے بارہ میں فقہاء کا قول ہے اور اس کے حکم میں تفصیل ہے۔

امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کا کسی پر بیع کی وجہ سے یا ایک مدت تک قرض لے چودھواں مسئلہ: لینے کی وجہ سے قرض لازم آتا ہو تو اسے یہ جائز نہیں کہ اس مدت سے رجوع کر جاوے بلکہ اس کو لازم ہے کہ اس مدت تک صبر کرے جو اس نے معین کی ہے۔ اسی طرح اگر کسی کا کسی پر قرض موبل ہو اور مدت میں زیادتی کرنی چاہے تو بھی یہی حکم ہے۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے سوائے جنتیہ کرنے یا قرض دینے کے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ کسی صورت میں بھی لازم نہیں اور اس کو مجاز ہوگا کہ دوسری مدت سے پہلے ہی مطالبہ کرنے لگے کیونکہ نقد ادھار نہیں ہو سکتا۔ پس پہلا قول مشدد اور ان اکابر کے ساتھ خاص ہے جو وعدہ کو پورا ضرور کرتے ہیں اور دوسرا مختلف ان عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے اقوال سے رجوع کر جاتے ہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم والحمد للہ رب العالمین۔



کتاب گرد رکھنے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

فقہاء کا اتفاق ہے کہ گروہ رکھنا سفر اور حضر ہر جگہ میں درست ہے۔ البتہ امام داؤد ظاہری کا یہ قول ہے کہ یہ صرف سفر کے ساتھ مخصوص ہے اور امام داؤد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسافر معدوم کی مثل ہے۔ لہذا صاحب قرض کو کسی ذریعہ اعتماد کی ضرورت ہے۔ برخلاف حاضر کے کیونکہ اکثر اس کی طرف سے اطمینان قلبی ہوتا ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: لیکن رہن رکھنے والے کو اس چیز کے دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ گروہ لازم نہیں ہوتا تا وقتیکہ مرتکب اس کا قبضہ نہ کر لے۔ پس پہلا قول گرد لینے والے پر مشدد اور رکھنے والے پر مخفف ہے اور دوسرا اس کا برعکس ہے۔ لہذا پہلے قول کو ان سچے لوگوں پر محمول کیا جائے گا جو اپنے اقوال میں تغیر و تبدل نہیں کرتے جس طرح اولیاء اللہ اور علماء امت۔

اور دوسرے قول کو اس کے خلاف ان لوگوں پر محمول کیا جائے گا جو صرف اپنے واسطے پورے حصہ کا لحاظ کر لیتے ہیں نہ اپنے بھائی مسلمان کیلئے اور نہ وہ اپنی آخرت کیلئے احتیاط کرتے ہیں۔ پس اس کو خوب سوچ لو۔

دوسرا مسئلہ: مع فیئ اور تیئیں اماموں کے نزدیک تقیم ہے خواہ وہ چیز ایسی ہو جس کی تقسیم ہو سکے جس طرح زمین یا ایسی جس کی تقسیم نہ ہو سکے جیسے غلام ہر قسم کے اندر رہن درست ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشترک کی چیز کی بیع درست ہوتی ہے اور جس کی بیع درست ہوتی ہے اس کا رہن رکھنا بھی درست ہوتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسی چیز میں غالباً مرتکب جس کے پاس رہن رکھا ہوگا تصرف کرنا دشوار ہوتا ہے کیونکہ ایسے لوگ بہت کم ہیں جو بیع کی حاجت کے وقت مشترک چیز کے فروخت کرنے میں رغبہ رکھتے ہوں۔

پس ائمہ میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے راہن کے واسطے احتیاط کو ملحوظ رکھا اور بعض وہ ہیں جنہوں نے مرتہن کی احتیاط کا لحاظ کیا۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مرتہن چیز کا مرتہن کے قبضہ میں ہمیشہ رکھنا شرط نہیں ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ شرط ہے پس جس وقت کہ مرتہن شے مرتہن کے قبضہ سے نکل جائے گی خواہ کسی طریقہ سے نکلے رہن باطل ہو جائے گا۔ مگر امام ابوحنیفہ یہ فرماتے ہیں کہ مرتہن شے اگر پھر امانت یا عاریت کے طریق سے مرتہن کے قبضہ میں دوبارہ آجائے تو رہن باطل نہ ہوگا۔ پس پہلا قول راہن (رہن رکھنے والے) پر مخفف اور مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا) پر مشدد ہے اور دوسرا قول پہلے سے برعکس ہے بوجہ اس شرط کے جو امام ابوحنیفہ کے قول میں مذکور ہوئی۔ لیکن پہلا قول ان عوام کے ساتھ خاص ہے جو اپنے دین میں محتاط نہیں ہیں۔ اور دوسرا قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے دین میں احتیاط سے کام لیتے ہیں کیونکہ مرتہن نے مرتہن شے کو صرف اپنے حق کو وصول کرنے کے لئے ذریعہ ٹھہرایا ہے۔ پس جب وہ اس کے قبضہ سے نکل جائے گی تو ایسا ہو جائے گا گویا کوئی چیز رہن رکھی تھی نہیں تو یوں سمجھا جائے گا کہ مرتہن رہن رکھنے پر اس شرط سے راضی ہوا ہے کہ انجام اچھا رہے۔ اور یہ اس طرح کہ جب وہ مرتہن شے موجود ہوگی تو جنت کے وقت فردوس تک کر ڈالے گا۔

چوتھا مسئلہ: امام مالک کا مشہور قول اور امام شافعی کے اقوال میں سے رائج قول یہ ہے کہ جب کسی نے اپنا غلام رہن رکھا پھر آزاد کر دیا تو اگر وہ مالدار تھا تو آزادی صحیح ہوگی اور آزاد کرنے والے پر روز آزادی کی قیمت لازم ہوگی اور وہ قیمت مرتہن کے پاس رہن رہے گی اور اگر تنگ دست تھا تو آزادی صحیح نہ ہوگی اور امام مالک کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس کو بجائے اس کے مال دینے یا رہن پر جو کچھ مرتہن کا لازم ہے وہ اسے پورا پورا ادا کر دے تو آزاد کرنا صحیح ہو جائے گا ورنہ صحیح نہیں اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں آزادی صحیح ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ یوں فرماتے ہیں کہ مرتہن غلام بصورت مولیٰ کے تنگ دست ہونے کے مرتہن کے لئے اپنی قیمت میں سہی کرے۔ پس پہلے اور دوسرے قول میں آزاد کنندہ پر تخفیف ہے کیونکہ ان دونوں قولوں میں تفصیل ہے اور تیسرا قول اس پر اور غلام دونوں پر مشدد ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے قرب حاصل کرنے کے واسطے جو آزادی کا شرح صدر ہوا ہے وہ تو انہیں شریعت کے موافق ہونا چاہئے برخلاف تنگ دست کے کہ اس کو اکثر بذریعہ آزادی غلام حق تعالیٰ سے قرب حاصل ہونا دشوار ہے بالخصوص جبکہ اس کو غلام کی ضرورت اور حاجت ہو اور یہ قاعدہ ہے کہ جس چیز کا شرح صدر نہ ہو وہ بہ نسبت مقبول ہونے کے مردود ہونے کی طرف زیادہ قریب ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ ہی وہ شخص ہے جس نے اپنے اختیار سے آزاد کرنے کا تلفظ کیا ہے اور شارع علیہ السلام کو غلاموں پر شفقت اور رحمت مد نظر ہے اس دلیل سے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بوقت

وفات ارشاد فرمایا کہ

الصلوة وما ملکت ایمانکم

یعنی نماز پڑھنا اور اپنے عقلموں کے بارہ میں خیر کی وصیت قبول کرو۔

باد جو دیکھ کہ جو شخص اس آزادی غلام کے مولیٰ پر پڑنے کا قائل ہے وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اگر وہ مالدار ہے تو اس پر غلام کی قیمت واجب ہے اور اگر شکستہ ست ہے تو غلام پر اپنی قیمت واجب ہے (محنت مزدوری وغیرہ کر کے ادا کرے) جیسا کہ گذر اہلہذا مرتبہ کے حق میں سے کچھ بھی فوت نہیں ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پانچواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے سو روپے کے عوض کوئی شے رہن رکھی اس کے بعد ایک سو روپے اور قرض لے لئے اور چاہا کہ اسی رہن کو دونوں قرضوں کے عوض میں کر دے تو یہ جائز نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اسے جائز کہتے ہیں۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن اول قرض کے عوض میں لازم ہو چکا اور وہ شے جو رہن میں رکھی ہے پہلے سو روپے کے مقابلہ میں وثیقہ ہے، لہذا دوسرے قرضہ کیلئے کیوں کر وثیقہ بن سکتی ہے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتبہ جب اس رہن کو دونوں قرضوں کے عوض میں ٹھہرانا چاہے تو اس کے اندر کیا مضائقہ ہے بلکہ اسے تو یہاں تک استحقاق ہے کہ رہن کو بالکل ہی ترک کر دے بالخصوص اس وقت کہ جب راہن اور مرتبہ دونوں شخص جملہ صالحین اور صالحین لوگوں کے ہوں۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کسی حق کے عوض میں رہن رکھنا اس وقت تک صحیح نہیں ہوتا جب تک وہ حق واجب نہ ہو جائے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے پس پہلا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن پر گمراہی غالب ہو۔ لہذا اس کو اس سے روک دیا گیا کہ اس شخص کے لئے اپنے مال نکالنے کا تصرف کرے کہ اس کے پاس اس کا کوئی حق نہ ہو۔ اور دوسرا قول ان اکابر کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے اموال میں اس قسم کا تصرف کرتے ہیں جس کے اندر اپنے دین کی احتیاط زیادہ پاتے ہیں۔ کیونکہ دنیا تو ان کے نزدیک چمچ کے پر کے برابر بھی نہیں بلکہ اگر فرض کیا جائے کہ ان اکابر میں سے کوئی اپنے بھائی کے پاس قرض اس کے کہ اس پر کوئی حق ثابت ہو کوئی چیز رہن رکھ بھی دے پھر اسے مرتبہ کھا جائے یا ضائع کر دے تو اس سے ان کا بال بھی بیکانہ ہو۔

ساتواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ راہن جب رہن میں یہ شرط ٹھہرائے کہ جس وقت مدت ادائیگی کی آجائے اور میں مرتبہ کو قرضہ ادا نہ کروں تو وہ شے مرہون کو فروخت کر کے وصول کر لے تو ایسا کرنا درست ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مرتبہ کو جائز نہیں کہ وہ خود شے مرہون کو فروخت کرے۔ ہاں راہن یا اس کا وکیل بشرط اجازت مرتبہ کو فروخت کر سکتا ہے۔ (اس صورت میں) اگر راہن فروخت کرنے سے انکار کرے تو حاکم اس پر سخت پکڑ کر کے حکم نافذ کرے گا کہ یا تو

قرض ادا کر دینے سے مرہون بیچ۔ پس پہلا قول مرتہن پر مخفف اور ان کا ملین مومنین کے ساتھ خاص ہے جو اپنے بھائی کیلئے پورے حصہ کا خیال رکھتے ہیں اور بھائی مسلمان جوان کے مال میں تصرف کرے وہ اس سے پشیمان نہیں ہوتے کیونکہ اس میں ان کے ذمہ سے براءت اور سبکدوشی ہے بلکہ وہ اس کے تصرف کو ان کے اموال میں ایسا سمجھتے ہیں جیسا کہ وہ خود اپنے اموال میں تصرف کرتے (یعنی) دنیا اور آخرت دونوں میں پورے حصہ کے ساتھ۔ اور دوسرا قول مشدداور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو مذکورین کی ضد ہیں کیونکہ وہ کہیں تو یہ کہیں گے کہ مرتہن نے پورے داموں کے ساتھ بیچ نہیں کیا یا یہ کہیں گے کہ کھوئے داموں کے بدلہ میں بیچ کی۔ لہذا دونوں میں نزاع واقع ہوگا۔

آٹھواں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر راہن اور مرتہن اس قرض کی مقدار میں مختلف ہو جائیں جس کے عوض میں رہن رکھا گیا ہے تو اس وقت مرتہن کے قول کا اعتبار ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ مثلاً راہن تو کہے کہ میں نے پانچ سو روپے کے بدلہ رہن رکھا تھا اور مرتہن کہے کہ ایک ہزار روپے کے بدلہ میں اور شے مرہون کی قیمت یا تو ایک ہزار روپے ہیں یا پانچ سو سے کچھ زائد۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ راہن کا قول معتبر ہوگا مگر قسم کے خواہ پانچ سو بتلائے یا ایک ہزار۔ اور جب راہن قسم کھا چکے تو جتنی مقدار پر قسم کھائی ہو وہ مرتہن کو دے کر شے مرہون لے لے۔ یہی قول امام شافعی اور امام احمد کا ہے۔ پس پہلا قول راہن پر مشدداور مرتہن پر مخفف ہے اور دوسرا اس کے برعکس ہے۔ تو بعض امام وہ ہیں جنہوں نے مالی راہن کی احتیاط کا لحاظ کیا ہے اور بعض وہ جنہوں نے مالی مرتہن کی احتیاط کا۔ لیکن دونوں قول اکابر اور اصاغر کے اعتبار سے مختلف ہیں کیونکہ اکابر تو دوسروں کیلئے پورے حصہ کا لحاظ کرتے ہیں اور اصاغر اس کے برعکس ہیں۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ مرہون اگر مرتہن سے تلف ہو جائے تو ہر حالت میں اس کو وہ دینا لازم ہوگا جو اس شے کی قیمت اور اس حق سے جس کے بدلہ میں رہن رکھا ہے کم ہو۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ جس چیز کا ہلاک ہونا ظاہر ہو جس طرح جانور اور زمین اس کا تو ضمان ہی مرتہن پر لازم نہیں۔ اور جس چیز کا ہلاک ہونا پوشیدہ امر ہو جس طرح نقد اور کپڑا تو اس کے اندر مرتہن کا قول اس وقت تک معتبر نہ ہوگا جب تک راہن اس کی تصدیق نہ کر دے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے اور یہی قول امام احمد کا ہے کہ شے مرہون مرتہن کے پاس امانت ہوتی ہے تو جس طرح باقی امانتیں بغیر دست درازی کے مضمون نہیں ہوتیں (اسی طرح یہ بھی نہ ہوگی) اسی طرح قاضی شریح اور امام حسن بصری اور صفی کا قول یہ ہے کہ شے مرہون تمام حق کے مقابلہ میں مضمون ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر قیمت شے مرہون کی صرف ایک درہم ہو اور حق دس ہزار درہم پھر مرہون تلف ہو جاوے تو تمام حق ساقط ہو جائے گا۔ پس امام ابوحنیفہ کا قول مشدداور امام مالک کا قول مفصل اور امام شافعی اور امام احمد کا مخفف ہے اور قاضی شریح اور امام حسن اور امام صفی کا سب سے زیادہ مشدود ہے اور ان میں سے ہر ایک کے قول کی وجہ صاحب فہم پر غلطی نہیں ہے۔

دسواں مسئلہ: ایسی ہے جس کے ہلاک ہونے میں خفا ہو تو اگر وہ قیمت پر اتفاق کر لیں تب تو کچھ کہنا ہی نہیں اور اگر صفت پر تو متفق ہوں لیکن قیمت میں اختلاف ہو تو ماہرین سے دریافت کیا جائے گا کہ ایسی صفت والی شے کی کیا قیمت ہوتی ہے۔ ان کے بتانے کے موافق عمل ہوگا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ قیمت کے بارہ میں مرتبہ کا قول معتبر ہوگا مگر قسم لے کر وہی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں تاوان دینے والے کا قول معتبر ہوگا۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا قسم کی وجہ سے مرتبہ پر مشدد اور تیسرا تاوان دینے والے پر مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم علمہ اتم



کتاب مفلس^(۱) ہو جانے اور تصرف سے روک دینے میں

مسائل اجماعیہ

واموں کا اس پر اتفاق ہے کہ تنگدست ہو جانے کے مواد قید کئے جانے کے بعد سے جائیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اسباب جو خرید و فروخت سے روک دینے کو واجب کرتے ہیں تین ہیں تابا لشی، غلام ہونا، مجنون ہونا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ لڑکا جب بالغ ہو جائے اور اب تک خوب ہوشیار و عاقل نہ ہو تو اس کا مال اس کے سپرد نہ کیا جائے۔ اور اس پر بھی کہ جب صاحب مال کی سلامت روی اور تنگدستی معلوم ہو جائے تو مال اسے سوئپ دیا جائے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام شافعی اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب قرض خواہ چاہیں اور مقروض کو پہلا مسئلہ: قرضوں نے احاطہ کر لیا ہو تو مفلس کو خرید و فروخت کے تصرف سے روک دینا حاکم کے لئے سزاوار ہے اور اس کا حق ہے کہ مفلس کو تصرف سے منع کرے تاکہ قرض خواہوں کو ضرر نہ پہنچے اور اگر مفلس خود اپنے اموال کی بیخ نہ کرے تو حاکم کو چاہئے کہ اس کے اموال فروخت کر کے درمیان قرض خواہوں کے حصہ رسد تقسیم کر دے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مفلس کو تصرف سے نہ روکا جائے بلکہ قید کر دیا جائے۔ یہاں تک کہ قرضہ ادا کرے پس اگر اس کا کچھ مال ہو تو حاکم اس میں کچھ تصرف نہ کرے اور نہ اسے فروخت کرے مگر جبکہ اس کا مال درہم ہوں اور قرض بھی درہم ہوں تو قاضی قرضہ ادا کر سکتا ہے۔ پس پہلا قول مفلس پر اس وجہ سے کہ اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روک دیا گیا اور یہ اس غرض سے کہ اس میں قرض خواہوں کی خیر خواہی ہے اور اس ذمہ کا چھوڑنا ہے مشدد ہے اور یہ قول حاکم کے ساتھ مخصوص ہے جو نظر و بصیرت اور رعایت میں مفلس سے زیادہ کامل ہے۔ اور دوسرا قول مفلس پر قید کرنے کی وجہ سے مشدد ہے اور اس اعتبار سے کہ قبل از قید اس کا مال فروخت کرنے کی طرف سبقت نہ کی جائے مخفف ہے اور یہ قول اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو سرکشی اور ادا نیگی حق سے باز رہنے والا ہو۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر قول یہ ہے کہ جب مفلس کو تصرفات سے روک دیا جائے اس کے بعد کوئی تصرف اس کا اپنے مال میں نافذ نہ ہوگا خواہ بیع ہو یا ہبہ ہو یا غلام کا آزاد کرنا۔ حالانکہ امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تمام تصرفات غیر نافذ ہوں گے مگر صرف آزادی غلام (کہ یہ نافذ ہو جائے گا) اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو تصرفات سے نہ روکا جائے اور اگر قاضی نے روک دینے کا حکم دیا ہو تو اس کا یہ حکم اس وقت تک نافذ نہ ہوگا جب تک دوسرا قاضی اس کا حکم نہ دے اور جب کہ اس کو تصرفات سے روکنا ہی صحیح نہ ہوا تو اس کے تمام تصرفات صحیح ہوں گے خواہ وہ ایسے ہوں کہ ان کے نسخ کا احتمال ہو یا نہ ہو۔ پھر اگر دوسرے قاضی نے بھی رکنے کا حکم صادر کر دیا تو وہ تصرفات پھر بھی صحیح ہوں گے جو احتمال نسخ کا نہیں رکھتے مثلاً نکاح، طلاق، غلام کو مدہ برہنا، اسے آزاد کرنا۔ اور جو محتمل نسخ ہیں وہ باطل ہوں گے جس طرح بیع، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا وغیرہ۔ پس پہلا قول مفلس پر اس وجہ سے کہ اس کے تصرف کو اس غرض سے غیر صحیح کہا گیا تاکہ وہ اپنے قرضہ سے بری الذمہ ہو جاوے مشدد ہے اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے کیونکہ آزادی غلام کی صحیح ہے۔ اور تیسرا قول اس اعتبار سے کہ تصرف کر سکتا ہے تخفیف ہے اور ہر قرضہ سودہ اسی سے طلب کیا جائے گا نہ ہم سے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ پھر ہم کو کہیں پڑا ہے کہ ہم اسے ایسے امور سے روکیں جن سے ہمارا ذمہ اس شے میں پھنس جاوے جو ہمارا مال نہیں تاکہ ہم اس میں تصرف کریں۔

اس کے بعد اگر قرض خواہوں کی جانب سے ہمارا ذمہ خلاص ہو گیا تو مفلس کی طرف سے تو نہیں چھوٹ سکتے لہذا ہم اسے اور اس کے مال کو اس قاضی کیلئے چھوڑ دیں گے جو شرع شریف کا نائب ہے تو اس میں دوسرے بے نکل آئے ایک مشدد دوسرا مخفف جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مفلس کے پاس کچھ اسباب ہو اور مالک اسباب اس کو پالے۔ حالانکہ مالک اسباب نے جب اسے مفلس کے ہاتھ فروخت کیا تھا تو بیع نے قیمت میں سے کچھ بھی بقض نہیں کیا تھا (اور نہ اب تک کیا ہے) اور پھر مفلس جنوز زندہ بھی ہے تو مالک اسباب اس کے لینے کا زیادہ مستحق ہے نہ قرض خواہ۔ لہذا وہی لے سکتا ہے نہ قرض خواہ۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مالک اسباب مثل ایک قرض خواہ کے ہے لہذا وہ سب مل کر اسے آپس میں تقسیم کریں۔

پس اگر مفلس کے مرجانے کے بعد وہ اسباب مالک نے پائے اور قیمت میں سے اب تک کوئی حصہ نہیں لیا تو تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مالک اسباب قرض خواہوں کے برابر ہوگا اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مالک ہی اس کا حقدار ہے پس پہلا قول مالک اسباب پر مخفف اور قرض خواہوں پر مشدد ہے اور دوسرا اس کے برعکس ہے جس طرح دوسرے مسئلہ کے پہلے قول میں۔

پہلے مسئلہ میں پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں صریح صحیح حدیث کا وارد ہونا ہے اور اس کے اندر دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسباب ملک مفلس میں داخل ہو چکے لہذا ان اسباب اور اس کے دوسرے اسباب میں کچھ بھی فرق نہ رہا۔ پس مالک اسباب مثل اور لوگوں کے ہوا۔ اور شاید اس قول کے قائل کو حدیث نہ پہنچی ہوگی۔

چوتھا مسئلہ: اگر علقہ کا قول یہ ہے کہ مفلس اگر تصرف سے روک دیے جانے کے بعد کسی اور قرضہ کا اقرار کرے تو یہ قرضہ بھی اس کے ذمہ میں لگ جائے گا مگر جس کے قرضہ کا اقرار کیا ہے وہ ان قرض خواہوں کا شریک نہ بنایا جائے گا جن کی وجہ سے اسے تصرفات سے روکا ہے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ وہ شریک کیا جائے گا۔ پس پہلا قول مقررہ پر مشدد ہے اور دوسرا اس پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ مقررہ (جس کے قرضہ کا بعد میں اقرار کیا ہے) کی کوتاہی ہے کہ اس نے تحقیق کیوں نہ کر لی کہ کیا مفلس پر کسی اور کا قرض ہے یا نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تصرفات رکھنے کا حکم اس قرضہ کو بھی شامل ہے جو اس سے پہلے لازم ہو چکا اور اس کو بھی جو بعد میں ہوشیاریت میں تفریق کچھ بھی نہیں باوجودیکہ کبھی وہ مفلس اس اقرار مذکور میں مجسم بھی کیا جاسکتا ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب حاکم کے نزدیک مفلس کا واقعی تنگدست ہونا ثابت ہو جائے تو وہ اسے قید سے آزاد کر دے اگرچہ قرض خواہوں نے اجازت نہ دی ہو اور مفلس کے قرض خواہوں کے درمیان خود حاکم ہو جائے پس اس کے بعد نہ اسے قید کرنا روا ہے اور نہ اس کا۔ پیچھا لینا بلکہ مہلت دی جائے یہاں تک کہ وہ مالدار ہو جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم اسے قید سے تو آزاد کر دے مگر بعد آزاد کر نیلے اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حاکم نہ ہو بلکہ ان کو پیچھا کرنے دے کہ وہ اسے تصرف سے باز رکھیں اور وہ جو کچھ کما دے اس میں سے بچا ہوا حصہ رسد تقسیم کر لیا کریں پس پہلا قول مفلس پر مخفف اور قرض خواہوں پر مشدد ہے اور دوسرا پہلے کا برعکس ہے۔ باوجودیکہ اس میں احتیاط کو لینا اور مفلس کے ذمہ کو بری کرنے کی طرف سبقت کرتا ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تنگدستی کے گواہ قید کئے جانے سے پہلے سنے جائیں۔ حالانکہ ظاہر مذہب امام ابوحنیفہؒ کا یہ ہے کہ نہ سنے جائیں۔ مگر بعد قید کر دینے کے۔ پس پہلا قول مفلس پر مخفف اور دوسرا اس کا عکس ہے۔ لیکن پہلے قول کو ان تقویدار ہندوؤں پر حمل کیا جائے گا جو حقوق مخلوقات سے ڈرتے ہیں اور دوسرے کو ان لوگوں پر جو پہلوں کی ضد ہیں۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مفلس جب اپنی تنگدستی پر گواہ قائم کر دے تو اسے پھر قسم نہ دی جائے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر قرض خواہ چاہیں تو اسے قسم دی جائے۔ پس پہلا قول مفلس پر مخفف ہے اور ان لوگوں پر محمول ہے جو دیندار تقویدار ہوں اور دوسرا اس پر مشدد ہے اور ان لوگوں پر محمول ہے جو پہلوں کی ضد ہوں۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ لڑکے کا بلوغ احتلام یا انزال کی وجہ سے ہوتا ہے پس اگر یہ نہ پائے جائیں تو جب اٹھارہ سال کی عمر کو پہنچ جائے اور کہا گیا ہے کہ سترہ سال کو اور

لڑکی کا بالغ ہونا حیض سے ہوتا ہے اور احتلام سے اور حمل سے ورنہ اس وقت کہ جب اٹھارہ سال کی ہو جائے یا سترہ سال کی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بلوغ پندرہ سال سے ہوتا ہے یا حتیٰ ثلثین سے یا حیض آنے سے یا حمل سے۔ پس پہلا قول مفصل ہے کہ اس میں اس اعتبار سے تخفیف ہے کہ بہت روز تک مکلف نہ بنے گا یا نہ بنے گی اور دوسرا قول دونوں کے ہے کہ اس کے اندر احتیاط کو لیتا ہے اور ہر ایک کی وجہ ائمہ مجتہدین میں سے ہر ایک کی اپنی اپنی تفتیش اور تلاش ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ زیر ناف بالوں کا آگنا بلوغ کا حکم لگانے کو مقتضی نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مقتضی ہے۔ اسی طرح اصح مذہب امام شافعیؒ کا یہ ہے کہ کافر کے بچہ کے زیر ناف بال آجائیں تو بلوغ کا تقاضا کرتے ہیں نہ مسلمان کے۔ پس پہلا قول مکلفین پر مخفف ہے اور دوسرا ان پر مشدد ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تکالیف واجبہ کا حکم کرنا ایک بڑا سخت امر ہے لہذا وہ اسی وقت واجب کی جائیں گی جب اس کا بلوغ یقینی ثابت ہو جائے۔ کیونکہ زیر ناف بالوں کا آگنا احتمال رکھتا ہے کہ بدن کی شدت گری کی وجہ سے ہو۔ اور وہ جواب دیتے ہیں کہ اس بارہ میں جو حدیث وارد ہے وہ مؤول ہے۔

دوسرے قول کی وجہ مکلف کے لئے احتیاط کو لیتا ہے تاکہ تکالیف کے ثواب سے فوزیاب ہو اور جب سے اپنے اوپر ان کے واجب ہونے کا معتقد ہو جائے اسی وقت سے ان کی مداومت شروع کر دے اگرچہ نفس الامر میں واجب نہیں ہوئی ہوں۔

اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے کہ تاکہ جلدی سے جزیہ اس سے لینا شروع ہو جائے اور کافر کو ذلت و خواری نصیب ہونے لگے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ لڑکے کی سلامت روی کے یہ معنی ہیں کہ اپنے مال کی بہبودی سمجھنے لگے اور فاسق یا عادل ہونے کی کوئی شرط فقہائے مذکورین نے نہیں کی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سلامت روی دین اور مالی دونوں کی بہبودی کا نام ہے اور اس بارہ میں لڑکے اور لڑکی کی کچھ تفریق نہیں ہے اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ لڑکی سے تصرفات سے روک ٹوک چراند کی جائے گی۔ اگرچہ وہ بالغ ہو کر سلامت روی بھی ہو جائے جب تک کہ نکاح نہ کر لے اور خاوند اس سے ہمستر نہ ہو جائے اور وہ اپنے مال کی ایسی ہی حفاظت نہ کرنے لگے جس طرح نکاح سے پہلے کرتی تھی۔ اور امام احمدؒ سے مختار روایت یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی میں حد سلامت روی کے اندر کوئی تفریق نہیں اور دوسری روایت امام مالکؒ کے قول کی مثل ہے لیکن یہ شرط اور زائد کی ہے کہ یہاں تک کہ خاوند کے پاس اسے ایک سال گزر جائے یا ایک بچہ جن لے۔ پس پہلا قول دین کی بہبودی شرط لگانے کی وجہ سے مخفف ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ باب اموال کے اندر سلامت روی ہو جانے کے بیان میں ہے نہ اس کے سوا نماز اور زکوٰۃ اور روزہ وغیرہ میں۔ پس جب وہ اپنے مال میں

نفع نقصان کو سمجھنے لگے تو شرعاً اس کا مال اسے دیدینا درست ہے۔ اگرچہ اس کے سوا اپنے امور دینیہ کے اندر نفع نقصان کو نہ سمجھتا ہو اور یہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے ایک قول کی نظیر ہے کہ اس شخص کی شہادت مقبول ہے جس سے سچی بات کہنے کا عہد لے لیا ہو اگرچہ دوسرے لحاظ سے وہ فاسق ہی ہو۔

اور دوسرا قول مشدد ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص تارک نماز اور شراب خوار ہو اس سے یہ بعید نہیں کہ اپنا مال خدا کی نافرمانی میں ضائع کر دے اور یہی تقریر لڑکی کے بالغ ہونے کی وجہ میں ہے تو بعض ائمہ نے احتیاط کو ملحوظ کیا ہے اور سلامت روی کی صفات میں مبالغہ کیا ہے۔ اور بعض وہ ہیں جنہوں نے اس بارہ میں تخفیف کی ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس کو دو حالتوں پر محمول کیا جائے۔ پس بعض لڑکیاں وہ ہیں جن کی سلامت روی صرف بالغ ہو جانے سے ظاہر ہو جاتی ہے اور بعض ایسی ہیں جن کی سلامت روی بغیر نکاح کے ظاہر نہیں بلکہ اس کے معلوم کرنے کی حاجت ہوتی ہے کہ وہ اپنے خاوند کے مال میں اس کے سامنے اور پیچھے تدبیر سے کام لیتی ہے یا نہیں اگرچہ بچہ والی نہ ہوئی ہو اور بعض وہ لڑکیاں ہیں جن کی سلامت روی صرف چھنے کے بعد معلوم ہوتی ہے کیونکہ ولادت سلامت روی میں عورت کا آخری امتحان ہے۔

گیارہواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ بچہ جب بالغ ہو جاوے اور اس کی سلامت روی معلوم ہو جائے تو اس کا مال اسے دیدیا جاوے۔ پس اگر بالغ ہو جائے اور سلامت روی نہ ہو تو مال اسے نہ دیا جاوے بلکہ ہمیشہ تصرفات سے روکا جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب اس کی عمر پچیس سال تک پہنچ جاوے تو اس کا مال ہر صورت میں دیدیا جائے۔ پس پہلا قول اس وجہ سے مشدد ہے کہ جب تک سلامت روی حاصل نہ ہو اس وقت تک تصرفات سے روکا جاوے اگرچہ پچاس سال یا زیادہ کے بعد ہی حاصل ہو اور دوسرا قول اس پر مخفف ہے بعد پچیس سال کا قول کرنے کی وجہ سے۔

اور پہلے قول کی وجہ باری تعالیٰ کا ظاہری فرمان ہے کہ

فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رَشِدًا فَلَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

پس اگر معلوم کر لو ان سے سلامت روی کو تو دیدان کو اموال ان کے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سلامت روی حاصل کرنے سے پہلے اموال نہ دیئے جائیں مگر چہ کتنی ہی عمر

ہوگئی ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعد پچیس سال کے عقل کامل ہوتی ہے لہذا اس کے بعد اسے تصرفات سے روک نہیں سکتے۔ لیکن امام علیؑ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ تا بالغ کے بلوغ کی انتہا پچیس سال ہیں اور درازی اس کی بائیس سال پر ختم ہو جاتی ہے اور اٹھائیس سال پر اس کی عقل کامل ہوتی ہے اور اس کے بعد تجربے کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ مرے اور یہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے کلام کے قریب ہی ہے۔

کتاب صلح کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جس پر کسی کا کوئی حق ہو پھر وہ اس کے کچھ حصہ پر صلح کر لے تو وہ حلال نہیں۔ کیونکہ یہ حق کو باطل کرنا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مالک کو اجازت ہے کہ اپنی ملک میں تصرف کرے جو اس کے پڑوسی کو معزز نہ ہو اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اپنی عمارت کو پڑوسی کی عمارت سے بلند کرے لیکن اس کو یہ حلال نہیں کہ اپنے پڑوسی کی چھپانے کی چیزیں جھانکے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

ائمہ خلاش کا قول یہ ہے کہ جب معلوم نہ ہو کہ فلاں شخص کا فلاں پر کوئی حق ہے اور پہلا شخص دوسرے پر دعویٰ کرتے تو مصالحہ کر لینا درست ہے حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ درست نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور اس میں ذمہ سے ہری ہونے کے اندر بڑی احتیاط ہے۔ اور اہل سخاوت کامل مومنوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مخفف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص کسی کو اپنا مال بغیر حق شری کے لینے پر قدرت دے تو گویا وہ دعویٰ کے ساتھ لوگوں کا مال با حق کھانے پر رضا مند ہے (اس میں خوف ہے) کہ کہیں راہدایت سے باہر نہ ہو جائے۔ اے ہار خدا کوئی صورت نہیں مگر یہ کہ اس سے مصالحہ کر کے اپنے ذمہ کو بری کر دے تو یہ منع نہیں کیونکہ اس صلح میں اس کے دعوے کا تسلیم کرنا نہ ہوا البتہ کچھ چھوڑا تا ہے جو ضروری چیز ہے۔

ائمہ خلاش کا قول یہ ہے کہ مجھول چیز پر صلح کرنا درست ہے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ دوسرا مسئلہ: منع ہے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فعل مومن کا اپنے قرضہ سے برامت چاہتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ذمہ صرف اسی وقت بری ہو سکتا ہے کہ جب مبرا (جس کو بری کیا جائے) کے ذمہ جو کچھ قرض ہے معلوم ہو اور دونوں میں سے ہر ایک کی ایک ایک وجہ ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ جب دو شخصوں نے کسی کو ٹھٹھے کی حجت اور بالا خانہ کا دعویٰ کیا تو حجت اس شخص کی ہوگی جو اس کے نیچے رہتا ہے۔ حالانکہ امام شافعی اور

امام احمد کا قول یہ ہے کہ وہ دونوں میں آدمی آدمی تقسیم ہوگی۔ پس پہلا قول ان دونوں میں سے ایک پر مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر اسی کیلئے دلیل ہے کیونکہ ایسے لوگ بہت کم ہیں کہ وہ کوٹھری بناویں اور چھت اس کی نہ بناویں بلکہ جب کوئی بنا تا ہے چھت بھی اس کی خود ہی بنا تا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ ان دونوں کے درمیان عدل و انصاف کرنا ہے جس طرح نبی کریم ﷺ ایک معین چیز میں فیصلہ فرمایا کرتے تھے جب اس کے اندر دو شخص دعویٰ کرتے اور دونوں میں سے کسی ایک کیلئے کوئی مرجع نہ ہوتا تو اس وقت دونوں میں تقسیم فرما دیتے تھے۔

چوتھا مسئلہ: ائمہ علماء کا قول یہ ہے کہ اوپر کا مکان اور نیچے دونوں گرجا نہیں اور اوپر کے مکان والا یہ چاہے کہ اسے پھر بنا دے تو نیچے کے مکان والے کو تعمیر کرنے اور چھت ڈالنے پر مجبور نہیں کر سکتا تا کہ اوپر والا اس کے اوپر تعمیر کرے بلکہ اگر اوپر والا نیچے کا مکان بھی اپنے مال سے بنا پائے گا تو نیچے کا مالک اس سے نفع اٹھانے کو منع کرے تو اسے سزاوار ہے چاہے اب تک نیچے والے نے اوپر والے کو وہ رقم نہ دی ہو جو اس نے نیچے کا مکان بنانے میں صرف کی ہے۔

حالانکہ اصحاب امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نیچے والے کو مجبور بھی نہیں کر سکتا اور جب اوپر والا نیچے والے کی بلا اجازت عمارت بنا لے تو اس سے نفع اٹھانے کو منع بھی نہیں کر سکتا اور یہ قول ان کا اس قاعدہ پر مبنی ہے جو ان کے جدید قول میں ہے کہ شریک عمارت پر مجبور نہیں کر سکتا اور قول قدیم جو متاخرین اصحاب امام شافعی کے نزدیک ظاہر ہے یہ ہے کہ شریک کو اس پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ ضرر کو دفع کرنے اور املاک کو بیکاری سے محفوظ رکھنے کیلئے۔ پس پہلا قول نیچے کے مالک پر مخفف ہے اور امام شافعی سے وہ بھی منقول ہے اور دوسرا قول اس پر مشدد ہے دفع ضرر کی غرض سے مجبور کرنے کی اجازت دینے کی وجہ سے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ آدمی کو اپنی ملکیت میں وہ تصرف کرنے کی اجازت ہے جو اس کے پڑوسی کو ضرر رساں نہ ہو۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ یہ منع ہے۔ پس پہلا قول تصرف کرنے والے پر مخفف اور پڑوسی پر مشدد ہے اور دوسرا برعکس ہے۔

پہلے قول کی وجہ ملک کا قوی اور پڑوسی کا حق کا (نسبتاً) ضعیف ہونا ہے اور اس تصرف کی مثال یہ دیتے ہیں کہ مثلاً حمام بنایا یا خانہ، غسل خانہ وغیرہ یا مثلاً اپنے شریک کے کنوے کے پاس کوئی اور کنواں کھود لیا جس کی وجہ سے اس کا کنواں پانی کم دینے لگا یا مثلاً اپنی دیوار میں در پچی کھولی جس سے اپنے پڑوسی کو بھانک سکے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ جب کسی کی چھت دوسرے کی چھت سے بلند ہو تو اس کو پردے کا بنا ہونا لازم ہے جو اس کے پڑوسی پر بھانکنے سے مانع ہو۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اس پر لازم نہیں۔ پس پہلا قول چھت والے پر مشدد اور مالک دین و تقویٰ کے ساتھ خاص

ہے اور دوسرا توں مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور توجیہ برعکس بھی ممکن ہے اس طرح کہ پردہ ہٹانے کا حکم اس کیفیت سے جو اپنے پڑوسی کی مخفی اشیاء پر نظر پڑنے سے ڈرتا ہو اور پردہ کو ترک کرنا اس کے لئے جس کو اس کا خوف نہ ہو۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب دو شخصوں کے درمیان ریٹ یا نہر یا کنوا مشترک ہو پھر وہ بیکار ہو جائے یا کوئی دیوار ہو پھر وہ گر جائے اس کے بعد ایک دوسرے سے بنوانے کا طلب ہو اور وہ اس کے بنانے سے باز رہے یا ریٹ اور نہر وغیرہ چلانے کا طلب گار ہو اور دوسرا باز رہے تو اس دوسرے کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ ان کے سوا دوسروں کا قول یہ ہے کہ مجبور نہیں کیا جاسکتا موافق اس تحریر کے جو اس بار میں منقول ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ بھلائی ہے جو واجب ہے۔
دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ امر مستحب ہے کہ اگر چاہے تو کرے اور جو چاہے تو ترک کرے۔ اور پہلے قول کی یہ حدیث تائید کرتی ہے کہ

لا ضرر ولا ضرار

ترجمہ: اسلام میں نہ ضرر ہے (دوسرے کو نقصان دے کر اپنا فائدہ کرتا) اور نہ ضرار (دوسرے کو نقصان دینا اور اپنا کچھ فائدہ بھی نہ ہو)

واللہ تعالیٰ اعلم و علیمہ اتم



کتاب حوالہ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب انسان کا دوسرے پر کوئی حق ہو اور وہ ایسے شخص کی طرف حوالہ کر دے جس پر اس کا حق آتا ہو تو محال (وہ شخص جس کو کہا گیا کہ تو اپنا حق فلاں شخص سے لے لینا) پر یہ واجب نہیں کہ اس حوالہ کو قبول کرے۔ اور امام داؤد کا قول یہ ہے کہ اسے قبول کرنا لازم ہے اور جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے اسے یہ درست نہیں کہ حوالہ قبول کرنے سے انکار کرے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے اس کی رضامندی مستتر نہیں اور امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت میں ہے کہ جب وہ شخص جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے اس شخص کا دشمن ہو جس کو حوالہ کیا گیا ہے تو اسے حوالہ کا قبول کرنا لازم نہیں اور ائمہ شافعیہ میں ہے امام اصطخریؒ کا قول یہ ہے کہ جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے اسے کسی حالت میں قبول کرنا لازم نہیں خواہ دشمن ہو یا نہ ہو اور امام داؤد سے بھی یہی منقول ہے۔ پس پہلا قول اس شخص پر مشدد ہے جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے اور دوسرا مفصل ہے اور تیسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ذمہ سے سبکدوش ہونے کی طرف سبقت ہے خواہ زبردستی ہو یا رضامندی سے اور امام ابوحنیفہؒ کی روایت کی وجہ اس امر کا اندیشہ ہے کہ اگر دشمن کو اس پر مسلط کیا گیا تو ضرر رسائی ہوگی اس طرح کہ حق کو زبردستی کے ساتھ طلب کرے گا اور شفقت کچھ نہ کرے گا اور امام داؤد اور امام اصطخریؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض خواہ نے مقرض کو غیر مقرض کی طرف حوالہ کرنے والا بنایا ہے تو ایسا ہوا کہ گویا حوالہ کرنے والا اس سے جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے قرض مانگ رہا ہے لہذا اس کو اختیار ہوگا کہ خواہ قبول کرے یا نہ کرے۔

دوسرا مسئلہ: تمام علماء کا یہ قول ہے کہ قرض خواہ جب ایسے شخص کی طرف حوالہ کو قبول کر لے جو بخیل اور ٹال ٹولی کرنے والا ہو تو حوالہ کرنے والا (یعنی مقرض اصلی) بر حال میں بری الذمہ ہو جاتا ہے

حالانکہ امام زعفر کا قول یہ ہے کہ وہ بری الذمہ نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول حوالہ کرنے والے پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو دیندار اور ڈرنے والوں پر محمول کیا جاوے جو اپنے اوپر کا حق پر اس شخص کو دینے کی طرف سبقت کر لیتے ہیں جس کو ان کی طرف حوالہ کیا جائے اور دوسرا قول ان عوام پر محمول ہے جو ان حقوق کے پورا کرنے کی طرف سبقت نہیں کرتے جو ان پر لازم ہیں۔ پس ان کا ذمہ سے سبکدوش ہونا جب ہی ظاہر ہو سکتا ہے کہ جب حق کو تو لئے لگ جائیں (ادا کرنے کیلئے) نہ صرف حوالہ کرنے سے۔

امام شافعیؒ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ جس کو حوالہ کیا گیا ہے وہ حوالہ کرنے والے سے پھر تیسرا مسئلہ: نہیں لے سکتا جبکہ اس سے نہ ملا ہو جس کی طرف حوالہ کیا گیا تھا کسی صورت میں بھی خواہ مفلس ہو جانے کے ساتھ دھوکہ دے یا انکار کرے یا نہ دھوکہ دے حالانکہ ان کے سوا دوسروں کا قول یہ ہے کہ وہ اس سے دوبارہ مانگ سکتا ہے جس نے حوالہ کیا ہے جبکہ اپنا حق نہ لے سکا ہو۔ پس پہلا قول اس شخص پر مشدد ہے جس کو حوالہ کیا گیا۔ اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ محال (جس کو حوالہ کیا گیا ہے) کی کوتاہی ہے کہ اس نے محال علیہ (جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے) کہ حال کی تفتیش کیوں نہ کر لی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات مجملہ ان اقوال کے ہے جو لوگوں پر پوشیدہ رہتے ہیں اور اس نے جو اس کی طرف حوالہ قبول کیا تھا تو صرف یہ گمان کر کے کہ اپنا حق اس سے وصول کر لے گا اور ایسے گمان کا اعتبار نہیں ہے جس کا خطا ہونا ظاہر ہو۔ لہذا محیل (جس نے حوالہ کیا ہے) سے پھر لوٹ کر لے سکتا ہے تو یہ سمجھا جائے گا کہ گویا حق محیل سے منتقل ہوا ہی نہیں اور یہ قواعد شرعیہ کے موافق ہے، لہذا ہر شخص کیلئے جو کسی کو دوسرے کی طرف حوالہ کرے یہ مناسب ہے کہ حق ادا کرنے کی طرف جلدی کرے جب اس محال علیہ (جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہو) انکاری ہو جائے اور حکام کی طرف مقدمہ نہ لے جائے اس لئے کہ ذمہ سے خلاصی کی یہی صورت ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے بھی یہ ہی فرمایا ہے اور ان کے الفاظ یہ ہیں کہ جب کوئی کسی شخص کو کسی ایسے حق کا حوالہ کرے جو اس پر لازم ہے پھر محال علیہ جس کی طرف حوالہ کیا گیا ہے مکر ہو جائے تو محیل (جس نے حوالہ کیا ہے) سے دوبارہ اپنے حق کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔



کتاب ضمان کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ضامن ہونا درست ہے اور اس پر بھی کہ ہر اس شخص کے بدن کا ضامن ہونا درست ہے جس پر گھری میں حاضر ہونا واجب ہو اور یہ اس وجہ سے کہ لوگ اس پر اتفاق کر چکے ہیں اور ضامن ہونے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ضامن جب اس شخص کو جس کے بدن کا ضامن ہے چائے مشروط میں حاضر کر دے تو وہ اپنے ذمہ سے بری ہو جاتا ہے اسی طرح اس صورت میں کہ اس جگہ حاضر کر دے جہاں کو صاحب حق پسند کرے مگر یہ کہ ہووے اس کے کوئی مانع تو اس وقت مضمون کو سپرد کروینا نہ سمجھا جائے گا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ضمان درک (ضمان درک کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص خریدار کے لئے اس بات کا ضامن بنے کہ اگر بیع میں کسی کا حق ہوگا تو وہ میرے ذمہ ہے) جائز ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک یہ شرط ہے کہ قیمت کا قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ تمام لوگ ہر زمانہ میں اس پر متفق رہے ہیں اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ ضمان درک صحیح نہیں کیونکہ یہ اس شے کا ضامن ہونا ہے جو واجب نہیں ہوئی۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: ائمہ اربعہ کا قول یہ ہے کہ مضمون عند (جس کی طرف سے کوئی ضامن ہوا ہو) اگر زندہ ہو تو صرف کسی کے ضامن ہو جانے سے حق منتقل نہیں ہوتا (یعنی ضامن کی طرف) بلکہ اس کے ذمہ حق باقی رہتا ہے جب تک وہ اسے ادا نہ کر دے۔ حالانکہ ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ اور ابو ثور اور امام داؤد کا قول یہ ہے کہ حق ساقط ہو جائے گا۔ پس پہلا قول ضامن کا ذمہ نہ چھوٹنے میں مشدد ہے اور دوسرا اس میں تخفیف ہے۔ اور پہلا قول اہل دین و صاحب تقویٰ پر معمول ہے اور دوسرا ان کے سوا دوسروں پر۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس کے برعکس ہو کیونکہ ضامن جب خدا تعالیٰ سے ڈرتا ہو تو گویا کہ صاحب حق اپنے حق کو پہنچ گیا۔ برخلاف اس کے عکس کے (یعنی جب ضامن خدا تعالیٰ سے نہ ڈرتا ہو)

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ میت کا ذمہ اس قرض سے بری نہیں ہوتا جس کا کوئی ضامن ہو گیا ہو یعنی صرف ضامن ہو جانے سے جس طرح زندہ شخص بری نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام احمد کی دو

روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ بری ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول میت پر مشدد اور چھوٹے درجہ کے عامی آدمیوں پر محمول ہے اور دوسرا اس پر مخفف اور ان لوگوں پر محمول ہے جو دیندار اور خدا تعالیٰ سے ڈرنے والے ہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مجہول شے کا ضامن ہونا درست ہے اسی طرح اس شے کا جو واجب نہ ہوئی ہو (یعنی ذمہ میں) حالانکہ امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ درست نہیں جس طرح مجہول چیز سے بری الذمہ کرنا (درست نہیں)۔ پس پہلا قول مخفف اور دیندار تقویٰ والوں پر محمول ہے اور دوسرا قول مشدد اور ان لوگوں پر محمول ہے جو پہلوں کی ضد ہیں یعنی وہ لوگ جو وعدہ کر کے خلاف کرتے ہیں۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب کوئی مر جائے اور اتنا مال نہ چھوڑے جس سے اس کے ادپر کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو اس کی جانب سے ادا کر دینا درست ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس شخص کی طرف سے ضامن ہونا صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ضامن ہونا بہترین کاموں میں سے ہے اور حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے چنانچہ وارد ہے کہ رسول اکرم ﷺ اس شخص پر نماز نہیں پڑھتے تھے جو مقروض مرتا تھا اور اس کے ادا کرنے کی قابل مال نہ چھوڑتا تھا۔ یہاں تک کہ کوئی صحابی یوں نہ کہتا کہ نماز پڑھئے یا رسول خدا ﷺ اور قرضہ کی ادائیگی مجھ پر لازم ہے اور دوسرا قول مشدد ہے اور اس کی وجہ لوگوں کی نظروں میں قرض لینے کی برائی کا بٹھانا ہے ہاں بلکہ احتمال ہے حدیث مذکور اس قابل کو نہ ملی ہو اور اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ مقروض لوگ کہیں اس بھروسہ پر قرضہ کی ادائیگی میں سستی نہ کرنے لگیں کہ ہمارے بھائی اور دوست موجود ہیں کہ اگر کوئی ایسی ویسی بات ہوگی تو دوست اور بھائیوں پر ادا قرضہ کا حوالہ کر دیا جائے گا۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ضامن ہونا قرض خواہ کے قبول کرنے کے بغیر بھی صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ صرف ایک موقعہ میں صحیح ہے اور وہ یہ کہ مریض اپنے ورثہ سے کل سے یا بعض سے کہے کہ تم میرے ادپر جو قرض ہے اس کے قرض خواہوں کے لئے ضامن ہو جاؤ حالانکہ قرض خواہ موجود نہ ہوں تو جائز ہے اگرچہ قرضہ کی یقین نہ کی ہو اگر حالت بندہ رستی میں ایسا کہے تو ضامن پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ پس پہلا قول قرض خواہ کا ضمان کو قبول کرنا شرط نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے مسلمان بھائی کے حق کو ادا کرنا ہے پھر اگر قرض خواہ چاہے تو اسے قبول کرے اور اگر چاہے نہ قبول کرے اور یہ قول ان دیندار اہل تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے جو ثواب آخرت کے طالب ہیں۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اپنے مسلمان بھائی کے حق کو ادا کرنے کا سوکھ ہونا اسی وقت ہوگا کہ جب قرض خواہ اس کو چاہے بھی۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ اپنے یا مقروض کے اوپر کسی کا احسان لینے سے بچتا ہو۔ پھر

دنیا اور آخرت دونوں میں مقروض کے ساتھ نرمی معاملہ برت لے۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس پر دعویٰ کیا گیا ہو اس کی طرف سے کسی کا کفیل بدنی ہونہ درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ یہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مکفل (جس کی طرف کفیل ہوا ہے) پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہی وہ طریقہ ہے جس سے اس حق کا چھکارا ہو سکتا ہے جو اس کے بھائی مسلمان کا مقفل پر لازم ہے کیونکہ مقروض اگر بھاگ جائے گا تو وہ خود اس قرض کیلئے بھی مضطر ہوگا جو مقروض پر لازم ہے (کیونکہ مقروض اسے ادا نہ کرے گا لہذا حق عبد اس کے ذمہ باقی رہے گا) اور اس کے بھائی مسلمان کے مال کے لئے بھی (کیونکہ قرض خواہ اس کا قرضہ نہ وصول ہوگا)

دوسرے قول کی وجہ اس بارہ میں کسی شخص کا وارد نہ ہونا ہے صرف مال اور قرضہ کا ضامن ہونا تو وارد ہے بدن کا نہیں۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مکفل (جس کی ضمانت ہوئی ہو) اگر بھاگ جائے یا غائب ہو جائے تو کفیل پر صرف اس کا حاضر کر دینا لازم ہے اور اس پر مال لازم نہیں اور جب مکفل کے غائب ہونے کی وجہ سے اس کا حاضر کرنا دشوار ہو جائے تو امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک کفیل کو اتنی مہلت دی جائے گی جس میں وہ جا کر مکفل کو لائے پھر اگر اتنی مہلت کے بعد نہ لایا تو اسے قید رکھا جائیگا۔ یہاں تک کہ کسی طرح اسے موجود کرادے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ جب اسے نہ حاضر کرے گا تو مال کا ضامن ہوگا یعنی دینا پڑے گا۔ اور امام شافعی کے نزدیک کسی حالت میں مال کا تادان لازم نہ آئے گا پس پہلا قول کفیل پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مال دینے کو لازم نہیں کیا۔ البتہ صرف مقروض کو حاضر کرنا لازم کیا ہے اور بالخصوص اس وقت کہ جب کفیل بہت محتاج ہو اور مقفل پر قرض بہت بھاری ہو۔ مثلاً ایک ہزار دینار (اشرافی) ہوں کیونکہ عقل بتلاتی ہے کہ اس کی طرف سے کفیل ہرگز نہیں دے سکتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفیل جو اسے حاضر کرنے کا ضامن ہوا ہے تو مکفل کو مدعی کے ہاتھ سے چھوڑانے کا سبب بنا ہے لہذا اس پر اس قاعدے سے مالی و دینا ضروری ہوگا کہ سبب اور ذریعہ و تادان لازم آیا کرتا ہے اور یہ کفیل کیلئے دینی اعتبار سے بہت احتیاط کو لئے ہوئے ہے۔ بالخصوص اگر وہ ان معزز لوگوں میں سے ہو کہ جب وہ کسی واقعہ میں پڑ جائیں تو صاحب واقعہ اس کی بار برداری کے لئے کافی ہو کیونکہ ذہن اسی طرف سبقت کرتا ہے کہ ایسے لوگ جب کسی کے بدنی کفیل نہیں کے تو اپنی عادت سابقہ کی وجہ سے مال بھی دینے لگ جائیں گے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ کفیل اگر یوں کہہ دے کہ اگر میں نے کل مقروض کو حاضر نہ کیا تو میں اس حق کا ضامن ہوں جو اس پر لازم ہے پھر اس نے حاضر نہ کیا یا

مقروض مر گیا تو اس حق کا ضامن ہوگا جو اس پر لازم تھا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ضامن نہ ہوگا پس پہلا قول اس شخص پر مشدد ہے جو مقروض کے حاضر کرنے کا ضامن ہوا تھا اور وہ ان دیندار اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے جو اس کو پورا کر کے چھوڑتے ہیں جو کہہ دیتے ہیں اور دوسرا قول اس پر مخفف ہے اور وہ معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے پر ایک سو روپے کا دعویٰ کیا تو ایک اور آدمی بولا کہ اس نے اگر کل یہ روپے نہ ادا کئے تو سو روپے مجھ پر لازم ہیں۔ پھر اس مقروض نے ادا نہ کئے تو اس کفیل پر لازم نہ ہوں گے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ لازم ہوں گے۔ پس پہلا قول اس آدمی پر جس نے لازم کئے تھے بر تقدیر مقروض کے نہ دینے کے مخفف ہے اور دوسرا قول اس پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وعدہ ہے اور وفاء وعدہ کا وجوب بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے لہذا وہ معمولی درجہ کے لوگوں پر محمول ہوگا جس طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول ان لوگوں پر محمول ہے جو ایمان میں کامل اور دیندار اہل تقویٰ اور وفاء وعدہ کے وجوب پر عمل کرتے ہیں۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔



کتاب شرکت کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ شرکت عنان درست ہے صحیح ہے۔ صرف یہی مسئلہ اجماعیہ ملا ہے۔

مسائل اختلافیہ

امام شافعی اور امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ شرکت مفادعہ باطل ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ جائز ہے اور اس حکم جواز میں امام مالکؒ بھی امام ابوحنیفہؒ کے شریک ہیں اگرچہ اس کی صورت میں اختلاف ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ذمہ کا چھکارا نہیں کیونکہ اس کی صورت یہ ہے کہ وہ شخص اپنی تمام ملکیت سونے اور چاندی میں شریک ہو جائیں اور ہر ایک کے پاس ان دونوں میں سے صرف اسی قدر باقی رہ جائے جس قدر دوسرے کے پاس رہا ہے۔ پس جب کسی کے پاس دوسرے سے مال بڑھ جائے گا تو صحیح نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر ایک شخص ان میں سے بطور وراثت کسی مال کا مالک ہو گیا تو شرکت باطل ہوئی کیونکہ اس کا مال دوسرے کے مال سے بڑھ گیا اور ان میں جس کو تجارتی مال سے نفع حاصل ہوگا تو وہ نفع دونوں میں مشترک رہے گا اور ان میں سے جو ایک نصیب کرنے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے ضمان دے گا تو اس ضمان دینے میں دوسرا بھی شریک ہوگا شرکت مفادعہ کی یہ صورت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کے اندر درست ہے کہ ایک مال دوسرے کے مال سے بڑھ جائے اور یہ بھی کہ جو کچھ نفع ہو وہ بقدر ہر ایک کے مال کے تقسیم ہو اور اگر ان میں سے ایک کو ضمان دینا لازم آجائے تو اگر وہ مال تجارت سے متعلق ہے تو اس میں دونوں کو شریک ہونا پڑے گا اور رہا غصب وغیرہ سو اس میں نہیں اور امام مالکؒ کے نزدیک اس میں بھی کچھ تفریق نہیں شرکتی مال اسباب ہو یا دراہم اور اس میں کہ اپنی تمام ملکیت میں دونوں شریک ہوں اور تمام مال کو تجارت میں لگا دوں یا بعض مال میں شریک ہوں اور اس میں بھی کچھ تفریق نہیں کہ دونوں اپنے اپنے مالوں کو اس طرح مخلوط کریں کہ ایک کا مال دوسرے کے مال سے ممتاز نہ رہے یا اپنے اپنے مال کو جمع کر کے اور بعد مشترک بنا لینے کے بھی ایک مال دوسرے مال سے ممتاز رہے اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ شرکت اس وقت بھی صحیح ہے کہ دونوں کا مال ایک ہی شخص کے ہاتھ میں ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت اس وقت صحیح ہوتی چاہئے کہ جب ہر ایک ان شرائط کو پورا کر دے کہ جن میں اس نے اپنے ساتھی سے اتفاق کیا ہے اور یہ قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو کامل الایمان ہیں کیونکہ ان کے نزدیک شرعی مال کے اندر اس بارہ میں کوئی تفریق نہیں کہ فلاں کے پاس رہے یا اس کے پاس۔ (وجہ یہ کہ) ہر ایک اپنے شریک کے ساتھ حسن ظن رکھتا ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کا ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہونا ہے جو پہلوں کی ضد ہیں کیونکہ اس قسم کے لوگ شرائط متفق علیہا کو کیونکر پورا کر سکتے ہیں تو امام شافعی اور امام احمدؒ نے یہ خیال کر کے کہ انجام کار جھگڑا ہوگا اور ہر ایک اسی کو پسند کرے گا کہ میں نفع میں رہوں نہ تو نے میں اس شرکت کو باطل کہہ دیا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ شرکت وجوہ جائز ہے حالانکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ باطل ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی کے پاس زر و مال کچھ نہ ہو اور ایک شخص دوسرے سے کہے کہ ہم دونوں اس پر شرکت کرتے ہیں کہ ہم میں سے جو قرض ادھار کچھ خریدے گا تو اس میں دونوں شریک ہوں گے اور جو کچھ اس میں نفع ہوگا وہ نصفاً نصیبی کر لیں گے۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور بڑے درجہ کے مومنوں کے ساتھ خاص ہے۔

اور دوسرے قول مشدد اور ان معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو آپس میں کسی امر پر اتفاق کر لیتے ہیں اور پھر پورا نہیں کرتے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ شرکت عنان میں جب مال دپونچی دونوں کی برابر ہو اور پھر دونوں میں سے ایک یہ شرط کر لے کہ دوسرے نے نفع میں زیادہ لوں گا تو شرکت فاسد ہوتی ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ شرط اس وقت صحیح ہے کہ شرط کرنے والا تجارت میں ماہر اور کام زیادہ کرنے والا ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے معہ اس شرط کے جو مذکور ہوئی۔ اور امام شافعیؒ نے شرکت عنان صحیح ہونے میں یہ شرط قرار دی ہے کہ یا تو پونچی دونوں کی ایک ہی قسم سے ہو ورنہ دونوں نے اس طرح مخلوط کر لیا ہو کہ ایک کا مال دوسرے کے مال سے ممتاز نہ ہو سکے اور ان کے نزدیک دونوں کا مقدار میں برابر ہونا شرط نہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔



کتاب وکالت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ وکالت مجملہ ان عقود کے ہے جوئی الجملہ جائز ہیں کیونکہ تمام وہ حقوق جن میں خود مرکب ہونے کا جواز ہے ان میں وکالت درست ہے جس طرح فروخت کرنا خرید کرنا، اکرا یہ پر دینا، قرضوں کا ادا کرنا اور حقوق کے مطالبہ میں جھگڑا کرنا اور نکاح کرنا اور طلاق دینا اور ان کی مثل۔ اور انہ کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ وکیل اگر اپنے موکل کے نقصان کا اقرار کر لے اور یکپہری سے یہ اقرار علیحدہ کسی جگہ ہو تو وہ کسی حالت میں مقبول نہ ہوگا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ وکیل اپنے موکل پر حدود و قصاص میں کوئی اقرار کرے گا تو وہ بھی نامقبول ہوگا خواہ یکپہری میں کرے یا کسی اور جگہ اسی طرح اس پر اتفاق ہے کہ وکیل کیلئے یہ درست نہیں کہ مناسب قیمت سے زیادہ میں خریدے اور نہ یہ کہ ادھار خریدے اور مدت معین کر دے (کہ فلاں تاریخ کو قیمت ملے گی) اور اس پر بھی کہ مال تلف ہو جانے میں وکیل کا قول معتبر ہوگا مگر مقدمہ کے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ اور اتفاقہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ یکپہری میں وکیل کا موکل کے معتز اقرار صحیح نہیں۔ حالانکہ امام پہلا مسئلہ: ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے مگر یہ کہ موکل یہ شرط کر لے کہ میرے معتز کوئی اقرار نہ کرے۔ پس پہلا قول مشدد اور معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور وہ ان کامل مومنوں کے ساتھ خاص ہے جو بہ نسبت اپنے آپ کے موکل سے زیادہ قریب ہیں اور اس میں دینی احتیاط ہے کیونکہ اس کے اندر رسول اکرم ﷺ (کے محمود خلق) کی وراثت ہے اور ایسا شخص اپنے موکل پر صرف اسی امر کا اقرار کر سکتا ہے جو موکل کے لئے افضل اور اکمل ہو۔

امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ موجود شخص کا وکیل ہونا صحیح ہے اگرچہ اس کا مد مقابل راضی نہ ہو بشرطیکہ وکیل مد مقابل کا دشمن نہ ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ حاضر آدمی کی وکالت اسی وقت صحیح ہے کہ مد مقابل رضا مند ہو مگر وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ موکل مریض یا تین روز کی مسافت پر سفر میں ہو کہ اس صورت میں جائز ہے۔ پس پہلا قول موکل پر مخفف اور مد مقابل پر مشدد ہے اور

دوسرا قول اس کا عکس ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے کسی شخص کو اپنے حقوق وصول کرنے کرنے کا وکیل بنایا تو اگر یہ حاکم کے سامنے ہوا ہو تو درست ہے اور اس کیلئے گواہوں کی حاجت نہیں خواہ کسی معین آدمی سے حق وصول کرنے کا وکیل بنایا ہو یا ایک جماعت سے اور اس شخص کا موجود ہونا کوئی شرط نہیں جس سے حق کو وصول کیا جائے گا اور اگر مجلس حاکم کے سوا کسی اور جگہ وکیل بنایا ہو تو حاکم کے نزدیک گواہ قائم کر دینے سے اس کی وکالت ثابت ہو سکتی ہے پھر جس سے مطالبہ کرنا ہے اس کو حاکم کے نزدیک بلوایا جائے گا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عد مقابل جس کے اوپر وکیل بنایا ہے ایک شخص ہے تو اسی کا موجود ہونا شرط ہے اور اگر ایک جماعت ہے تو ان میں سے ایک کا حاضر ہونا صحت وکالت کے لئے شرط ہے پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور وہ دیدار اہل تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تشدید اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن سے خوف ہے کہ وہ اپنے قول سے پھر جاویں۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وکیل کو جائز ہے کہ اپنے کو چاہے موکل کے سامنے معزول کرے اور چاہے اس کے پیچھے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وکیل کو صرف موکل کے سامنے اپنے کو معزول کرنا درست ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وکیل ہونا اس قبیلہ سے ہے کہ

فمن تطوع عیو افھو خیر لہ

ترجمہ: پس جو شخص محفل کرے بہتری کا تو یہ اس کیلئے بہتر ہے۔

لہذا اس پر کوئی الزام نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ موکل کی دلدادگی اور اس کے حق کو پورا کرنا ہے کیونکہ وکیل بنانے کے وقت وہ اس کے پاس تھا۔ جب یہ ہے کہ (اس کے سامنے معزول ہونا) اس وعدہ کو سچا کرتا ہے جس کا خلاف صفات منافقین سے ہے۔ لہذا معزولی موکل کے سامنے ہونی چاہئے تاکہ اندازہ کر سکے کہ موکل اس سے ناراض ہو یا راضی ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ موکل کیلئے وکیل کو معزول کر دینا درست ہے اور وکیل معزول ہو جاتا ہے اگر چہ اسے معزول کر دینے کی خبر نہ لگی ہو۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ جب خبر لگے گی اسی وقت معزول ہوگا۔ پس پہلا قول موکل پر مخفف ہے۔ کیونکہ موکل نے جس طرح خبر عا سے وکیل بنایا تھا۔ اسی طرح اس کو جائز ہے کہ جب چاہے تو وکیل سے رجوع کر لے۔ اور دوسرے قول میں اس پر تشدید ہے مگر اس قول میں وکیل کے ان تصرفات کے اندر جو وہ علم معزولیت سے قبل کر چکا ہوگا موکل کیلئے دینی احتیاط بہت زیادہ ہے اور وکیل کی احتیاط نہیں ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کو مطلق فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہو تو یہ توکیل مناسب قیمت کے ساتھ فروخت کرنے کو مقتضی ہے (یعنی واقعہ میں اس شے کی جس قدر قیمت ہوتی ہو) اور اس کو اسی شہر کے نقد کے ساتھ فروخت کرے اور اگر اس نے اس قدر نقصان سے فروخت کیا کہ اس قدر نقصان سے لوگ نہیں فروخت کرتے یا ادھار فروخت کیا یا ان نقد کے بدلہ میں فروخت کیا جو اس شہر کے نہیں سمجھے جاتے تو یہ بیع صرف اسی صورت میں جائز ہوگی کہ موکل اس سے راضی ہو جائے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وکیل کو جائز ہے جس طرح چاہے فروخت کرے نقد یا ادھار اور غیر مناسب قیمت پر اور اتنے نقصان سے کہ اس قدر نقصان اور لوگ نہیں اٹھاتے اور خواہ اسی شہر کے نقد کے ساتھ فروخت کرے یا دوسرے شہر کے۔ پس پہلا قول مشدد اور اس وکیل کے ساتھ مخصوص ہے جو ان مصنفین میں کو تاہ نظر ہو جن کا فائدہ موکل کی طرف لوٹتا ہے۔

اور دوسرا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو موکل کے مصالح میں کامل انظر ہوں کیونکہ ایسے لوگ موکل کے لئے صرف وہی تصرف کریں گے جو ان کے مذہب میں نافع تر ہو اور نیز موکل نے وکیل کو مطلق رکھا اور مقید نہیں کیا تو وہ وہی تصرف کرے گا جس کے اندر اپنی طرف سے خوب غور کر لے گا۔

ساتواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس شخص کے ذمہ کسی آدمی کا حق امانت کے طور پر رکھ دی گئی اس کے بعد ایک تیسرا آدمی آیا کہ مجھے صاحب حق نے تجھ سے اس حق کو لے لینے کا وکیل بنادیا ہے اور اس شخص نے جس پر حق لازم تھا اس کی تصدیق بھی کر دی اور وکیل کے پاس گواہ تھے نہیں تو وہ شخص جس پر حق لازم ہے حق وکیل کو دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے صاحبین کا قول یہ ہے کہ مجبور کیا جاسکتا ہے (مگر اس حق کے دینے پر جو اس کے ذمہ لازم ہے) اور رہی وہ معین شے سو امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے دینے پر اسی طرح مجبور کیا جائے گا جس طرح اس میں جو ذمہ میں لازم ہو۔ پس پہلا قول مقروض پر مخفف اور دوسرا مفصل ہے اور ممکن ہے کہ پہلے قول کو دیندار تقویٰ داروں پر محمول کیا جائے اور دوسرے کو ان پر جن کو ادواء حق دشوار گذرتا ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس کے برعکس ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حاکم لوگوں پر وہ تصرف کرتا ہے جن کو دین میں خلاصی دینے والا اور ذمہ سے بری کرنے والا پاتا ہے وجہ یہ ہے کہ وہ لوگوں کے دینوں پر امین بنایا گیا ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وکالت کے گواہ مد مقابل کے پیچھے مسومع ہو سکتے ہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صرف اس کے سامنے ہی سنے جاسکتے ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ لوگوں کے احکام کو ظاہر پر جاری کرتا ہے کہ گواہ (بظاہر) جھوٹے نہ ہوں گے اور مد مقابل حق کی ادائیگی میں توقف نہ کرے گا۔

دوسرے قول کی وجہ ان تصرفات میں جو وکیل سے واقع ہوں احتیاط سے کام لینا اور اس کا امر کا ظاہر ہونا ہے کہ آیا مد مقابل اس وکیل کے مطالبہ (مقوق) سے رضامند ہے یا نہیں۔ کیونکہ کبھی وہ مد مقابل کا دشمن ہو اور پھر بہت جتنی سے مطالبہ کرے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر اور امام احمدؒ کی دو روایتوں سے صحیح روایت یہ ہے کہ قصاص لینے میں مد مقابل کے پیچھے وکالت کرنا صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مقابل کا سامنے ہونا ضروری ہے۔ پس پہلا قول مدعی پر مخفف اور مدعا علیہ پر مشدد ہے اور دوسرا برعکس ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصاص کا حکم ایسا ہی ہے جیسا اور حقوق کا۔ اور دوسرے قول کی وجہ خونوں کے اندر احتیاط سے کام لینا ہے کیونکہ یہ اموال سے بڑھے ہوئے ہیں۔ کیونکہ اگر مدعا علیہ حاضر ہو تو ممکن ہے وہ ایسا کوئی جواب دے جس سے قصاص میں شبہ پڑ جائے اور اس کی وجہ سے قصاص ہی ساقط ہو جائے۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وکیل کا اپنے آپ سے خرید لینا درست نہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وکیل کو اپنے آپ سے اپنے لئے خریدنا زیادہ قیمت کیساتھ درست ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ کسی حالت میں درست نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں پر محمول ہے جن سے خیانت کا خوف رہتا ہے اور اپنے واسطے پورے حصہ کا خیال کر لیتے ہیں نہ موکل کے لئے اور دوسرے قول میں مخفف اور دیندار متقین لوگوں پر محمول ہے اور تیسرا قول بہت مشدد ہے اور ان لوگوں پر محمول ہے جن کا نہ متقی ہونا مشہور ہو چکا ہو اور وہ اپنے واسطے پورے حصہ کا لحاظ کر لیتے ہوں یہاں تک کہ تہمت ان کے اندر قوی ہوگئی ہو۔ اور ہو سکتا ہے کہ یہ قول پہلے قول کی طرف راجع ہو۔

گیارہواں مسئلہ: امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ایسے نابالغ کو وکیل بنانا صحیح ہے جو تیز وار اور بلوغ کے قریب ہو حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول موکل پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسا نابالغ مثل بالغ کے ہے باعتبار احاطہ امور دنیوی کے۔ دوسرے قول کی وجہ عاقلہ ایسے لڑکے کا بالغ سے کم ہی ہونا ہے۔

واللہ اعلم و علمہ اتم۔

کتاب اقرار کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب آزاد بالغ شخص غیر وارث کیلئے کسی حق کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا۔ پھر اس کو اس اقرار سے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا اور قرضہ کا اقرار تندرستی اور بیماری ہر حالت میں یکساں ہے لہذا تمام ان لوگوں کو جن کیلئے اقرار کیا ہوگا ان کے حقوق کی بقدر دیا جائے گا۔ بشرطیکہ ترکہ انہیں بھر پور ہو یہ بالا جماع مسلم ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص دو بیٹے چھوڑ کر مر گیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے تیسرے کے بیٹے ہوئے کا اقرار کیا اور دوسرے نے انکار کیا تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اقرار میں استثناء جائز ہے۔ کیونکہ وہ حدیث و قرآن میں موجود ہے اور کلام کے اندر مشہور ہے۔ پس بالاقفاق جمیع ائمہ استثناء اگر جنس سے ہو تو صحیح ہے اور غیر جنس میں اختلاف ہے جو عنقریب آجائے گا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ غمخوڑے کا بہت سے استثناء کرنا درست ہے اور رہا اس کا نکس سواں میں اختلاف ہے جو عنقریب آجائے گا۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ قرض کا اقرار تندرستی اور مرض دونوں حالتوں میں برابر ہے۔ پس پہلا مسئلہ: اگر جو کچھ مال چھوڑا ہے وہ تمام قرض خواہوں کے قرضہ کو پورا نہ ہو تو جو کچھ ہے حصہ رسد باہم قرض خواہ تقسیم کر لیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ تندرستی کے زمانہ کے قرض خواہ حاکمیت بیماری کے قرض خواہوں پر مقدم رکھے جائیں۔ پس پہلا قول قرض خواہوں پر ان کو برابر درجہ میں رکھنے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرا قول حالت بیماری کے قرض خواہوں پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ تندرستی کے قرض خواہوں کا حق مقروض کے معین مال کے ساتھ بیماری سے پہلے متعلق ہو چکا پھر جب حالت بیماری میں دوسرے شخص کے لئے اقرار کیا تو اس کا بھی معین مال کے ساتھ حق متعلق ہوگا۔ پس اس مقروض کا ذمہ دونوں کے قرض میں گھر گیا۔ لہذا ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے بہتر نہیں کہہ سکتے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ تندرستی میں مقروض کے معین مال کے ساتھ حق متعلق ہو چکا تو اب وہ مال اپنے اوپر دوسرے کے حق کو اسی وقت قبول کر سکتا ہے کہ پہلے کا حق پورا ادا کر دیا جائے۔ پس اس کو خوب جان لو۔

دوسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مریض کا اپنے وارث کیلئے اقرار معتبر نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ارجح قول یہ ہے کہ قول کیا جائے (یعنی معتبر ہے) اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کو ہمت نہ لگتی ہو تو اقرار ثابت رہے گا ورنہ نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کی بیٹی اور سہیلی ہے تو اس صورت میں اگر وہ بھتیجے کے واسطے اقرار کرے تو مقیم نہیں ہوگا اور اگر بیٹی کیلئے اقرار کریگا تو مقیم ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور تیسرا مفصل۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی کسی وارث کیلئے مال کا اقرار اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ تاکہ دوسرا وارث اس مال سے محروم رہ جائے اور یہ کسی عداوت کی وجہ سے جو ان دونوں میں ہوتی ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی وارث کا ادنیٰ پر کوئی حق بھی ہوتا ہے تو وہ اس غرض سے اقرار کرتا ہے تاکہ اپنے ذمہ کو بری کرے۔

تیسرے قول کی وجہ ان حالتوں پر محمول کرتا ہے جو پہلے دو قولوں میں مذکور ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تیسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے اقرار کیا وہ اس شخص کے ساتھ نصف مال میں شریک کیا جائے گا۔ جس کا نسب ثابت نہ ہوا ہو۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹے چھوڑ کر مر گیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے اقرار کیا کہ ایک بیٹا تیسرا بھی ہے اور دوسرے نے اس کا انکار کیا تو پس نسب تو اس کا ثابت نہ ہوا (مگر) مقروض لازم ہوگا کہ جس قدر مال اس کے قبضہ میں آیا ہے اس کا نصف تیسرے کو دے حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو مال مقبوض میں سے ایک تہائی دینا چاہئے کیونکہ اگر اس کا نسب ثابت ہو جاتا (اس طرح کہ دوسرا بھائی بھی اقرار کر لیتا یا اس پر گواہ قائم ہو جاتے) تو صرف اسی قدر اس کو حصہ ملتا (لہذا اب بھی اتنا ہی ملے گا) اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اقرار اصل صحیح نہیں اور وراثت میں سے کچھ بھی نہیں لے سکتا۔ کیونکہ اس کا نسب ہی ثابت نہ ہوا۔ پس پہلا قول مقروض پر مشدد اور دوسرے میں اس پر تخفیف اور تیسرا مخفف ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر بعض وارثوں نے میت پر قرض کا اقرار کیا اور باقی ورثاء نے اس کی تصدیق نہ کی تو جنہوں نے اقرار کیا ہے تو ان پر پورا قرض لازم ہوگا حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے جو مشہور ہے کہ ان پر اتنا قرض دینا لازم ہوگا جو بقدر حصہ وراثت کے ہوگا (یعنی جس قدر حصہ وراثت سے انہیں ملا ہے اسی کے حساب سے قرض دینا ہوگا) پس پہلا قول مقرب مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ کہ اقرار کنندگان ہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے قرض خواہوں کو (اپنا قرض لینے کے لئے)

بقیہ وارثوں پر مسلط کیا ہے (اس طرح کہ غیر کے ترغیب کا میت پر اقرار کر لیا)۔ لہذا ان کو سزا دی جائیگی کہ کل قرضہ وہی ادا کریں دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اقرار صرف اسی قدر میں معتبر ہوگا جس قدر ان کو حصہ وراثت ملا ہے (نہ دوسرے ورثاء پر)۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ غیر جنس سے استثناء کرنا صحیح ہوتا ہے بشرطیکہ وہ شے ایسی ہو کہ اس کا ثبوت ذمہ ہو سکے جس طرح کمیل (وہ چیز جو پیمانہ سے لی جاتی ہو) اور موزون (جو وزن کی جاتی ہو) اور محدود (جو عدد سے دی لی جائے) مثلاً یوں کہے کہ ایک ہزار درہم ہیں مگر ایک پوری گیسوں (کہ یہ مستثنیٰ ہیں) اور وہ چیز ایسی ہے کہ صرف قیمت ہی کے ذریعہ سے اس کا ذمہ ثبوت ہو سکتا ہے جس طرح تھان (کپڑے کا) یا غلام تو اس کا استثناء صحیح نہیں۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ غیر جنس سے استثناء کرنا مطلقاً صحیح ہے۔ اسی طرح ظاہر کلام امام احمد کا یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے کیونکہ اس میں تفصیل ہے اور دوسرا مخفف اور تیسرا مشدد ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ کی آدمی پر ظاہر ہیں۔

چھٹا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ اکثر کا اقل سے استثناء کرنا صحیح ہے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

ساتواں مسئلہ: درہم ہیں یا پوریوں میں دس رطل کمجوریں ہیں یا رومال میں ایک تھان ہے (کپڑے کا) تو یہ درہم اور تھان اور کمجوروں کا تو اقرار ہے مگر ظروف کا (جن کے اندر وہ اشیاء رکھی ہیں یعنی پوری رومال، ہمیانی) اقرار نہیں۔ حالانکہ اہل عراق کا قول یہ ہے کہ تمام اشیاء اسی کی ہوں گی (جس کیلئے اقرار کیا ہے) پس پہلا قول مقرر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو ان بنی اور اہل عتایت لوگوں پر محمول کیا جائے جو ظروف کا مطالبہ نہیں کرتے اور دوسرا ان غنیوں پر جو ظروف کے دیدینے کی عادت نہیں کرتے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی ایسے غلام نے جس کو تجارت کرنے کی اجازت (مولیٰ کی طرف سے نہیں دی گئی) اس قسم کے حق کا اقرار کیا جس کی وجہ سے اس کے بدن کو تکلیف اور سزا پہنچائی جائے۔ مثلاً یہ کہ میں نے فلاں شخص کو قصد قتل کر دیا ہے یا زنا کیا ہے یا چوری کی ہے یا تہمت لگائی ہے یا شراب نوشی کی ہے تو اس کا اقرار مقبول ہوگا۔ اور جس امر کا اقرار کیا ہوگا اسی کے مطابق (غلام کو) حد ماری جائے گی۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ قصد قتل کرنے کا اقرار مقبول نہ کیا جائے گا، اور یہی امام حنفی اور محمد بن حسن اور داؤد کا ہے جس طرح مال کے اندر مقبول نہیں ہوتا سوائے زنا اور چوری کے کہ ان کے اندر مقبول کیا جائے گا۔ پس پہلا قول غلام پر مشدد ہے اسی طرح سید (مولیٰ پر) اور دوسرے میں دونوں پر تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس اقرار کا قواعد شرعیہ کے موافق ہونا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی غلام نے قصد قتل کا جھوٹا اقرار کیا ہو اور غرض اس سے خدمت وغیرہ

کے بارے سے سبکدوشی سوچنی ہو اور مولیٰ اس پر رحم اور شفقت نہ کرتا ہو۔

نواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی گواہ نے شہادت دی کہ زید کے عمرو پر ایک ہزار درہم لازم ہیں اور دوسرے گواہ نے شہادت دی کہ دو ہزار لازم ہیں تو ایک ہزار کا ثبوت ہو جائے گا کیونکہ دو شخصوں نے ایک ہزار کی شہادت دی اب رہا دوسرا ہزار سو وہ اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک زید اس شخص کے ساتھ مل کر قسم نہ کھائے جس نے دو ہزار کی شہادت دی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ زید کے لئے اس شہادت سے کچھ بھی ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ ان کے نزدیک ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ ناجائز ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ تو ظاہر ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس بارہ میں شارع علیہ السلام سے کسی نص کا وارد نہ ہونا ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

و امستشھلوا شہیدین من رجالکم

ترجمہ: اور گواہ بناؤ دو گواہ اپنے مردوں میں سے

اور آگے فرماتے ہیں

فان لم یکونوا جلیین فرجل واحدان

ترجمہ: پس اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں بھی (کافی ہیں)

اور یہ نہ فرمایا کہ ”اور رجل و یمنین“ یعنی دو بھی نہ ہو تو ایک مرد اور ایک عورت بھی کافی ہے۔



کتاب امانت رکھنے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ امانت رکھنا امر مستحب اور سبب تقرب ہے اور اس کی حفاظت کرنے میں ثواب ہوتا ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ خالص امانت ہوتی ہے اور اس پر بھی کہ جس کے پاس رکھی گئی ہو اس پر رمضان (ڈاکٹر) صرف اس وقت لازم آتا ہے کہ جب اس نے دست اندازی کی ہو۔ اور اس پر بھی کہ تلف ہو جانے اور واپس دیدینے میں مطلقاً اسی شخص کا قول معتبر ہے (جس کے پاس رکھی گئی ہے) مگر قسم کے ساتھ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ صاحب امانت جس وقت اسے طلب کرے تو امانتی آدمی کو اسی وقت لوٹانا واجب ہے مگر بشرط امکان ورنہ (اگر باوجود امکان نہ لوٹائے) تو ڈاکٹر دینا پڑے گا۔ اور اس پر بھی کہ جب مالک نے اسے طلب کیا تو اس نے جواب میں کہا کہ تو نے میرے پاس کچھ امانت نہیں رکھی اس کے بعد کہنے لگا کہ وہ وضائع ہو گئی تو امانتی کو ڈاکٹر دینا ہوگا کیونکہ وہ حد امانت سے باہر ہو گیا۔ اور اگر امانتی جواب میں یہ کہتا کہ تو میرے پاس سے کسی چیز کا استحقاق نہیں رکھتا اس کے بعد کہتا کہ وہ وضائع ہو گئی تو امانتی ہی کا قول معتبر ہوتا مگر معہ قسم کے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر امانتی شخص نے جب امانت کا قبضہ کیا تھا تو مالک کی طرف سے گواہ موجود تھے تو اب اگر وہ یہ کہے کہ میں واپس دے چکا ہوں تو اس کا قول بلا گواہ معتبر ہوگا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے معتبر نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صاحب امانت نے امانت رکھتے وقت امانتی کو امین سمجھا ہے لہذا اس کا مقتضی یہ ہے کہ واپس دینے کا اس کا قول معتبر اور مقبول سمجھے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایسا بھی ممکن ہے کہ اس وقت تو امین تھا مگر بعد میں خائن ہو گیا ہو۔ اس لئے واپس نہ دینے کا جھوٹا دعوے کرنا ہو اور دینداری میں کم ہو گیا ہو۔

امام مالک کا قول یہ ہے کہ امانتی شخص نے اپنے پاس کسی کے دانہ نیر یا درہم امانت رکھے بعد میں انہیں خرچ یا تلف کر دیا پھر ان کی بجائے انہیں جیسے دوسرے ان کی جگہ امانت میں رکھ

دے اور اتفاق سے وہ اس کے تصرف کے بغیر تلف ہو گئے تو امانتی پر ڈاٹھ لازم نہیں کیونکہ امام مالکؒ کے ایک امانتی شخص امانت کے دیتار یا درہم یا گنہوں اپنی شکل کے ساتھ قلوٹ کر دے اس طرح کہ یہ بھی تمیز کر سکے کہ امانت کے کون سے درہم یا دیتار یا گنہوں ہیں اور غیر امانت کے کون سے تو بر تقدیر امانت تلف ہو جانے کے امام موصوف کے نزدیک اس پر ڈاٹھ لازم نہیں حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر امانت کو بیعہ واپس کر دے تو ڈاٹھ نہیں ہوتا اور اگر ان کی شکل واپس کر دے تو ڈاٹھ اس کے اوپر لازم ہے اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں شخص امانت میں سے نکالنے کی وجہ سے ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس نے بد دیانتی اور دست درازی کی اور اس سے ڈاٹھ ساقط نہ ہوگا خواہ ان کو حفظ امانت کے مقام پر بیعہ واپس کر دیا یا ان کی شکل کو رکھے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل اور تیسرا مشدد ہے اور تینوں اقوال کی توجیہات یہی ہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس کسی نے غیر نقد امانت رکھا مثلاً کپڑا یا چو پایہ اس کے بعد امانتی شخص اس کو اپنے استعمال میں لے آیا پھر استعمال کر کے دوسری جگہ واپس کر کے رکھ دیا تو اگر چو پایہ پر سوار ہو اور پھر واپس کر دیا پس صاحب امانت کو اختیار ہے کہ چاہے امانتی آدمی سے اس چو پایہ کی قیمت کا ڈاٹھ لے لے اور چاہے اس کے سوار ہونے کا کرایہ لے۔ قاضی عبدالوہاب نے فرمایا ہے کہ امام مالکؒ نے اس صورت میں کوئی حکم نہیں فرمایا کہ اگر وہ امانت اپنے مقام میں واپس کر دینے کے بعد تلف ہو جائے (تو کیا حکم ہے) اور نہ یہ بیان فرمایا کہ کپڑے کو اگر پکن لے اور پرانا نہ کر دے پھر اسے اپنی حفاظت کی جگہ واپس کر دے۔ پھر فرمایا کہ جو کچھ میرے دل میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ جو چیز مجملہ ان اشیاء کے ہو جو نہ وزن کی جاتی ہیں نہ پیمانہ سے لی دی جاتی ہیں جیسے چو پائے اور کپڑے اور پھر ان کو امانتی آدمی استعمال میں لے آئے تو اس کی قیمت لازم آئے گی نہ مثل کیونکہ وہ شخص استعمال کی وجہ سے اس دست و تحدی کا مرتکب ہو جائے گا جو امانت سے بالکل باہر ہے۔ پس اس کا پھر مقام امانت میں رکھ دینا ڈاٹھ کو ساقط نہیں کر سکتا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب اس امانت میں تعدی کی اور پھر وہ بیعہ رکھ دی اس کے بعد وہ خود تلف ہو گئی تو امانتی شخص اس کا ضامن نہ ہوگا۔ پس پہلے قول میں تفصیل ہے کہ ایک اعتبار سے اس میں تخفیف اور ایک اعتبار سے تشدید ہے اور تیسرا قول صاحب امانت پر مشدد ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر امانتی صاحب امانت کے گھر میں اس کی اس اولاد کو امانت دیدے جن کا خرچ اس پر واجب ہے اگرچہ بلا عذر ہی ایسا کیا تو امانتی ضامن نہ ہوگا کیونکہ ان کو دینا ایسا ہے جیسا خود صاحب امانت کو دینا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ امانتی نے بغیر عذر وہ امانت کسی اور کے پاس امانت رکھ دی تو وہ ضامن ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ اولاد دیندار اور امانت دار ہو۔ اور دوسرا قول مشدد اور اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ جب اولاد اہل خیانت میں سے ہو۔

کتاب عاریۃ دیدینے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ عاریۃ دیدینا امر پسنیدہ ہے اور دیدینے والے کو ثواب ہوتا ہے۔ صرف یہ مسئلہ اجماعیہ ملا۔

مسائل اختلافیہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مانگی ہوئی چیز کا ضمان مانگنے والے پر بہر صورت لازم پہلا مسئلہ: ہوتا ہے خواہ دست درازی کرے یا نہ۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام صاحب کے اصحاب کا قول یہ ہے کہ وہ ہر حالت میں امانت ہوتی ہے کہ بغیر دست درازی کے اس کا ضمان لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس میں دینی احتیاط بہت زائد ہے اور وہ ان بڑے درجہ کے مومنوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اس کو بدلہ دیتے ہیں جس سے کوئی چیز عاریۃ لیتے ہیں اور اس کا احسان سر پر نہیں لیتے۔ اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور وہ معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور پہلے قول کی تائید ان احادیث صحیحہ سے ہوتی ہے جو وارد ہوئی ہیں۔

امام حسن بصریؒ اور امام ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ اور امام نخعیؒ کا قول یہ ہے کہ کف ہو جانے میں عاریۃ دینے والے کا قول معتبر ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب عاریۃ کے مال کا ہلاک ہو جانا ثابت ہو جائے تو عاریۃ لینے والا اس کا ضامن نہ ہوگا خواہ وہ مال کپڑے ہوں یا جانور یا زیور اور وہ مال ظاہر ہو یا پوشیدہ اور امام مالکؒ سے اظہر روایت یہ ہے کہ عاریۃ لینے والا اگر تعدی اور دست درازی کرے تو ضمان لازم ہوگا۔ اسی طرح قتل و دہ وغیرہ کا قول یہ ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا مگر اس وقت کہ عاریۃ دینے والا لینے والے سے ضمان کو شرط کر لے۔ پس اگر شرط نہ کیا تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگا۔ پس پہلا قول عاریۃ لینے والے پر مخفف ہے اور دوسرے میں تخفیف قلیل ہے اور تیسرا مفصل ہے اور تینوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی چیز عاریۃ لی تو اسے جائز ہے کہ تیسرا مسئلہ: وہ چیز دوسرے کو عاریۃ دیدے اگرچہ مالک نے اسے اجازت نہ دی ہو۔ بشرطیکہ وہ شے ایسی ہو کہ استعمال کرنے والوں کے اختلاف سے اس میں کچھ فرق نہ آجائے حالانکہ امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ

کی دور واتیوں میں سے اس صحیح یہ ہے کہ عاریہ لینے والے کو یہ جائز نہیں کہ وہ چیز کسی اور کو عاریہ دیدہ سے اور امام شافعی کی اس بارہ میں کوئی تصریح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور ویدار متقین کے ساتھ مخصوص ہے یا ان لوگوں کے ساتھ جو اخوت اسلامی کے حقوق پورے کرنے والے ہیں اور اپنے بھائیوں سے کسی ایسی چیز میں بخل نہیں کرتے جو ان کے لئے نافع ہوتی ہے اور دوسرا قول مشدد اور بخیلوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عاریہ دینے والے کو جائز ہے کہ اپنا مال (عاریہ دیدہ) جس وقت چاہے واپس لے لے چاہے تو عاریہ لینے والے کے قبضہ کرتے ہی لے لے اگر چہ لینے والے نے اب تک اس سے نفع بھی نہ اٹھایا ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ کسی مدت معینہ تک کے واسطے لے تو پھر عاریہ دینے والے کو جائز نہیں کہ اس مدت کے گزرنے سے پہلے واپس لے۔ اور عاریہ دینے والے کو یہ جائز نہیں کہ لینے والے نے اگر اب تک اس سے نفع نہ اٹھایا ہو تو اس سے مانگ لے۔ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ عاریہ دینے والے کو جائز نہیں کہ اس نے کوئی زمین عمارت بنانے یا درخت لگانے کیلئے دی ہو اور اس میں عمارت بنا بھی لی ہو اور درخت لگا بھی دے ہوں تو اب اسے واپس لے لے۔ بلکہ مالکؒ زمین کو یہ درست ہے کہ عاریہ زمین لینے والے کو اس کا خرچہ دیدہ یا اس کو اکھاڑ لینے کا حکم کر دے بشرطیکہ اکھاڑے ہوئے سے نفع اٹھائے اور اگر اس نے زمین ایک معینہ مدت تک کے لئے لی ہو تو مالکؒ زمین کو یہ جائز نہیں کہ مدت معینہ گزرنے سے پہلے واپس لے لے۔ اور جب مدت گزر جائے تو عاریہ دینے والے کو اختیار ہے جیسا کہ گذرا۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر زمین لینے والے نے کوئی وقت معین کر دیا تھا تو مالکؒ کو جائز ہے کہ اسے مجبور کرے کہ جس وقت وہ پسند کرے اس وقت عمارت یا درخت اکھیڑ لے اگر چہ شرط نہ کیا تھا۔ پھر اگر عاریہ لینے والا اکھیڑنے کو پسند کرے تو اکھیڑ لے اور اگر نہ پسند کرے تو عاریہ دینے والے کو اختیار ہے کہ خواہ اس کی قیمت ادا کر کے مالک ہو جائے اور یا اکھیڑا دے۔ اور نقصان کا تاوان ان دیدہ سے اور اگر مالک زمین پسند نہ کرے تو نہ اکھیڑا دے۔ پس پہلا قول مخفف اور قواعد شرعیہ کے موافق ہے اور وہ معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں مالکؒ پر تشدید ہے۔ حالانکہ وہ اپنے اموال میں تصرفات کا خود مختار ہے اور تیسرا قول مفصل ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔



کتاب غصب کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ غصب کرنا حرام ہے اور غاصب گناہگار ہوتا ہے۔ اور اس پر بھی کہ اگر بعینہ غصب کی ہوئی چیز موجود ہو تو اسے اصل مالک کی طرف لوٹانا واجب ہے بشرطیکہ اس معین شے منسوب کے نکالنے سے جان کے تلف ہونے کا خطرہ نہ ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر غاصب نے شے منسوب کو چھپایا اور دعوے یہ کیا کہ وہ تو ہلاک ہو گئی پھر اس سے مالک نے قیمت لے لی بعد میں ظاہر ہوا کہ منسوب شے موجود ہے تو اسی شے کو لے لے اور قیمت واپس دیدے۔ اور تمام اماموں کا سوائے ایک روایت امام احمد کے اس پر اتفاق ہے کہ اسباب اور جانور اور ہر وہ چیز جو تکمیل اور موزون نہ ہو جب کوئی غصب کرے اور پھر وہ تلف ہو جائے تو غاصب کو اس کی قیمت دینی ضروری ہوگی اور تکمیل یا موزون ہو تو اس کی مثل دینی لازم ہوگی اگر مل سکے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کوئی لکڑی غصب کر کے بیچائے اور پھر اس کو کشتی میں لگا لے اس کے بعد مالک لکڑی اس وقت مانگے جب کہ وہ دریائے کھنور میں پھنس رہی ہو تو غاصب کو (اسی دم) نکال کر دینا لازم نہیں۔ اور امام شافعی سے منقول ہے کہ اس پر واجب ہے کہ اسی دم نکال کر دے تو وہ اس صورت پر محمول ہے کہ جان کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور نہ مال کے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ جس نے کسی انسان کے مال پر خیانت کی جس کی وجہ سے مالک کی اس مال سے جو غرض تھی وہ فوت ہو گئی تو خیانت کرنے والے پر اس کی قیمت دینی لازم ہوگی اور اس شے کا خود مالک ہو جائے گا امام مالک نے فرمایا کہ اس حکم کے اندر سواری اور غیر سواری میں کوئی تفریق نہیں اور نہ اس میں کوئی تفریق ہے کہ قاضی کے گدھے کی دم کاٹ ڈالے یا اس کا کان یا ان کے سوا کوئی اور ایسا عضو جس سے یہ ظاہر ہو کہ ایسے عیب ناک جانور پر قاضی (جو بڑی عزت کا آدمی ہوتا ہے) سوار نہیں ہو سکتا خواہ وہ خمر ہو یا گدھا یا گھوڑا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کے کپڑے پر جہالت کی یہاں تک کہ اس کے اکثر منافع کو تلف کر دیا تو اس پر کپڑے کی قیمت لازم ہوگی اور کپڑا اسی کو دیدیا جائے گا۔ اور اگر اس کپڑے

کو بقدر اس کی آدمی قیمت کے خراب کر دیا یا اس سے بھی کم تو اس کو بقدر نقصان تاوان دینا ہوگا۔ اور اگر کسی ایسے جانور پر دست درازی کی جس کے گوشت اور پیٹھ دونوں سے نفع اٹھایا جاتا تھا جس طرح اونٹ وغیرہ مثلاً اس کی ایک آنکھ نکال دی تو اس کو جانور کی آدمی قیمت دینی لازم ہوگی اور دونوں آنکھوں کی صورت میں پوری قیمت اور وہ جانور بیچنے دست درازی کرنے والے دیدیا جائے گا۔ بشرطیکہ مالک قاضی ہو یا کوئی اور اسی کے برابر اور اگر اس قسم کے جانور کے خلاف کوئی دوسری قسم ہو تو اس میں نقصان کا تاوان لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح امام شافعی اور امام احمد کا تمام جانوروں میں یہ قول ہے کہ بقدر نقصان تاوان لازم ہے پس پہلا قول جنایت کرنے والے پر مخفف ہے کیونکہ وہ اس چیز کو لے لے گا جس میں دست درازی کی ہے اور دوسرا قول اس پر مشدود ہے اور کچھ مخفف۔ اور تیسرا قول جنایت کرنے والے پر مخفف ہے کیونکہ اس پر صرف نقصان کی بقدر تاوان لازم ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر غاصب نے بعد غصب شے منسوب میں کوئی جنایت یا اور کوئی نقصان کر دیا تو مالک کو لازم ہے کہ اس شے کو مع اس نقص کے لیوے یا ایسا کرے کہ وہ شے غاصب ہی کو دیدے اور اس چیز کی قیمت لے لے۔ مگر وہ قیمت جو غصب کے دن تھی۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ مالک کو بقدر نقصان تاوان لینا لازم ہے۔ پس پہلے قول میں مالک پر تشدید ہے اس وجہ سے کہ اس پر لازم ہے کہ معہ نقصان کے لیوے آخر قول تک۔ اور دوسرے قول میں غاصب پر تخفیف ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ جس نے اپنے غلام کا مثلاً کر دیا مثلاً اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا یا پاؤں یا اس کی ناک یا اس کا دانت توڑ دیا تو وہ غلام آزاد ہو گیا۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ بوجہ بتانے کی وجہ سے آزاد نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول مولا پر مشدود اور غلام پر مخفف ہے اور دوسرا قول پہلے کا برعکس ہے۔ امام مالک اور امام ابو حنیفہ اور اصحاب امام موصوف کا قول یہ ہے کہ جس نے کسی کی باعری غصب کر لی پھر غاصب کے پاس اس کا موٹا یا زیادہ ہو گیا یا کوئی کاریگری سیکھ گئی جس سے اس کی قیمت بڑھ گئی بعد میں بوجہ لاغر ہو جانے یا اس کاریگری کے بھول جانے کی وجہ سے قیمت کم ہو گئی تو اس کے مولیٰ کو بغیر تاوان کے لینا ضرور ہوگا۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اسے لے لینا جائز ہے معہ اس زیادتی کے نقصان کے ساتھ جو غاصب کے پاس جا کر پیدا ہوئے تھے (یعنی تاوان لے لے) پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر غصب کے بعد منسوب میں ایسی زیادتی پیدا ہو جائے جو اس منسوب سے جدا ہو مثلاً بچہ پیدا ہو جائے تو وہ زیادتی مضمون نہ ہوگی (یعنی اگر اس میں کچھ نقص ہو جائے تو تاوان لازم نہ ہوگا)۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس کا غاصب پر ہر حالت میں ضمان لازم ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدود ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ مضمون ہونے کے منافع غیر مضمون ہوتے ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی روایات متعددہ میں سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ

مضمون ہوتے ہیں۔ پس پہلا قول غاصب پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

ساتواں مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ جس نے کسی باندی کو غصب کر لیا پھر اس سے ہمبستر ہو گیا تو اس پر حد زنا لازم ہوگی اور اس باندی کو معدتاوان کے لوٹانا ضروری ہوگا۔ حالانکہ

امام ابوحنیفہؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس شخص پر حد تو لازم ہوگی مگر تاوان نہ ہوگا وہی (ہمبستری) کا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب غاصب باندی سے ہمبستر ہو کر جنازے تو بچہ کا لوٹانا بھی واجب ہوگا اور وہ بچہ باندی کے مالک کا غلام رہیگا اور اس نقصان کا

تاوان بھی دینا ہوگا جو پیدائش کی وجہ سے (باندی میں) ہو گیا ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بچہ اس نقصان کو پورا کر دے گا (اور تاوان لازم نہیں) پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کپڑا یا مکان یا غلام کو غصب کر لیا اور پھر وہ کچھ مدت تک غاصب کے ہاتھ میں رہا لیکن اس سے نفع نہ اٹھایا تو اس پر کچھ لازم نہیں نہ

مکان میں رہنے کے اندر اور نہ خدمت لینے میں اور نہ کرایہ پر دینے میں اور نہ کپڑے کے پہننے میں غاصب سے واپس لینے کے وقت تک اور اس سے وقتی مدت تک کی اجرت لی جائے گی جتنی مدت وہ مضمون غاصب کے پاس

رہی ہو اور اس نے اس سے نفع حاصل نہ کیا ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ غاصب پر اتنی مدت تک کی اجرت لازم ہوگی جتنی مدت مضمون غاصب کے ہاتھ میں رہی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ زمینوں اور درختوں میں غصب کی وجہ سے اجرت مثل لازم ہوگی۔ پس جب کوئی ان اشیاء میں سے غصب کرے پھر وہ

بوجہ سیلاب یا آگ وغیرہ کی وجہ سے تلف ہو جائے تو اس پر وہ قیمت لازم ہوگی جو غصب کے دن تھی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جو چیز منقولی نہ ہو جیسے زمین تو وہ مالک کے ہاتھ سے نکالنے کی صورت میں مضمون نہیں ہوتی

مگر اس قدر میں کہ غاصب اس میں دست درازی کرے اور پھر وہ شے اس وجہ سے تلف ہو جائے تو وہ ضامن ہوگا تلف کرنے اور دست درازی دونوں کا یہی قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ پس پہلے قول میں اس وجہ سے کہ زمین کو

غصب کرنے کی صورت میں اجرت واجب ہوتی ہے تشدید ہے اور دوسرے قول میں اجرت نہ واجب ہونے کی وجہ سے تخفیف ہے۔

گیارہواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس شخص نے کوئی کھد یا اینٹ غصب کر لی پھر اسے عمارت بنانے کے کام میں لے آیا تو وہ اس کا مالک

نہیں ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ وہ مالک ہو جاتا ہے مگر اس کی قیمت لازم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نکالنے میں عمارت کو ڈھانا پڑے گا جس سے صاحب عمارت کو نقصان پہنچے گا۔ پس پہلا قول مشدد اور ظاہر قوانین شریعت پر مبنی ہے غاصب پر سخت گیری کرنے کی غرض سے تاکہ وہ پھر کبھی دوبارہ غصب نہ کرے۔ پس اگر مالک نے کھنڈہ اور اینٹوں کو طلب کیا تو اس پر واجب ہے کہ عمارت ڈھاوے اور نکال کر دیدے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے۔

بارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ جس نے ہیتل یا راہگ یا لوبہ غصب کر کے اس سے کوئی برتن یا توار بنائی تو اس کو اسی قدر وزن اور اسی صفت کی شے دینی لازم ہوگی اور اسی طرح اگر کوئی لکڑی غصب کر کے اس کے کواڑ بنوائے یا مٹی غصب کر کے اس کی اینٹیں بنالیں یا گیہوں غصب کر کے انہیں پیسا اور پھر اس کی ردئی نکالی۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ تمام اشیاء مالک پر لوٹانی ضرور ہیں۔ پس اگر اس میں کوئی نقص ہو گیا تو وہ غاصب سے ضرور لیا جاوے۔ اور یہی گفتگو اس صورت میں ہے کہ کسی نے سونایا چاندی غصب کی پھر اس کا زیور یا مسکہ ڈھال لیا تو صرف امام مالک کے نزدیک اس کی مثل مالک کی طرف لوٹانی پڑے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر مالک کی اجازت کے بغیر کسی پرندہ کا بچہ کو اس کی زنجیر سے کھول دیا یا غلام کو اس کی بیڑی سے کھول دیا پس وہ بھاگ گیا تو اس پر قیمت لازم ہوگی۔ امام مالک کے اس قول میں کوئی تفریق نہیں کہ پرندہ کے کھولتے ہی از گیا ہو اور چوپایہ زنجیر کے کھولتے ہی بھاگ گیا ہو۔ اسی طرح غلام بیڑی سے کھولتے ہی بھاگ گیا ہو یا کچھ دیر ٹھہر کر بعد میں ازایا بھاگا ہو حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر کھولنے کے ایک گھڑی بعد ازایا بھاگا ہو تو کھولنے والے پر کوئی تاوان لازم نہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ایسا کرنے والے پر کسی حالت میں بھی تاوان لازم نہیں۔ پس پہلا قول زنجیر یا بچہ یا بیڑی سے کھولنے والے پر قیمت لازم کرنے کی وجہ سے مشدد ہے اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے۔

چودھواں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی غلام غصب کیا اور پھر وہ بھاگ گیا یا چوپایہ غصب کیا اور وہ بھاگ گیا یا کسی اور مال معین کو غصب کیا اور وہ چوری ہو گیا یا ضائع ہو گیا تو اس کی قیمت کا ضامن ہونا پڑے گا اور قیمت کا مقصوب منہ (جس کے پاس سے غصب کیا گیا) مالک ہو جائے گا اور شے مقصوب غاصب کی ملک رہے گی۔ ثمرہ یہ ہوگا کہ شے مقصوب اگر پھرتل جائے تو مالک اصلی کو اسے واپس لینا اور غاصب کو اپنی دی ہوئی قیمت پھیرنا بغیر دونوں کی رضا مندی کے درست نہ ہوگا اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے مگر ایک صورت میں۔ وہ یہ ہے کہ اگر شے مقصوب گم ہوگئی اور مالک نے کہا کہ اس کی قیمت ایک سو روپے تھی اور غاصب نے کہا کہ پچاس روپے تھی پھر غاصب نے اپنے قول پر قسم کھائی اور پچاس روپے کا تاوان ادا

کرد یا بعد میں وہ مغبوب شے مل گئی اور قیمت اس کی ایک سو روپے نکلی تو مالک اصلی کو جائز ہے کہ اس شے کو واپس لے لے اور قیمت پھر دے اور امام مالکؒ کے نزدیک اصلی مالک جس قدر روپے (سو میں کو) اور چاہے گا (یعنی پچاس) صرف وہ لے لے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں شے مغبوب اصلی مالک کی ملک میں باقی رہے گی۔ پس جب اس شے کو پاوے گا تو لی ہوئی قیمت واپس کر کے شے مغبوب کو لے لے گا۔ پس پہلا قول غاصب پر اس وجہ سے مخفف ہے کہ شے مغبوب کو اس کی ملک میں داخل کر دیا اور دوسرا قول اس پر مشدود ہے ظاہر قوانین شریعت پر عمل کرنے کی وجہ سے اور وہ یہ کہ کوئی شخص دوسرے کے مال کا بغیر شرعی طریق اور دل کی رضامندی کے مالک نہیں ہو سکتا۔

پندرھواں مسئلہ: اگر عداوت کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے زمین غصب کی پھر وہ بوجہ سیلاب یا سونگلی کے تلف ہو گئی تو ضمان میں قیمت دینی لازم ہوگی۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس کے تلف کا غاصب سبب نہ ہوا ہو تو اس پر ضمان لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔

سولہواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے زمین غصب کر کے اس میں کاشت کی اس کے بعد اب تک غاصب نے اپنی کھیتی کو کاٹنا نہ تھا کہ مالک نے اس زمین کو پایا تو اصلی مالک کو حق ہے کہ غاصب کو کھیتی اجازت دے پر مجبور کرے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کھیتی کرنے کا زمانہ فوت نہیں ہوا ہے تو مجبور کر سکتا ہے۔ اور اگر فوت ہو گیا ہے تو دو روایتوں میں سے مشہور یہ ہے کہ اسے اجازت کھیتی کا درست نہیں۔ البتہ زمین کا کرایہ لے سکتا ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مالک زمین اگر یہ چاہے کہ کھیتی کٹنے کے وقت تک زمین میں باقی رہے اور مجھے زمین کا کرایہ اور کھیتی سے جو اس میں کسی قسم کا نقص ہو گیا ہو اس کا تاوان غاصب دیدے تو جائز ہے اور اگر چاہے تو ایسا بھی کر سکتا ہے کہ غاصب کو کھیتی کی قیمت دیدے اور کھیتی اٹالے۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مفصل اور تیسرا بھی ایسا ہی ہے۔

سترھواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کی شراب گرا دی تو مسلمان پر تاوان لازم نہیں اور اسی طرح جب اس کے خنزیر کو تلف کر دے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں قیمت کا ضامن ہوگا۔ پس پہلا قول مسلمان پر مخفف اور دوسرا مشدود ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ تو یہ ہے کہ شراب ہمارے نزدیک مال نہیں ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ذمی کے نزدیک تو مال ہے۔ لہذا ہمارا قیمت کا تاوان دیدنا ہمارے واسطے زیادہ احوط ہے روز قیامت کے حساب کے لحاظ سے۔

کتاب شفعہ کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ حق شفعہ ملک میں شرکت رکھنے والے کے واسطے ثابت ہے۔ بس یہی اجماعی مسئلہ ہے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ پڑوسی کو حق شفعہ نہیں اور یہ شفعہ کا حق مرجعہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا اور جب کسی کے واسطے حق شفعہ واجب ہو اور وہ حالت لاعلمی میں مرجعہ یا حق شفعہ لینے پر قادر ہونے سے پہلے مرجعہ تو حق شفعہ اس کے وارث کو مل جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ پڑوسی کیلئے حق شفعہ ثابت ہے۔ بس پہلا قول شریک پر پڑوسی کے حق میں مخفف ہے اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔ بس پہلا قول ان عوام پر محمول کیا جائے گا جو پڑوسی کے حق کی رعایت نہیں کرتے۔ اور دوسرا قول ان کا ملین پر محمول ہے جو پڑوسی کے حق کی چالیس مکانوں تک ہر جانب سے رعایت کرتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے اقوال مختلف ہیں سے مرجعہ قول اور امام احمدؒ کی بہت سی روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ حق شفعہ علی الفور ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ علی الفور ضروری نہیں ہے اور جب امام مالکؒ کے نزدیک علی الفور نہ ہوا تو ان سے منقول ہے کہ ایک سال گزرنے سے قبل حق شفعہ ساقط نہیں ہوتا اور ان سے دوسری روایت میں ہے کہ پانچ سال سے قبل ساقط نہیں ہوتا اور فرمایا ہے کہ اتنی مدت میں یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ صاحب حق شفعہ سے اعراض کرتا ہے اور ان سے ایک روایت میں ہے کہ شفعہ کا حق اس وقت باقی رہتا ہے کہ خریدار حاکم کے پاس مقدمہ لے جائے۔ بس وہ یا حق شفعہ لینے کا حکم کر دے یا چھوڑنے کا۔ بس جب وہ چیز فروخت کی گئی جس میں شفعہ کا حق پہنچتا ہو اور شریک موجود ہے اور وہ بیع کو جانتا بھی ہے تو اسے درست ہے کہ حق شفعہ کا مطالبہ کرے جب چاہے اور شفعہ ان امور میں سے کسی امر سے منقطع نہ ہوگا جو مذکور ہوئے۔ بس پہلا قول مشدد اور ان پڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے بھائی مسلمان کیلئے پورے حصہ کا لحاظ کرتے ہیں کہ انہیں اس صورت میں

تداوت نہیں حاصل ہوتی کہ جب ان سے پہلے کوئی اور خرید لے اور دوسرا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو مجملہ عوام الناس کے ہیں اور اگر خرید نے میں کوئی ان سے سبقت لے جائے تو وہ تادم ہوتے ہیں۔ پس اسی واسطے امام مالکؒ نے ایک سال یا پانچ سال کی مدت مقرر فرمادی تاکہ اس قدر زمانہ میں صاحب حق کو پھر کوئی عذر کا موقع نہ رہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب بھجوروں پر پھل لگے ہوں اور وہ دوشریکیوں میں مشترک ہوں تو اگر ایک شریک اپنا حصہ فروخت کر دے تو شریک کو شفعہ کا حق ثابت ہے حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس صورت شفعہ نہ ہوگا پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ پھلوں کے اندر کا حق تقسیم ہوتا ہے جس کے بغیر ذمہ سے سبکدوشی نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ صورت ایسی ہوگئی کہ جیسے چھوٹی سی عمارت جس کی تقسیم نہ ہو سکے۔

اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حق شفعہ میں وراثت جاری ہوتی ہے اور صاحب حق کے مر جانے سے شفعہ باطل نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ موت سے حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی مگر اس وقت کہ میت اس کا مطالبہ کر جائے (تو اس وقت وراثت جاری ہوگی) پس پہلا قول صاحب حق شفعہ پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ خریدار نے خریدی ہوئی چیز میں عمارت بنالی یا درخت لگادئے اس کے بعد صاحب شفعہ نے حق شفعہ طلب کیا تو اسے خریدار سے عمارت منہدم کرنے اور لگائے ہوئے درختوں کو اکھاڑنے کا مطالبہ جائز نہیں اگرچہ اس کو بھی قیمت میں محسوب کرے۔ اسی طرح ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ صاحب شفعہ کو جائز ہے کہ خریدی ہوئی چیز کی قیمت دیدے اور عمارت و درختوں کو اپنی جگہ چھوڑ دے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں تخفیف ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہر اس چیز میں جس کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ مثلاً کنواں اور حمام اور راستہ اور چکی اور دروازہ حق شفعہ نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس میں بھی شفعہ ہے پس پہلا قول خریدار پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ پورا نفع جس کے واسطے شفعہ شروع ہوا ہے اس حصہ کے ساتھ حاصل نہیں ہو سکتا جس کی تقسیم نہیں ہو سکتی مثلاً کنواں اور حمام وغیرہ۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس نفع کا حاصل ہونا ہے جس کی وجہ سے شفعہ شروع ہوا ہے اگرچہ تھوڑا ہی

سا ہو۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ شفعہ ساقط کرنے کے لئے حیلہ درست ہے۔ مثلاً یہ کہ اسباب مجہولہ کو فروخت کر لے یا اسی امام کے نزدیک جو مجہول شے کو فروخت کرنے میں شفعہ ساقط ہونے کا قائل ہے یا فروخت کنندہ خریدار کیلئے کسی قدر ملک کا اقرار کر لے پھر باقی کو اسی کے ہاتھ فروخت کر دے یا بیہ کر دے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اسے اسقاط شفعہ کے لئے حیلہ کرنا درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ قرآن وحدیث شریف میں حیلہ کا وارد ہوتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ شریک کی طرف سے احتیاط کو لیتا ہے اور اپنے مسلمان بھائی کیلئے پورے حصہ کی رعایت کرتا۔ کیونکہ حیلہ تو ضعیف مسلمانوں کیلئے رخصت قرار دیا گیا ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب شریک کیلئے شفعہ واجب ہو جائے پھر خریدار شفعہ چھوڑ دینے کیلئے کچھ در اہم خرچ کرے تو صاحب شفعہ کو جائز ہے کہ ان در اہم کو لے کر اپنے کام میں لا دے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اسے یہ درست نہیں اور نہ وہ در اہم کا مالک ہو سکے گا بلکہ اس پر لازم ہے کہ انہیں واپس کرے اور اصحاب امام شافعیؒ کیلئے شفعہ ساقط کرنے کے اندر دونوں قول ہیں۔ (یعنی ایک جواز کا دوسرا عدم جواز کا) پس پہلا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدد اور اہل تقویٰ رکامل مومنوں کے ساتھ خاص ہے۔ کیونکہ شفعہ حق جبری ہے لہذا اس کے اندر مال خرچ کرنے کی حاجت نہیں۔

نواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب دونوں شریک ایک عقد کے ساتھ اپنے اپنے حصوں کو فروخت کر دیں تو صاحب شفعہ کو دونوں میں سے ایک کا حصہ بذریعہ شفعہ لینے کا استحقاق ہوگا جس طرح دونوں کا حصہ لے سکتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو یہ جائز نہیں کہ دونوں میں سے ایک کا حصہ لے اور دوسرے کا نہ لے بلکہ لیوے تو دونوں کا لے اور جو چھوڑے تو دونوں کا چھوڑ دے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

دسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ذمی کو حق شفعہ پہنچتا ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ذمی کیلئے شفعہ نہیں۔ پس پہلا قول ذمی پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ حدیث کا مطلق ہونا ہے کہ شفعہ شریک کیلئے ہوتا ہے مسلمان کی کوئی قید نہیں اور اگر فرض کرو کہ قید مسلمان کی جو بھی ہو تو وہ غالب پر محمول ہے۔ جس طرح علماء نے اس حدیث میں کہا ہے کہ

لا بیع احدکم علی بیع اخيه

ترجمہ: کوئی تم میں سے اپنے بھائی کے فروخت کرنے پر نہ فروخت کرے۔

اسی طرح اس میں کہ

لا یخطب احدکم علی خطبۃ اخیه

تم میں کا کوئی اپنے بھائی کی منگنی پر منگنی نہ کرے۔

اور دوسرے قول کی وجہ ذی پر سختی کرتا ہے اس اعتبار سے کہ اس کیلئے حق شفعہ ثابت کرنے میں مسلمان پر

اس کو مسلط کرتا ہے اس وجہ سے کہ اس نے جبراً اور غلبہ سے اپنا حق لیا ہے بالخصوص اس وقت کہ مسلمان اسے دینے میں خوش اور راضی نہ ہوں۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

☆.....☆.....☆.....☆

☆.....☆.....☆.....☆.....☆

کتاب قراض کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ مضاربت درست ہے اور اسی کو قراض کہتے ہیں مگر اہل مدینہ کی لغت میں اور اس کی تفسیر یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے آدمی کو اس غرض سے مال دے کہ تاکہ وہ اس سے تجارت کرے اور نفع دونوں میں مشترک رہے۔ صرف یہی مسئلہ اتفاق ہے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے آدمی کو کچھ پونجی دے کر یہ کہا کہ اس کو فروخت کر اور قیمت کو قراض بنا لے (یعنی اس قیمت سے سوداگری کر اور نفع دونوں میں نصفاً حصلی رہے گا) تو یہ قراض باطل ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ قراض صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے دستور کے خلاف ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک اسباب کا دوسرے کو اس کے فروخت کرنے اور پھر قیمت کو قراض بنانے کی اجازت دینا (حکماً) ایسا ہے کہ گویا اس نے نقد مال قراض کیلئے دیدیا معنی کے لحاظ سے دونوں میں کچھ فرق نہیں۔

دوسرا مسئلہ: اماموں کا قول یہ ہے کہ بیسوں سے قراض کرنا منع ہے۔ حالانکہ امام مہذب اور ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اگر وہ نقد کی مثل رائج ہوں تو ان کے ساتھ بھی قراض درست ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

تیسرا مسئلہ: اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ عامل (وہ شخص جس کو کسی نے سوداگری کیلئے روپیہ دے کر کہا کہ کام تمہارا اور روپیہ میرا نفع میں دونوں شریک) نے جب گواہوں کے سامنے سوداگری کیلئے روپیہ لیا ہو تو وہ اسی وقت بری ہو سکتا ہے کہ گواہوں کے رو بروی مالک کو یہ روپیہ سپرد کرے حالانکہ اہل عراق کا قول یہ ہے کہ اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہے (یعنی چاہے گواہ نہ ہوں تب بھی قسم سے بری ہو سکتا ہے) پس پہلا قول

مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کے دل پر محبت دنیا غالب ہے کیونکہ اس قسم کے آدمی سے جھوٹی قسم کھالینا بعید نہیں اس پر کہ میں مال واپس دے چکا۔ اور دوسرا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن پر دنیا میں زہد و تقویٰ غالب ہے اور امانتوں کے ادا کرنے میں مسلمانوں سے معاملہ سچا رکھتے ہیں لہذا لوگ ایسوں کی تصدیق کریں گے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب عامل کو مضارب بت کیلئے مال دیا گیا پھر اس نے اس مال سے اسباب خرید لیا اس کے بعد اب تک بائع اسباب کو عامل نے قیمت نہیں دی تھی کہ مال ہلاک ہو گیا تو مالک مال پر (جس نے سوداگری کیلئے روپیہ دیا تھا) کچھ لازم نہیں اور یہ خرید کردہ اسباب عامل کا ہوگا اور اسی پر اس کی قیمت لازم ہوگی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ بائع اسباب (یا عامل) مالک مال سے اسباب کی قیمت لے سکتا ہے۔ پس پہلا قول صاحب مال پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔ اور شاید یہ اس لئے صحیح ہو کہ صاحب مال کو قصور وار نہیں پایا گیا کہ اس نے ایسے شخص کو سوداگری کیلئے مال کیوں دیا جو کوتاہ نظر اور ناعاقبت اندیش تھا۔

پانچواں مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ مدت معین کیلئے مضارب بت جائز نہیں کہ اس سے پہلے منہ نہ کرے یا اس شرط پر کہ جب مدت معلوم ختم ہو جائے گی تو عامل کو خرید و فروخت منع ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ یہ درست ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضارب بت نفع کیلئے مشروع ہوئی ہے اور نفع ایک پوشیدہ امر ہے جس کیلئے کوئی مدت معلوم نہیں اور مدت کی قید لگانا دینا تعارف کے مطلق ہونے کے منافی ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک مال کو مضارب بت سے پھر جانا درست ہے کہ جب چاہے دنیوی نفع میں زہد و تقویٰ اختیار کرے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ صاحب مال جب عامل سے یہ شرط کر لے کہ خرید و فروخت صرف فلاں آدمی سے کرنا تو مضارب بت فاسد ہوتی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی صاحب مال عامل سے زیادہ ہوشیار ہوتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مضارب بت فاسد ہو جانے کے بعد بھی اگر عامل سوداگری کرتا رہے یہاں تک کہ اس سے نفع بھی حاصل ہو تو عامل کو اس کے کئے ہوئے کام کی مزدوری جو حسب دستور ہوگی ملے گی اور نفع صاحب مال کا ہوگا اور نقصان کی زد بھی اسی کو اٹھانی پڑے گی۔ حالانکہ امام مالک کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ عامل کو وہ دیا جائے گا (جو ایسے شخص کو اس قدر مال میں

مضاربت صحیح کرنے سے ملے) اور یہی قول قاضی عبدالوہاب کا ہے۔ پس پہلا قول عامل پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول ہے کہ جب عامل مال مضاربت کو لے کر مسافرت کرے گا تو اس کا خرچہ مال سوداگری سے لازم ہوگا۔ حالانکہ امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ عامل کا خرچہ جبکہ وہ مضاربت اور نفع کیلئے سفر کرے خود اسی پر ہے۔ یہاں تک کہ اس کی سواری کا کرایہ بھی۔ پس پہلا قول عامل پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے مضاربت کو قبول کیا اور تمام نفع اپنے لئے شرط کیا اور یہ بھی کہ مجھ پر ضمان لازم نہیں تو یہ درست ہے۔ حالانکہ اہل عراق کا قول یہ ہے کہ مال اس عامل پر قرض رہے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ عامل کو حسب دستور اس کے عمل کی اجرت دی جائے گی اور منافع صاحب مال کا ہوگا۔ پس پہلا قول شرط مذکور کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرا قول عامل پر مشدد ہے اور تیسرے میں مخفف ہے اور تینوں اقوال کی وجہ ظاہر ہیں۔

دسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عامل نے اگر یہ دعویٰ کیا کہ مجھے صاحب مال نے اجازت دیدی ہے کہ خواہ ادھار خرید و فروخت کروں یا نقد تو صاحب مال نے جواب دیا کہ میں نے صرف نقد خرید و فروخت کی اجازت دی ہے تو عامل کا قول معتبر ہوگا مع قسم کے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صاحب مال کا قول معتبر ہوگا قسم لے کر پس پہلا قول عامل پر مخفف اور دوسرا اس کا برعکس ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ صاحب مال نے اس کو پہلے امانت دار سمجھا ہے لہذا بعد میں اس کے دعوے کی تکذیب صحیح نہیں اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عامل پر احسان کرنے میں صاحب مال ہی اصل ہے لہذا اصل ہونے کے اعتبار سے اس کا عامل پر تسلط ہے اور عامل اس کی فرع ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علیمہ اتم۔



کتاب مساقاة کے بیان میں

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: فقہاء بلاد حضرات صحابہؓ اور تابعینؓ اور ائمہ مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ مساقات جائز ہے۔ صرف امام ابو حنیفہؒ کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک باطل ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا عقد ہے کہ دونوں عاقد اس سے سودمند ہوتے ہیں دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں دھوکہ ہوتا ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ مساقاة ہر بھل دار درخت پر درست ہے جس طرح کھجور اور انگور اور انجیر اور اخروٹ وغیرہ۔ اور یہی قول امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اور متاخرین اصحاب امام شافعیؒ کا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے کہ مساقات صرف کھجور اور انگور ہی میں درست ہے۔ اسی طرح امام داؤدؒ کا قول یہ ہے کہ مساقات صرف کھجور ہی میں درست ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ شارع علیہ السلام کا کھجور اور انگور کے ماسوا میں مساقات سے منع نہ فرمانا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ حدود الارض پر ٹھہرتا ہے اور وہ صرف کھجور اور انگور میں مساقات کرنا ہے۔ اور تیسرے قول کی وجہ صرف اہل خیر کی مساقات پر ٹھہرتا ہے اور وہ صرف کھجور ہی میں تھی۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر درخت ہائے کھجور کے مابین سفیدی (یعنی خالی زمین) ہو اگرچہ وہ کثرت کے ساتھ ہو تو یہ صحیح ہے کہ درختوں میں مساقات کا معاملہ ہو اور زمین میں حرارۃ کا لگین اس شرط کیساتھ کہ عامل ایک ہو اور دونوں کا معاملہ ساتھ ہو اور مزارعت کو مقدم نہ کیا گیا ہو بلکہ وہ مساقات کے تابع ہو۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ درخت ہائے کھجور کے درمیان تھوڑی سی سفیدی کا داخل ہونا مساقات کے سوا اور معاملوں میں بغیر کسی شرط کے درست ہے اسی طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے جس طرح مختارہ میں ان کے نزدیک اصل جواز ہے اور مختارہ زمین کی خدمت کرنا ہے کچھ آمدنی کے عوض میں (یعنی پیداوار کے بدلہ میں) اور بیج عامل کا ہو۔ پس پہلا قول شرط مذکورہ کی وجہ سے مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول اور امام شافعی کا جدید قول یہ ہے کہ مزارعت باطل ہے اور وہ یہ ہے کہ بیج مالک زمین کا ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد اور متاخرین اصحاب امام شافعی کا اور امام نووی کا پسندیدہ قول یہ ہے کہ مزارعت صحیح ہے اور امام نووی کا دلیل کے اعتبار سے پسندیدہ قول ہے۔ امام نووی نے فرمایا ہے کہ آمدنی کو دونوں میں مشترک کرنے کا طریقہ جبکہ اجرت نہ ٹھہری ہو یہ ہے کہ اس شخص کو بیج کے آدھے حصہ کے بدلہ میں مزدور بنا دے تاکہ دوسرے نصف میں مالک کے واسطے بھیجی کرے اور آدھی زمین اسے عاریضہ دیدے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ مزارعت کا قواعد بیج سے خرچ ہونا اسی طرح قواعد مضاربہ سے جدا ہونا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ آدمیوں کا کسی امر پر راضی ہو جانا ایسا ہے جس طرح حکم شرعی۔

پانچواں مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی سے موجودہ معینہ بھنوں پر مساقات کی اور اب تک بھلوں کی صلاحیت ظاہر نہیں ہوئی تو درست ہے اور اگر ان کی صلاحیت ظاہر ہوئی تو درست نہیں۔ حالانکہ امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ یہ ہر موجودہ بھل پر بد تفصیل درست ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف ہے۔ اور دوسری شق میں پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب بھلوں کی صلاحیت ظاہر ہو جائے تو مساقات کی حاجت نہیں رہتی۔ لہذا وہ بیکار امر ہے۔ اور اس کے مقابل کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ بھلوں کی صلاحیت ظاہر ہو جائے لیکن پھر بھی پورے طور پر بڑھنے کا محتاج ہے یہاں تک کہ حالت کمال تک نہ پہنچ جائے اور یہ کچھ بیکار امر نہیں ہے۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر دونوں شخص شرط میں مختلف ہو جائیں تو عامل کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ دونوں کو قسم دی جائے گی اور عقد (مساقات) فسخ ہو جائے گا۔ اور عامل کو اس کے عمل کے حسب دستور اجرت دی جائے گی اور یہ ان کے اختلاف متعاقبین (دونوں عقد کرنے والوں) کے قاعدہ پر مبنی ہے (یعنی جب متعاقبین مختلف ہوں تو دونوں کو قسم دینا ان کا اصل اصول ہے) پس پہلے قول میں عامل پر تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔



کتاب اجارہ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

جمع اہل علم کا قول یہ ہے کہ اجارہ درست ہے صرف اسماعیل بن علیہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں ناجائز ہے دوسرے قول کی وجہ اس بارہ میں ان کو کسی دلیل کا نہ ملتا ہے تو انہوں نے گمان کیا کہ منافع کی بیع کیلئے یہ شرط ہے کہ تمام منافع کا ایک تخت قبضہ ہو جس طرح عین بیع میں ہوتا ہے اس کو انہوں نے کافی نہ سمجھا کہ کرایہ لینے والا اس شے کے منافع میں سے تھوڑی تھوڑی منفعت کا تدریجی طور پر قابض بنے لہذا انہوں نے اس کو ناجائز کہہ دیا کیونکہ اس میں لوگوں کے اموال باطل طریق پر کھانے کا شبہ ہو گیا۔ بالخصوص جس وقت کرایہ بھی ادھار رہے (کرایہ پر لینے والے کے ذمہ) کیونکہ اس وقت نہ تو اس نے کرایہ نقد دیا اور نہ کرایہ دار نے پورے منافع کا قبضہ کیا اور اس پر بیع سلم (بدنی) کا اعتراض نہیں واقع ہوتا کیونکہ اس کا جواز دلیل سے نکالا گیا ہے۔

مسائل اختلافیہ

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اجارہ کا عقد دونوں کی طرف سے لازم پہلا مسئلہ: ہو جاتا ہے لہذا اس کا عقد صحیح ہو جانے کے بعد دونوں میں سے کسی کو بیع کرنے کا استحقاق نہیں اگرچہ کوئی عذر ہی کیوں نہ ہو سوائے اس صورت کے کہ کرایہ پر لی ہوئی شے میں کوئی عیب نکل آوے کہ اس وقت عقد بیع ہو جائے گا مثلاً کسی نے مکان کرایہ پر لیا بعد میں اسے گرا ہوا پایا اس طرح کہ رہنے کے قابل نہیں پایا کہ بعد عقد کے گر گیا یا مثلاً کسی غلام کو مزدوری پر لیا پھر وہ بیمار ہو گیا۔ یا مثلاً مزدور نے معین مزدوری میں کوئی عیب پایا تو عیب کی وجہ سے کرایہ پر لینے والے کو اختیار حاصل ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور اصحاب امام موصوف کا قول یہ ہے کہ ہر ظاہر ہونے والے عذر کی وجہ سے اجارہ کا بیع درست ہے۔ اگرچہ وہ عذر کرایہ پر لینے والے کی طرف سے ہو۔ مثلاً کوئی دکان کرایہ پر لی تاکہ اس میں سوداگری کرے پھر اس کا مال جل گیا یا چوری ہو گیا یا غصب ہو گیا یا ناچار و مفلس ہو گیا تو ان سب صورتوں میں اسے اجارہ کو بیع کر دینا درست ہے۔ اسی طرح ایک گروہ کا قول یہ ہے کہ اجارہ کا عقد صرف کرایہ دار کی جانب سے لازم ہوتا ہے جس طرح مزدور کو مزدوری پر رکھنے میں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اس اعتبار سے کہ اسے عذر کی وجہ سے بیع کا استحقاق ہے۔ اور دوسرے قول میں بھی ویسی ہی تخفیف ہے اس اعتبار سے کہ کرایہ پر دینے والا بیع کرنے کا مجاز ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ منافعتوں کی صفات سے بچتا ہے کہ دونوں میں سے کوئی اپنے اس قول سے بھر جائے جس میں اپنے صاحب سے موافقت کر چکا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد اجارہ کا لزوم سلامتی انجام کی شرط کے ساتھ تھا۔ تیسرے قول کی وجہ

ظاہر ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی چوپایہ کرایہ پر لیا یا مکان یا کوئی دکان **دوسرا مسئلہ:** ایک معلومہ مدت کیلئے کرایہ معینہ کے ساتھ اور کرایہ نقد دینا شرط نہیں ٹھہرا اور نہ اس کے ادھار ہونے کی تصریح کی گئی بلکہ مطلق رہا تو استحقاق کرایہ کا صرف عقد ہی سے ہو جائے گا۔ پس جب مالک نے کرایہ کی چیز کرایہ دار کے سپرد کر دی تو مالک تمام کرایہ کا مستحق ہو گیا۔ کیونکہ کرایہ دار صرف عقد اجارہ ہی سے اس چیز کے تمام منافع کا مالک ہو گیا۔ لہذا اس پر واجب ہے کہ مالک کو کرایہ دیدے تاکہ کرایہ کی چیز کا کرایہ وار کو سپرد کرنا مالک پر لازم ہو جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ رفتہ رفتہ تموزے تموزے کرایہ کا استحقاق ہوتا ہے ہر دن جتنی منفعت کا مالک ہوتا ہے اسی قدر کرایہ کا مالک کو استحقاق ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور نخی اور کریموں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور وہ بخیلوں کے ساتھ خاص ہے۔

ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ کسی نے کوئی مکان کرایہ پر لیا اس شرط سے کہ ہر ماہ میں اتنا کرایہ **تیسرا مسئلہ:** دوں کا تو یہ اجارہ صرف پہلے ماہ میں صحیح ہوگا اور لازم بھی ہوگا اور دوسرے مہینوں میں جب لازم ہوگا کہ وہ مہینے آجائیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ اجارہ کسی مہینہ میں بھی صحیح نہیں بلکہ تمام میں باطل ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر مہینہ کے کرایہ کی تفصیل اور تقسیم کر دینا (اس طرح کہ ہر ماہ میں اتنے روپے دیا کروں گا) ایسا ہے جیسے کسی معینہ مدت کیلئے ایک عقد کرنا (کہ چھ ماہ تک مثلاً رہوں گا اور کل کرایہ پندرہ روپے دوں گا) اور دوسرے قول کی وجہ مدت اجارہ کا مجہول ہونا ہے اور یہ کہ ہر مہینہ کیلئے معینہ کرایہ کے ساتھ علیحدہ عقد کرنے کی ضرورت ہے اور وہ پایا نہیں گیا اس لئے یہ عقد باطل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے مدت معینہ **چوتھا مسئلہ:** تک کو کوئی غلام کرایہ پر لیا یا کوئی مکان۔ اس کے بعد غلام یا مکان کا قبضہ بھی کر لیا پھر غلام مر گیا حالانکہ اب تک کچھ بھی کام اس نے نہیں لیا اور مکان میں رہنے سے پہلے وہ مر گیا اور مدت معینہ سے اب تک کچھ بھی مدت نہیں گزری تو کرایہ پر تموزے سے کرایہ کا بھی وجوب نہیں ہے اور اجارہ باطل ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابوہریرہؒ کا قول یہ ہے کہ ایسے مقامات کے منافع کا حنان کرایہ دار پر ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مزدوری صرف کام کرنے سے لازم ہوتی ہے (اور وہ پایا نہیں گیا)

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ موت اور گر جانا تو مالک کے قبضہ میں ہے نہیں اور کرایہ دار کو کرایہ ادا کر چکا ہے اور اس لینے والے کو اس کے اندر تصرف بھی حلال ہو چکا ہے۔

تو گویا کرایہ دار مزدوری کا اس کو مالک بنا چکا ہے۔ لہذا اب اس کا مزدوری کو وہ ایس لینا غیر مناسبت ہے اور یہ قول بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ اور پہلا قول ان عوام الناس کے ساتھ جو دنیا کے ترایس اور اس میں بخل کرتے ہیں۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ چوپایہ اور مکان اور غلام کو کرایہ پر لینا لازم ہو جاتا ہے۔ تو دونوں عاقلوں کے مرنے سے منع ہوتا ہے نہ ایک کے مر جانے سے اور وارث اس بارہ میں اعلیٰ مورث کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے اگر ایک بھی مر گیا تو اجارہ فاسد ہوا۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اس قول کی وجہ وارثوں کے ساتھ نیک گمان کرنا ہے کہ وہ اس فعل کے ساتھ ضرور راضی ہو جائیں گے جو ان کے مورث کا کیا ہوا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے کہ شاید وہ اس کے فعل سے راضی نہ ہوں یا بوجہ کم عقلی کے یا مورث سے عقل میں زیادہ ہونے کی وجہ سے۔

تینوں اماموں کا قول اور امام شافعی کے اقوال مختلفہ میں سے قول رائج یہ ہے کہ اس قدر مدت تک کیلئے اجارہ کا عقد صحیح ہے جتنی مدت شے معین (جس کو کرایہ پر دیا جائے) کے باقی رہنے کا غالب گمان ہو۔ حالانکہ امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ ایک سال سے زیادہ کیلئے درست نہیں۔ اسی طرح ان کا تیسرا قول یہ ہے کہ تیس سال سے زیادہ کیلئے جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس چیز کے باقی رہنے کے اندر غالب گمان پر (یہ اس قدر مدت پر جتنی مدت وہ چیز اکثر باقی رہا کرتی ہے) عمل کرنا ہے۔ اگرچہ سو سال یا اس سے بھی زیادہ ہوں اور اس کے اندر مدت دراز یا کوتاہ ہونے میں کچھ بھی فرق نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض دفعہ چیز ایک سال کے بعد بدل جاتی ہے۔ اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تیس سال ہی اس قدر مدت ہے کہ لوگوں کی امیدیں اتنی مدت تک ختم ہو جاتی ہیں۔ پس اختلاف احوال مخلوق کی رعایت پر مبنی ہے۔

امام مالک کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ کار گیر جب کسی چیز کو بنانے کیلئے اپنے گھر لے جائے تو وہ اس کا ضامن ہے۔ اور اس کا جو چیز کے اندر اس سے نقص وغیرہ ہو جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ارجح قول یہ ہے کہ اس پر

ضمان صرف اسی صورت میں ہے کہ خود اس کا ہاتھ دست درازی کرے یا وہ خود اس میں کوتاہی کرے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر اس فعل میں ضمان والا ہے جس سے اجتناب ممکن ہو نہ اس میں کہ جس سے اجتناب ممکن نہ ہو جس طرح جل جانا اور یہ امر غالب ہوتے رہتے ہیں اور اگر وہ چیز جانور ہو تو مثلاً تلف ہو جائے تو (ان سب صورتوں میں) اس پر ضمان نازم نہیں۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ مزدور ضمان نہیں ہوتے مگر صرف رنگریز کہ وہ ضامن ہوتا ہے۔ جس وقت تنہا ہو عمل کرنے میں خواہ مزدوری پر عمل کرے یا بغیر مزدوری کے مگر وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ اس امر پر گواہ گذر جائیں کہ عامل چیز کے ضائع ہونے سے پہلے (عمل سے) فارغ ہو چکا تھا کہ اس وقت رنگریز بری ہوگا۔

پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا اور اس کے بعد کا قول مفصل ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ

ظاہر ہیں۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر درزی اور کپڑے والے کا اس میں اختلاف ہو کہ کرتہ **آٹھواں مسئلہ:** سینے کو کہا تھا یا عبا تو درزی کا قول معتبر ہوگا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کپڑے والے کا قول معتبر ہوگا پس پہلا قول کپڑے والے پر مشدد اور درزی پر مخفف ہے اور دوسرا پہلے کا برعکس ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان شرعی امور پر مزدوری لینا درست نہیں جو باعث **نواں مسئلہ:** قربت ہوں۔ مثلاً حج اور تعلیم قرآن شریف اور امامت کرنا اور اذان پڑھنا حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا صرف امامت میں جواز کا قول ہے اور اصحاب امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اہل دین و فقہی کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مخفف اور معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ نمازی کو جائز ہے کہ نماز پڑھنے کیلئے **دسواں مسئلہ:** کوئی مکان کرایہ پر لے۔ پس مالک مکان کو چاہے کہ مدت معلومہ (جب تک نمازی اس میں نماز پڑھے) کیلئے کرائے پر دیدے پھر وہ مکان (بعد مدت گذر جانے کے) مالک کی ملک میں لوٹ جائیگا اور وہ کرایہ لے لیگا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ درست نہیں اور اس کیلئے کرایہ جائز نہیں۔ ابن مہیرہ کا قول یہ ہے کہ یہ بات امام ابو حنیفہؒ کی بڑی خوبیوں میں سے ہے نہ ان کے معائب میں سے۔ کیونکہ یہ حکم ان کے نزدیک (نماز کے) تجملہ قربات ہونے پر مبنی ہے اور ان پر مزدوری لی نہیں جاتی پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور متقین کے ساتھ مخصوص ہے۔

امام شافعیؒ اور جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ اگر فوجی شخص ان مربعوں کو جو اسے بادشاہ **گیارہواں مسئلہ:** نے بطور (قطعہ) کے دیئے ہیں کرایہ پر دیدے تو صحیح ہے کیونکہ فوجی اس کی منفعت کا مستحق ہے۔ شیخ تقی الدینؒ کا قول یہ ہے کہ ہم علماء اسلام سے اطراف مہر اور شام میں ہمیشہ سختے رہے ہیں کہ مربعوں کو کرایہ پر دینا صحیح ہے۔ یہاں تک کہ جب شیخ تاج الدینؒ فزاری اور ان کے صاحبزادے شیخ تاج

الدین آئے تو انہوں نے کہا جو کچھ کہا یعنی عدم جواز اور امام احمدؒ کے مذہب میں یہی قول مشہور ہے۔ اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا ہے (یعنی ناجائز ہے) پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قویٰ اظہر یہ ہے کہ کرایہ کی معین چیز کا مالک کو فروخت کر دینا درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا فروخت کرنا جائز نہیں مگر کرایہ دار کی اجازت سے۔ پھر اسے اختیار ہے بیع کو جو کر رکھے یا باطل کر دے اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کرایہ کی چیز کا مالک کو کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں مگر کرایہ دار کی اجازت سے پھر اسے اختیار ہے خواہ بیع کو جائز رکھے یا باطل کر دے۔ اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کرایہ کی چیز کا مالک کو کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کرنا تو درست ہے دوسرے کے ہاتھ نہیں کیونکہ (اس کے ہاتھ اگر فروخت کی گئی) تو کرایہ دار کی تحصیلِ منفعت تک دسترس و شوار نہ ہوگی۔ برخلاف دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینے کے کہ اس صورت میں اس چیز سے نفع حاصل کرتا دشوار ہوگا پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل اور تیسرے میں مالک شے پر تشدید ہے۔ اور تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہیں۔

تیسرہواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چوپایہ کرایہ پر لیا سوار ہونے کیلئے پس اس نے عادت کے موافق اس کے گام بھی دی تو اس پر حمان لازم نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ چوپایہ کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور پہلا قول معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا اہل تقویٰ اور دینداروں کے ساتھ اور ہو سکتا ہے کہ اس کے برعکس ہو۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دانا پر اور درہم کو کرایہ پر دینا تاکہ ان سے زینت اور جمال حاصل کیا جائے جائز ہے۔ جس طرح مثلاً کوئی صراف ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا مشدد ہے اور دیندار و متقیوں کے ساتھ خاص ہے۔

پندرہواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زمین کو اسی کی پیداوار یا اسی کی آمدنی کی عوض میں کرایہ پر دینا درست نہیں۔ اسی طرح کھانے کی اشیاء کے بدلہ میں دنیا جس طرح مچھلی اور شہد اور گنا اور تمام وہ اشیاء جو کھائی جاتی ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ زمین کی تمام پیداوار اور ہر قسم کھانے کی چیز کے بدلہ میں کرایہ میں دینا درست ہے جس طرح سونے اور چاندی اور اسباب کے بدلہ میں درست ہے۔ اسی طرح امام حسن اور طاہس کا قول یہ ہے کہ زمین کو مطلقاً کسی حالت میں کرایہ پر دینا درست نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو تقوید اور سود میں واقع ہر جانے سے ڈرتے ہیں اس اعتبار سے کہ وہ شے مطعوم جو زمین سے حاصل ہوئی ہے۔ زمین میں بیج کے طور پر ڈالی گئی تھی۔ لہذا اس

قاعدے کی شکل ہوا جو عمدہ سمجھو ایک سیر لینے کا ہے۔

اور دوسرے کی وجہ کہ زمین سے جو پیدا ہوا ہے اس کی قسم اور ہے جیسے سونے اور چاندی کی نوع اور ہے یعنی زمین اور ان اشیاء میں اختلاف نوع ثابت ہے (لہذا جائز ہے کہ کرایہ ان کا ٹھہرے)

اور تیسرے قول کی وجہ جو بہت ہی مشدد ہے اپنے مسلمان بھائیوں کے حق کو پورا کرنا ہے پس جو آدمی اپنی زمین میں کاشت کر نیک حاجت مند ہو وہ خود کاشت کرے اور جو اس سے غنی ہو وہ اپنے بھائی مسلمان کو بلا کرایہ ہی بھیتی کرنے کو دیدے کیونکہ زمین سے نفع اٹھانے کے اندر اصل یہی ہے اور اس کے کرایہ سے نفع اٹھانا اس اصل کی فرع ہے اور شارع علیہ السلام کی جانب سے رخصت ہے ورنہ زمین تو دراصل ہندگان خدا کے نفع کے واسطے پیدا کی گئی ہے کوئی زبردستی اور تغلب کا مجاز نہیں پس جس کو اس کی ضرورت ہو وہی اس کا مستحق ہے۔

چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ جس نے کسی زمین کو گھیسوں کی بھیتی کرنے کیلئے کرایہ پر سولہواں مسئلہ: لیا تو جائز ہے کہ جو کی بھیتی کرے اسی طرح ہر اس غلہ کی جو زمین میں اسی قدر ضرر رسائی کرے جس قدر گھیسوں کرتا ہے حالانکہ امام داؤد وغیرہ کا قول یہ ہے کہ گھیسوں کے سوا کسی چیز کی بھیتی نہیں کر سکتا۔ پس پہلا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔

امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد اور امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول یہ ہے کہ مشترک چیز کو کرایہ پر دینا درست ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ درست نہیں مگر اس وقت کہ اپنا حصہ اپنے شریک ہی کو کرایہ پر دے تو اس وقت درست ہے۔ اور اس کو رہن یا بیہ کرنا تو کسی طرح صحیح ہے نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے جو اس شخص سے بخل نہیں کرتے جس سے وہ معاملہ کرتے ہیں۔ اور دوسرا قول مشدد اور ان معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے بھائی سے بخل کرتے ہیں اور اپنے لئے پورے حصہ کا لحاظ کر لیتے ہیں اور پھر ان کو حاکموں کی طرف مقدمہ لے جانے کی حاجت ہوتی ہے۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اجارہ میں تین دن کیلئے شرط خیار صحیح ہے جس طرح صحیح اٹھارواں مسئلہ: کے اندر۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور ان معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے بھائی کے لئے پورے حصہ کے مل جانے سے نادم اور پشیمان ہوتے ہیں اور دوسرا قول مشدد اور ان دیندار و متقی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اپنے بھائی کیلئے پورے حصہ کا خیال کرتے ہیں۔ اور علت مشترکہ کو جامعہ یہ ہے کہ اجارہ کے اندر بھی منافع کی بیع ہوتی ہے۔ لہذا اجارہ اور اشیاء عینیہ کی بیع میں کچھ فرق نہ رہا مگر سوچنے والے کے نزدیک۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب کسی شخص نے غلام یا کوئی مکان کرایہ پر لیا پھر اس انیسواں مسئلہ: سے نفع نہ اٹھایا تو کرایہ اس پر لازم ہوا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس پر کرایہ لازم نہیں کیونکہ اس نے اس سے نفع ہی نہ اٹھایا۔ پس پہلا قول مشدد اور دیندار اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علماہم۔

کتاب مردہ زمین کو زندہ کرنے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیکار افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانا مسلمان کیلئے جائز ہے۔ اگرچہ وہ زمانہ اسلام ہی کی بیکار چڑی ہوئی ہو۔ صرف یہی مسئلہ اجماعیہ ملا ہے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ذی کوسداس کی افتادہ زمین کا سرسبز و قابل کاشت بنانا صحیح پہلا مسئلہ: نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ذی کوزمین سنوارنے پر قدرت دینا اس کیلئے موجب اعزاز ہے جو اسے ذلت سے نکال دیتا ہے (اور ذلت اس کیسے باقی رکھنی چاہئے) اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کے زمین اسلام کو سنوارنے اور بستی میں اس کے مکان بنانے کے اندر سوچنے والے کیسے کچھ فرق نہیں (پھر کیا وجہ کہ ثانی اللہ کر جائز ہو ناول)

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ زمین سنوارنے میں امام کی اجازت کی ضرورت ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ جو زمین آبادی سے عرصہ ہوا لکل جنگل میں ہو یا وہ زمین اس قسم کی ہو کہ لوگ اس کے اندر نکل نہ کرتے ہوں تو اس کے اندر حاکم کی اجازت ضرور نہیں۔ اور جو زمین آبادی سے نزویک ہو یا اس طور پر واقع ہوئی ہو کہ اس کے اندر لوگ نکل کرتے ہوں تو اس میں حاکم کی اجازت ضرور ہونی چاہئے۔ اسی طرح امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ مطلقاً حاکم کی اجازت کی ضرورت نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور یا ادب لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے حاکم کی تعظیم کرتے ہیں۔ اور دوسرا قول منفصل اور تیسرا مخفف ہے اور اس کی دلیل صریح حدیث ہے کہ

من احيا ارضاً ميتة فهي له

ترجمہ جو کسی مردہ (بجہر) زمین کو زندہ (قابل کاشت) بنادے تو وہ زمین اسی کی ہے۔

تولفظ "من" (جو مسلمان اور ذی اور جس کو حاکم نے اپنی زمین دے دی ہو اور جسے نہ دی ہو ہر ایک کو شامل ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جو زمین کسی کی ملکوت تھی پھر اس کے مالک مرکب مئے (اور ان کا نام و نشان بھی نہ رہا) اور اس کو بہت زمانہ گزر چکا تو وہ زمین زندہ (قابل کاشت) بنانے سے ملک میں (بنانے والے کی آجائے گی) حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ زمین زندہ کرنے سے ملک نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدد اور اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زمین کو زندہ کرنا اور اس کا مالک ہونا اس کو گھیر دینے اور پانی سینچنے سے ہوتا ہے۔ اور اگر مکان ہو تو اس کی دیواریں بنادینے سے اگرچہ اس پر چھت نہ ڈالے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ زمین اس طریقہ سے ملک میں آجاتی ہے جو عدا اس جیسی زمین کو زندہ کرنا سمجھا جاتا ہو۔ مثلاً عمارت بنانا، یا پودا لگانا، یا کنواں کھودنا وغیرہ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر زمین بھیٹی کیلئے سنواری ہے تو بھیٹی کرنے سے ملک میں آئے گی اور اگر رہائش کیلئے سنواری ہے تو اس کے کوٹھے اور چھت بنادینے سے ملک میں آتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مفصل ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کنوے کا حرم (گردہ احاطہ) ہر طرف سے چالیس چالیس ہاتھ ہے اگر اس سے ہمیشہ اونٹ سیراب کرتے ہوں اور اگر زول سے سیراب کیا جائے تو ساٹھ ساٹھ ہاتھ ہے اور اگر چشمہ ہو تو تین سو ہاتھ ہے۔ اور امام موصوف سے ایک روایت یہ ہے کہ پانچ سو ہاتھ ہے۔ پس جو آدمی اس کنوے کے حرم میں اور کنواں کھودنا چاہے تو وہ شخص اس سے منع کیا جاسکتا ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کیلئے کوئی حد مقرر نہیں اور اس بارہ میں عرف کا اعتبار ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ کنواں مردہ زمین میں ہو تو اس کا حرم پچیس ہاتھ ہے اور اگر آباد زمین میں ہو تو پچاس ہاتھ ہے۔ اور اگر چشمہ ہو تو پانچ سو ہاتھ ہے۔ پس پہلا قول مفصل ہے اسی طرح تیسرا اور دوسرے میں تخفیف ہے اور شاید اس کے اندر حکم زمین کی سختی اور نرمی اور پانی پر کثرت سے آنے اور کم آنے سے مختلف ہوگا۔ پس قول کلام تمام اماموں کا صحیح ہے اور وجہ ہر ایک کی ظاہر ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ جب زمین ملکوت میں گھاس اگ آوے تو صاحب زمین اس کا مالک نہ ہوگا لہذا جو بھی اسے لے لے گا وہی اس کا مالک ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ زمین کا مالک ہونے کی وجہ سے گھاس کا بھی وہی مالک ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر زمین کا احاطہ کیا ہوا ہے تو صاحب زمین مالک ہوگا۔ اور اگر احاطہ نہیں کیا گیا ہے تو گھاس کا مالک نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مالک پر مشدد اور مسلمانوں پر مخفف ہے اور تیسرا قول مفصل ہے اور ظاہر قواعد شرعیہ امام شافعیؒ کے قول کی تائید کرتے ہیں۔ اور پہلے قول کی دلیل آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ

الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار

ترجمہ: لوگ تین چیزوں میں باہم شریک ہیں پانی اور گھاس اور آگ میں

کیونکہ یہ قول اس گھاس کو بھی شامل ہے جو زمین مملوک میں آگے۔ اور اس کو بھی جو افتادہ زمین میں۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ صاحب زمین اکثر گھاس کی طرف توجہ نہیں کیا کرتے۔ برخلاف درختوں کے پھلوں کے اور دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے۔ لہذا کسی کو مناسب نہیں کہ گھاس کو مالک زمین کی اجازت و رضامندی کے بغیر لیوے۔ اور یہ قول اہل تقویٰ کے ساتھ خاص ہے اور امام مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ احاطہ کر دینا گھاس کی طرف توجہ پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا کسی کو صاحب زمین کی اجازت کے بغیر گھاس کا لینا درست نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے کہ اس کا احاطہ نہ کیا ہو۔ کیونکہ وہ لوگوں کو ایک قسم کی اجازت دینے پر دل ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ جب انسان کی حاجت اور اس کے چوپایوں اور بھتی سے کچھ مال بچ رہے جو نہر یا اس کے کنوے میں ہو تو اگر نہر یا کنواں جنگل میں ہے تو ان دونوں کے ساتھ حسب حاجت مالک زیادہ سزاوار ہے اور جو حاجت سے زائد ہو اس کو خرچ کر دینا (دوسروں پر) واجب ہے۔ اور اگر کنواں یا نہر باغ میں ہو تو بچے ہوئے کو پڑوسی کے خرچ میں لانا لازم ہے۔ یہاں تک کہ خود پڑوسی کا کنواں یا اس کی نہر درست ہو جائے۔ پس اگر وہ اس کے درست کرنے میں سستی کرتا ہو تو وہ کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا۔ اور یا اس کے بدلہ اور عوض کا مستحق ہوگا تو اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ اور اصحاب امام شافعی کا قول یہ ہے کہ انسانوں اور چوپایوں کے پینے میں بلا عوض خرچ کرنا اس پر واجب ہے بھتی کیلئے لازم نہیں اور (بھتی میں) عوض لینا اسے درست ہے مگر نہ لینا اچھا ہے۔ اسی طرح امام احمدی دو روایتوں میں ایک یہ ہے کہ اس پر خرچ کرنا بلا چوپایہ اور سینچنے کی اجرت لئے واجب ہے اور اسے فروخت کرنا درست نہیں پس پہلا قول مالک پر مخفف اور تیسرا مشدد ہے انسانوں اور چوپایوں پر رحمت کے نقطہ نظر سے۔ اور دوسرا مفصل ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔



کتاب وقف کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ وقف کرنا تقرب حق تعالیٰ کا سبب ہے اور اس پر بھی کہ جس سے نفع اٹھانا بغیر اس کی ذات تلف کرنے کے ممکن نہ ہو جس طرح سونا اور چاندی اور کھانے کی اشیاء تو اس کا وقف صحیح نہیں۔ اور اس پر بھی کہ مشترک چیز کا وقف جائز ہے۔ جس طرح اس کو بیہ کرنا اور کراہیہ پر دینا درست ہے۔ صرف امام محمد بن حسن کا اس میں اختلاف ہے ان کا قول یہ ہے کہ مشترک چیز کو کراہیہ پر دینا اور وقف کرنا دونوں ناجائز ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ شے وقف کر وہ جب خراب ہو جائے تو وہ واقف کی ملک میں نہیں لوٹتی ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وقف صرف زبان سے بول دینے سے لازم ہو جاتا ہے اگرچہ حاکم نے اب تک حکم نہ کیا ہو اور وہ چیز واقف کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اب تک اس کے بغض سے نہ نکل ہو۔ حالانکہ محمد بن حسن کا قول یہ ہے کہ جب تک اپنے بغض سے نہ نکالے اس وقت تک وقف صحیح نہیں ہوتا۔ اس طرح کہ اس وقف پر کوئی دلی (متولی) مقرر کر کے اس کے سپرد کر دے اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہی ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وقف ایک عطیہ ہے کہ صحیح تو ہو جاتا ہے لیکن لازم اور خارج از ملک اسی دم ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ حاکم کا حکم متعلق ہو جائے یا اس کو اپنی موت کے ساتھ متعلق کر دے مثلاً یوں کہے کہ (جب میں مر جاؤں تو میرا مکان فلاں کیلئے وقف ہے)۔ پس پہلا قول واقف پر مشدد ہے اور دوسرا مفصل اور تیسرا اس پر مخفف اور تینوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام مالکؒ کی بہت سی روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ حیوان کا وقف کرنا صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ متولی چیز کا وقف درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف کرنا مشہور فعل ہے اگرچہ ایک مدت کے بعد وہ تلف ہی ہو جائے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ہمیشگی اور نفع دائمی کیسے کیا جاتا ہے اور حیوان اکثر ہلاک ہوتا رہتا ہے اس لئے اس کا وقف صحیح نہیں۔

تیسرا مسئلہ: اصحاب امام شافعی کا قول یہ ہے کہ شے وقف کردہ کی گردن کی ملک جس پر وقف کی جائے اس کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور اکثر اصحاب امام شافعیؒ اور خود امام شافعیؒ کا راجح قول یہ ہے کہ وقف جب صحیح ہو جاتا ہے تو وقف کرنے والے کی ملک سے نکل جاتا ہے لیکن جس پر وقف کیا ہے اس کی ملک میں داخل نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول وقف کرنے والے پر مشدد اور دوسرے میں ان پر تشدد ہے کہ جن پر وقف کیا جائے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف شروع ہونے کا سبب یہ ہے کہ بندہ اپنے مولیٰ کے ساتھ اپنی ملکیت کا مدعی ہے جس طرح واجبہ زکوٰۃ میں علماء کا قول ہے، تو گویا وہ وقف کر کے اس وقف کردہ چیز کی ملکیت کو خدا کی طرف نسبت کر کے اپنی ملکیت سے بیزار ہو جاتا ہے اور جو اپنی ملکیت سے خارج نہ کیا تو گویا ملکیت سے بیزار نہ ہوا۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف کرنے والے نے جب اپنی مقبوض چیز کی ملکیت کو حق تعالیٰ کی طرف راجع کر دیا تو وہ لوگ جن پر وقف کیا گیا حق تعالیٰ سے جدید تملیک کے محتاج ہوئے اور وہ انہیں حاصل نہ ہوئی۔ اور نیز کوئی شخص دراصل اس سے نفع اٹھانے کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جب کوئی معین آدمی (جو وقف سے منتفع ہوتا تھا) مر جائے تو وہ اس سے منتقل ہو کر اس کے بعد کے لوگوں کیلئے وقف رہتا ہے اور اگر وہ وقف کردہ چیز ان لوگوں کی ملک ہو چکا کرتی جن پر وقف کیا گیا ہو تو ان کی اجازت کی ضرورت ہوتی کہ بعد میں اس سے کون شخص منتفع ہو۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ انسان کا اپنے نفس پر وقف کرنا صحیح ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول وقف کرنے والے پر مخفف اور ان غیلوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کی جانیں حب دنیا کے گڑھے سے خلاصی نہیں پاتیں۔ لہذا یہ وقف ایسا ہوا جس طرح کوئی موت کے وقت وصیت کرے اور حدیث میں وارد ہے کہ بہترین صدقہ وہ ہے کہ تو حالت تندرستی اور غل میں صدقہ کرے کہ باقی رہنے کی امید کرتا ہو اور فقیری سے ڈرتا ہو۔ اور یہ صدقہ نہیں ہے کہ موت آ جائے تو کہنے لگے کہ فلاں کو اتنا مال دینا اور فلاں کو اتنا۔ (آخر حدیث تک)

اور دوسرے قول کی وجہ جو وقف کرنے والے پر مشدد ہے یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ کی بنا تقریباتِ شرعیہ کے قانون پر ہے وہ یہ کہ موت آنے سے پہلے ان کی طلب کی طرف سبقت کرنی چاہئے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ وقف صحیح ہے جس میں اس کا کوئی مصرف معین نہ کیا گیا ہو مثلاً بیوں کہہ دے میں نے اپنے اس مکان کو وقف کر دیا۔ اسی طرح امام موصوف اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ وقف صحیح ہے کہ منقطع الآخر (یعنی سونبد نہ ہو بلکہ اس کی کوئی انتہاء ہو) مثلاً یوں کہا کہ میں

فلان مال اپنی اولاد اور ان کی اولاد پر وقف کرتا ہوں۔ اور یہ نہ کہا کہ ان میں سے کوئی نہ رہے تو فقراء وغیرہ پر۔ اور حکم اس صورت میں یہ ہے کہ مذکورین کے موجود نہ رہنے کی صورت میں وقف کے فقراء اور رشتہ داروں کی طرف کوٹایا جائے گا۔ پس اگر وہ بھی موجود نہ ہوں تو مطلق فقراء مسلمین کی طرف اور یہی قول امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔ حالانکہ اہل مشافعی کا قول یہ ہے کہ وقف تعیین مصرف نہ ہونے کی صورت میں باطل ہوتا ہے۔ پس پہلے قول میں وقف کرنے والے پر تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ اس لئے کہ جب تعیین مصرف نہ ہو تو وقف کو باطل کیا گیا ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ شے وقف کردہ جب خراب ہو جائے تو اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت مصرف معین میں خرچ کرنا جائز نہیں جس طرح مثلاً مسجد خراب ہو جائے اور اس کے دوبارہ درست ہونے کی امید نہ رہے۔ حالانکہ امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ شے پھر ناک کی طرف لوٹ جاتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے اس بارہ میں کوئی تصریح منقول نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا اس اعتبار سے کہ وقف ثابت ہو کر بعد میں باطل ہو گیا مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔



کتاب ہبہ کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ہبہ ایجاب (ہبہ کرنے والے کا اس شخص کے سامنے پیش کرنا جس کو ہبہ کرے) اور قبول اور قبضہ سے صحیح ہوتا ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وعدہ خیر کو پورا کرنا چاہئے اور اس پر بھی کہ ہبہ کے ساتھ اپنی بعض مولا کو مخصوص کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دینا۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ہبہ صحیح ہونے کے لئے قبضہ ضروری ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ نہ اس کی صحت کیلئے قبضہ کی ضرورت ہے اور نہ اس کے لازم ہونے کیلئے۔ بلکہ ان دونوں باتوں کے لئے صرف ایجاب و قبول کافی ہے۔ لیکن اس کے نافذ اور کمال ہونے میں قبضہ شرط ہے۔ اور امام مالک نے اس سے اس صورت کو نکال دیا کہ مثلاً ہبہ کرنے والا قبضہ دلانے کو ناکارہ باوجود موہوب لہ (جس کو ہبہ دیا جائے) کہ اس سے مطالبہ کرنے کے یہاں تک کہ ہبہ کرنے والا مر گیا اور موہوب لہ برابر مطالبہ میں لگا رہا تو وہ ہبہ باطل نہ ہوگا اور موہوب لہ کو میت کے ورثا سے مطالبہ درست ہے۔ پس اگر اس نے مطالبہ ترک کر دیا تھا یا باوجود شے موہوب پر قبضہ ممکن ہونے کے پھر بھی اس نے قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ ہبہ کرنے والا مر گیا یا مر بیض ہو گیا تو ہبہ باطل ہوا اور ابن ابی زید قیروانی نے اپنے رسالہ میں یہ عبارت لکھی ہے کہ کوئی ہبہ اور کوئی صدقہ بغیر قبضہ میں جائے نام نہیں ہوتا۔ پس اگر وہ بغیر قبضہ کے مر جائے تو وہ میراث میں شامل ہوگا۔ حالانکہ امام احمدی و درویشوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ ہبہ بلا قبضہ کے مملوک ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور قواعد شرعیہ پر مبنی ہے جس طرح صحیح اسی طرح اور باقی تملیکات اور دوسرا قول موہوب پر مخفف اور واجب پر مشدد ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مشترک چیز کا ہبہ درست ہے جس طرح صحیح (درست ہے) اور قبضہ کی صورت یہ ہے کہ ہبہ کرنے والا تمام مالی موہوب کو موہوب لہ کے ہر دے پھر وہ اس میں سے اپنا حق لے لے اور اس کے شریک کا حصہ موہوب لہ کے ہاتھ میں بطور امانت کے

رہے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ مشترک چیز ایسی ہو کہ اس کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو مثلاً غلام اور موتی تو اس کا ہیہ درست ہے اور اگر ایسی ہو کہ اس کی تقسیم ہو سکے تو اس میں سے کسی مشترک چیز کا ہیہ درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ باپ (اسی طرح دادا پردادا وغیرہ) کیلئے مستحب ہے کہ ہیہ میں اپنی اولاد کے درمیان برابری کرے۔ حالانکہ امام احمد اور امام محمد کا قول یہ ہے کہ اسے جائز ہے نروں کو مادوں پر فضیلت دے۔ جس طرح وارث کی تقسیم میں (مذکوروں کو موتوں پر فضیلت ہوتی ہے) پس پہلے قول میں باپ پر نیکہ اور دوسرے میں تخفیف ہے پھر اگر بعض اولاد کو بعض پر ہیہ میں ترجیح دے چکا ہو تو کیا زیادتی کو واپس لینا لازم ہے۔ تو تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ لازم نہیں اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس پر رجوع کرنا لازم ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ باپ نے اپنے بیٹے کو جو ہیہ کر دیا ہو اس کو وہ کسی حالت میں واپس نہیں لے سکتا حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ وہ ہر حالت میں واپس لے سکتا ہے اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس ہیہ کو واپس لے سکتا ہے جسے بطور صلہ رحمی اور محبت کے ہیہ کیا ہوا اگرچہ قبضہ بھی ہو چکا ہو۔ اور جو بطور صدقہ کے ہیہ کیا ہوا اسے واپس نہیں لے سکتا۔ امام مالک نے فرمایا ہے کہ واپس لینا صرف اسی صورت میں درست ہے کہ بیٹے کے قبضہ میں جا کر شے موہوب میں تغیر ہو گیا ہو یا ہیہ کر دینے کے بعد مقررہ وضع ہو جائے یا اپنی کا نکاح کرنے لگے یا ہیہ کیا ہوا مال اس کے ہم جنس مال کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو گیا کہ وہ جدا نہ ہو سکے ورنہ واپس لینا جائز نہیں۔ حالانکہ امام احمد کی روایات مختلف ہیں سے اظہر روایت یہ ہے کہ اسے ہر حالت میں واپس لے لینا درست ہے جس طرح امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ پس پہلا قول مفصل اور بڑے دیداروں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ اور تیسرا قول مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض اولاد اپنے باپ کے ساتھ (معاملہ میں) ایسی ہوتی ہے جس طرح اجنبی لوگ بلکہ مثل دشمن کے اور دوسرے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ

انت و مالک لا بیك

ترجمہ: تو اور تیرا مال میرے باپ کا ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے بلکہ اکثر علماء کا کہ وعدہ خیر کو پورا کرنا مستحب ہے نہ واجب البتہ وعدہ کو وفا کرنے والا تارک فضیلت اور کراہت شدیدہ کا مرتکب ہے مگر گناہ بگارت نہیں۔ حالانکہ ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ جن میں سے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ بھی ہیں کہ وعدہ کا پورا کرنا واجب ہے۔ اسی طرح بعض اصحاب امام مالک کا قول یہ ہے کہ وعدہ اگر کسی سبب کے ساتھ مشروط ہو مثلاً کسی نے کہا کہ نکاح کر لے تجھے یہ دونوں گا تو اس کا پورا کرنا واجب ہے جبکہ نکاح کر لے اور اگر

مطلق وعدہ ہو تو ایفاء واجب نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وعدہ کا ایفاء اس باب سے ہے کہ

فَمَنْ تَطْلُو عَٰفِيًّا فَهُوَ عَٰفِيٌّ

اور یہ قول ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے اندر کچھ نکل ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ منافقوں کی صفات سے دور رہنا ہے کیونکہ جو خلاف وعدہ کرتا ہے وہ خالص

منافق ہوتا ہے اگرچہ روزہ دار اور نماز کا پابند ہو اور کہتا ہو کہ میں مسلمان ہوں جیسا کہ حدیث میں وارد ہو چکا ہے

اور تیسرے قول کی وجہ ظاہر ہے۔

☆.....☆.....☆

☆.....☆.....☆.....☆.....☆

کتاب گری پڑی چیز اٹھالینے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ پڑی ہوئی چیز کو اٹھانے کے بعد ایک سال پورا مشہور کرنا چاہئے۔ جب کہ وہ چیز کم قیمت اور معمولی نہ ہو اور نہ ایسی کہ وہ باقی رہنے والی ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب اس چیز کا مالک آجائے تو وہ بہ نسبت اٹھانے والے کے اس چیز کا زیادہ حق دار ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر اٹھانے والے نے ایک سال بعد اسے کھالیا تو مالک اصلی کو اختیار ہے کہ خواہ اس سے ضمان لیوے یا اس کا کچھ بدلہ لے لے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ پڑی ہوئی چیز کا اٹھالینا جائز ہے۔ اختلاف صرف انفعلیت میں ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ تمام اشیاء کے اندر ان کو اٹھالینا بہ نسبت پڑی ہوئی چھوڑ دینے پہلا مسئلہ: کے بہتر ہے۔ حالانکہ امام احمد کا قول ہے کہ اٹھالینے سے چھوڑ دینا بہتر ہے۔ اسی طرح امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اٹھالینا واجب ہے۔ اسی طرح امام شافعی کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ اگر آدمی اپنی امانتداری پر اعتماد کرے تو اٹھالینا مستحب ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مشدد اور چوتھا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اٹھالینے میں اپنے بھائی کے مال کی حفاظت ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے ٹھگڑوں بخوں سے رہائی اسی میں ہے۔ (کہ نہ اٹھائے)

تیسرے قول کی وجہ بعینہ اول قول کی ہے۔ صرف یہ فرق ہے کہ تیسرا قول بطور وجوب کے ہے اور پہلا قول بطور فضیلت کے، اور چوتھے کی وجہ ظاہر ہے۔

امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر پڑی ہوئی چیز اٹھا کر اسی جگہ رکھ دی تو اگر وہ اس نیت سے اٹھائی تھی کہ اسے مالک کو دے دوں گا تو اس پر تادان لازم نہیں ورنہ تادان لازم ہے۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں تادان دینا لازم ہوگا۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے

کہ اگر بہ نیت حفاظت اٹھائی تھی پھر واپس رکھ دی تو بھی تاوان لازم ہے۔ اور اگر اٹھانے کے بعد واپس رکھ دینے یا لے جانے میں متردد تھا اور پھر واپس رکھ دی تو اس پر تاوان لازم نہیں۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے۔ اور جو وہ تمام کی ظاہر ہیں۔

امام مالک کا قول یہ ہے کہ جس نے جنگل میں بکری کو دیکھا اور اس کے تلف ہو جانے کا ذکر کیا **تیسرا مسئلہ:** تو اسے اختیار ہے خواہ اسے چھوڑ دے یا کھالے اس پر تاوان کچھ نہیں۔ اسی طرح گائے کا حکم ہے اگر مردعوں کے چھاڑ کھانے کا خوف ہو۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر اسے کھالیا اور بعد میں اس کا مالک آیا تو وہ تاوان لے سکے گا۔ پس پہلا قول لینے والے پر مخفف ہے اس لئے کہ اگر وہ کھالے تو ضمان لازم نہیں۔ اور دوسرا پہلے کا عکس ہے۔

امام مالک کا قول یہ ہے کہ حرم شریف اور دوسری جگہ کی چیز پڑی ہوئی برابر ہیں۔ پس اگر **چوتھا مسئلہ:** لینے والا چاہے تو حرم شریف کی پڑی ہوئی چیز اٹھالے اور پھر بعد میں اس کا مالک ہو جاوے اور چاہے تو صرف بہ نیت حفاظت ہی اٹھالے۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس نیت سے اٹھانا درست ہے کہ اس چیز کی حفاظت کرے اور جب تک وہاں مقیم رہے اس کی شہرت کرتا رہے اور جب وہاں سے نکلے تو وہ چیز حاکم کے سپرد کر دے۔ یہ اس کو جائز نہیں کہ مالک بننے کی نیت سے اٹھاوے۔ پس پہلا قول اٹھانے والے پر مخفف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اٹھانے والا جب ایک سال تک اس چیز کی **پانچواں مسئلہ:** شہرت کر چکے تو اسے جائز ہے کہ پھر ہمیشہ کیلئے اپنے پاس رہنے دے اور یہ بھی کہ اس کا صدقہ کر دے اور اس کو خود کھالینا بھی درست ہے اگرچہ وہ غنی ہی کیوں نہ ہو۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اٹھانے والا اگر فقیر ہو تو اس چیز کا مالک ہو سکتا ہے اور اگر مالدار ہو تو نہیں۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ لینے والا (اگر فقیر ہو) تو اس کے مالک بننے سے پہلے (یعنی ایک سال سے پہلے پہلے) صدقہ کر دے لیکن اس شرط سے کہ اگر اس کا مالک آگیا تو اگر اس نے اس صدقہ کو باقی رکھا تو خیر ورنہ میں اس کا تاوان دیدوں گا۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اسے ایسا کرنا درست نہیں کیونکہ یہ ایسا صدقہ ہے کہ موقوف رہے گا۔ پس پہلا قول اٹھانے والے پر مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔ اور دوسرے مسئلہ میں سے پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے جنگل میں جھا اوٹ پایا تو اسے اوٹ کا **چھٹا مسئلہ:** پکڑ لیتا جائز نہیں۔ اور اگر پکڑ لیا اور پھر چھوڑ دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک اس پر تاوان لازم نہیں۔ اور امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس پر تاوان لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور دیندار محتاط لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

ساتواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب اٹھائی ہوئی چیز پر ایک سال گزر جائے اور اس میں اٹھانے والے نے یہ تصرف کئے ہوں مثلاً اسے اپنے خرچ میں کر لیا ہو یا اس کا صدقہ کر دیا ہو یا اسے فروخت کر دیا ہو تو اس کے مالک کو جب وہ آوے جائز ہے کہ اس روز کی قیمت لے لے جس دن وہ مالک ہوا حالانکہ امام داؤد کا قول یہ ہے کہ اسے کچھ نہ دیا جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور اکثر لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور دوسرے قول میں تشدید اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو تقوے دار اور لوگوں کے جھگڑوں سے ڈرنے والے ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب پڑی چیز کا مالک آجائے اور اس چیز کی نشانیاں سب بتا دے تو اٹھانے والے پر واجب ہے کہ وہ چیز اسے دیدے اور باوجود بتا دینے کے اس کو گواہ لانے کی تکلیف نہ دے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے اس پر لازم نہیں کہ چیز اسے دیوے۔ پس پہلا قول مخفف اور اس صورت کے ساتھ خاص ہے کہ مالک اپنے دعوے میں متہم نہ ہو اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور وہ اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ مالک دینداری میں متہم ہو۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

کتاب پڑے ہوئے بچے کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ بچہ پر مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ اگر اس کے ماں باپ مسلمان ہوں گے مگر امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت منقول ہے (جو اس کے خلاف ہے) یہ مسئلہ اجماعیہ ہے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب دارالاسلام میں کوئی بچہ پایا گیا تو وہ مسلمان سمجھا جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر نصاریٰ یا یہود کے عبادت خانہ یا اہل جزیہ کے کسی گاون میں پایا گیا تو وہ ذمی سمجھا جائے گا۔ پس پہلا قول دارالاسلام کی وجہ سے حکم اسلام لگادینے میں مشدد ہے اور دوسرا قول مفصل اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی ایک ایک وجہ ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ اور اصحاب امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ باعقل نابالغ بچہ کا اسلام صحیح ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے اقوال مختلف ہیں سے قول رائج اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ با تمیز نابالغ بچہ کا مستقل طور پر مسلمان ماننا صحیح نہیں اور امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کا اسلام با نفع ہونے تک باقی رہے گا۔ پس پہلا قول اسلام ثابت کرنے میں مشدد ہے کیونکہ اس میں بچہ (نابالغ) کی بھی احتیاط ہے اور اسلام کا حکم کرنے والے کی بھی اور دوسرا قول مفصل ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ بچہ جو دارالاسلام سے پایا گیا ہو اگر بعد بالغ ہو جانے کے اسلام سے انکار کرے تو قتل کیا جاوے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر حد قائم کی جاوے قتل نہ کیا جاوے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کفر سے روکا جاوے۔ پس اگر نہ مانے تو اسی حالت پر چھوڑ دیا جائے۔ پس پہلا قول اسلام ثابت کرنے میں مشدد اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا معتدل ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب مزدوری کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والا جرت کا حقدار ہے جب دینے لگے بشرطیکہ اجرت کو شرط کر لیا ہو۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام مالک کا قول یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والا اگر اس فعل (واپس لانے) پہلا مسئلہ: میں مشہور ہو تو اگرچہ اجرت شرط نہ ہوئی ہو تب بھی اس کا حقدار ہے اور مزدوری کا اختلاف مقام کے دور و نزدیک ہونے پر منحصر ہے۔ اور جس وقت واپس لانے والا اس فعل میں معروف و مشہور نہ ہو تو اس کو اجرت نہ ملے گی البتہ غلام پر جو کچھ اس نے خرچ کیا ہو گا وہ دیا جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں اجرت کا حقدار ہے اور شرط موجود ہونے نہ ہونے کا کچھ اعتبار نہیں کرتے اور نہ اس کا کہ وہ شخص بھاگے ہوئے غلاموں کو واپس لانے میں معروف ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اجرت کا حق اسی وقت ہے کہ شرط کر لیا ہو۔ پس پہلا قول متصل اور دوسرا غلام کے مالک پر مشدد ہے۔ اور تیسرا بھی متصل ہے جس طرح پہلا۔ اور پہلے قول کی وجہ امام مالک کی تفصیل کی یہ ہے کہ قرینہ پر عمل کیا جائے کیونکہ وہ بھی ایک دلیل مجملہ دلیلوں کے ہے اور اس میں مالک غلام کے ذمہ کا پھنکارا اور واپس لانے والے شخص کو اس پر آمادہ کرنا اور ابھارنا ہے کہ وہ مسلمان بھائیوں کے بھاگے ہوئے غلام واپس لا دیا کرے اور (اس طرح) ان کی مصیبت کو ان سے دور کر دیا کرے بالخصوص ان لوگوں کے غلام کو جو عاجز ہوں اور کوئی دوسرا غلام خدمت کیلئے یا چوپایہ سوار ہونے کیلئے خریدنے پر قادر نہ ہوں اور نہ اس قدر خرچہ کھتے ہوں جس سے اس چوپایہ کو پالی سکیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ پہلے قول کی سی ہے اور وہ واپس لانے والے کو اجرت دلانے پر سخت برا بھانتہ کرنا ہے اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی کہ اس میں مالک کے ذمہ کی خلاصی اور واپس لانے کو اس فعل کے کرتے رہنے کی ترغیب ہے کیونکہ جو شخص باوجود واپس لانے والے کے مشقت میں پڑنے کے اس کی اجرت نہ دے تو اس کا دل ٹوٹ جائے گا۔ اور بعد میں وہ اس مشقت کے برداشت کرنے کی جرأت نہ کرے گا بالخصوص (اگر واپس لانے

والا) بے ہنر ہو کہ اپنی جان اور اولاد کو خرچ دینے کا ذریعہ اس کے پاس سوا غلام بھاگے ہوئے کو واپس لانے کے اور کچھ نہ ہو۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضروری دینے کا وجہ اسی وقت ہوگا کہ اسے شرط کر لیا ہو اور واپس لانے والا اسے طلب بھی کرے۔ جس طرح اور ضروریوں کا قاعدہ ہے۔ پس اگر شرط نہ کیا ہو تو اس وقت اسے ضروری کا دینا بھلائی اور احسان کی قسم سے ہوگا۔ اور یہ ایک امر استنباطی ہے نہ واجب۔

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ جو شخص غلام کو تین دن کی مسافت سے واپس لایا تو وہ چالیس درہم کا حقدار ہے اور اس مسافت سے ورے سے لاوے تو حاکم اس کو بطور احسان کے کچھ دیدے گا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس کو اجرت مثل (یعنی جو حسب دستور ہوتی ہوگی) دی جائے گی۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ اسے ایک دینار یا بارہ درہم دیے جائیں گے۔ اور مسافت کے قصر (کوٹاہ) یا طویل (دراز) ہونے کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ اس کا اعتبار ہے کہ باہر شہر سے لاوے یا شہر سے، اس میں امام احمد کا خلاف ہے ان سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ غلام کو شہر سے پکڑ کر لایا اس کو دس درہم ملیں گے اور اگر شہر سے باہر سے لایا تو اسے چالیس درہم ملیں گے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جب تک اجرت شرط اور اس کی مقدار معین نہ کر لی ہو اس وقت تک واپس لانے والا کسی چیز کا بھی حقدار نہیں۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں حسب دستور اجرت دینے کی وجہ سے تخفیف ہے اور تیسرے قول میں تشدید اور چوتھے میں واپس لانے والے پر تشدید ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جب واپس لانے والے نے مولیٰ کی بلا اجازت غلام پر کچھ خرچ کیا ہو تو مولیٰ پر کچھ لازم نہیں کیونکہ اس نے تبرع کے طور پر خرچ کیا ہے۔ لہذا وہ اس شخص کی مثل ہو جو حاکم کی بلا اجازت خرچ کرے اور اگر اس کی اجازت سے خرچ کیا ہو تو مولیٰ پر وہ خرچ قرض ہوگا اور واپس لانے والے کو حق ہوگا کہ غلام اس وقت تک نہ دے جب تک اس کے مولا سے وہ خرچہ نہ لے لے جب اس نے غلام پر راستہ میں خرچ کیا ہو اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ خرچ ہر حالت میں مولیٰ پر لازم ہے اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ اسے اجرت مثل دی جائے گی۔ (یعنی اتنی دور سے بھاگے ہوئے غلام کو لانے میں جو دیا جاتا ہوگا) پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مولا پر مشدود اور تیسرا اس پر مخفف ہے۔ اور تینوں اقوال کی وجہ ظاہر ہیں۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم

کتاب فرائض کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ اسباب جن کی وجہ سے وراثت کا استحقاق ہوتا ہے تین ہیں ایک رحم کا حلق، دوسرا نکاح کا، تیسرا ولادت کا (یعنی اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہو پھر وہ مال چھوڑ کر مر جائے) اور اس پر بھی کہ وہ اسباب جو وراثت سے منع کرتے ہیں بھی تین ہیں ایک غلام ہونا دوسرے وارث کا مورث کو قتل کر دینا، تیسرے دین میں مختلف ہونا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ انبیاء صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین کا کوئی وارث نہیں ہوتا اور وہ جس قدر مال چھوڑ جاتے ہیں صدقہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصالحت میں خرچ کیا جائے اور اس کے اندر سوائے فرقہ شیعہ کے اور کسی کا اختلاف نہیں اور یہی وجہ ہے جو حضرت ابو بکر صدیقؓ کو برا جانتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے حضرت فاطمہؓ الزہراءؓ کو ان کے باپ کے مال میں سے کچھ بھی حصہ نہ دیا تھا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ مردوں میں سے دس مرد وارث ہوتے ہیں ایک بیٹا، دوسرا بیٹا، اگرچہ بیٹے تک چلا جائے (یعنی پر پوتا نگر پوتا وغیرہ) تیسرا باپ، چوتھا دادا اگرچہ اوپر تک جائے (یعنی پردادا اگر دادا وغیرہ) پانچواں بھائی، چھٹا بھتیجا سوائے اس کے صرف ماں کے اندر اتحاد ہو اور باپ دو ہوں، ساتواں چچا، آٹھواں چچا کا بیٹا سوائے اس کے کہ صرف ماں کے اندر اتحاد ہو اور باپ میں اختلاف ہو، نوواں خاوند، دسواں آزاد کرنے والا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورتوں میں سے سات وارث ہیں۔ ایک بیٹی دوسری بیٹی اگرچہ بیٹے تک چلا جائے، تیسری ماں، چوتھی نانی، پانچویں بہن، چھٹی بیوی، ساتویں اپنا غلام آزاد کرنے والی۔ اور اس پر اتفاق ہے کہ جو حصے خدا تعالیٰ کی کتاب (قرآن مجید) میں مقرر ہیں چھ ہیں ایک نصف (آدھا) دوسرا ربع (چوتھائی) تیسرا ثمن (آٹھواں) چوتھائی درگت (دو تہائی) پانچواں شمس (ایک تہائی) سدس (چھٹا) ان کے سوا اور بھی مسائل اجماعیہ ہیں فرائض کے اندر۔ اور اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا اور نہ اس کا برعکس (کافر بھی مسلمان کا وارث نہیں ہوتا) اور نہ کافر مسلمان عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور اس پر بھی ائمہ کا اتفاق ہے کہ جو شخص کسی کو قصد از روئے ظلم قتل کر دے قاتل محلول کا وارث نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ محل (حصوں کے عدد کا بڑھ جانا) صرف تین اصول (اعداد) میں ہوتا ہے ایک (چھ) دوسرا (بارہ) تیسرا (چوبیس) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ محل صحیح ہے اور عامہ عطاء کے نزدیک معمولی ہے اور حضرت عمر بن الخطابؓ کے زمانہ خلافت میں اس پر اجماع ہو چکا ہے حضرت ابن عباسؓ کا اس میں خلاف

ہے۔ اور اس پر اتفاق ہے کہ اگر چچا کے دو بیٹے جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک میت کا مادی بھائی ہے تو ان میں سے بھائی کو چھٹا حصہ ہوگا۔ اور باقی عصبہ ہونے کی وجہ سے دونوں بیٹوں میں تقسیم کر دیا جائے گا اس میں صرف حضرت ابن مسعود اور حضرت حسن کا خلاف ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ذوی الارحام (برودہ رشتہ دار جس کا حصہ مقرر نہ ہو اور نہ وہ عصبہات میں سے ہو) وارث نہیں ہوتے بلکہ وہ مال جو اصحاب فروض اور عصبہات سے بچ کر ہے وہ بیت المال میں داخل کیا جائے اور یہی قول حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور حضرت زیدؓ اور امام زہریؒ اور امام اوزاعیؒ اور امام داؤدؒ کا ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ وارث ہوتے ہیں اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے یہی منقول ہے لیکن یہ سب کے نزدیک شرط ہے کہ اصحاب فروض اور عصبہات میں سے کوئی نہ ہو اور حضرت سعید بن مسیبؓ سے مروی ہے کہ ماموں باوجود میت کی بیٹی موجود ہونے کے وارث ہوتا ہے۔ پس امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی بنا پر جب کوئی مر گیا اور اس نے اپنی ماں چھوڑی تو اسے تنہائی حصہ ملے گا اور باقی بیت المال میں جمع ہوگا۔ اور اگر اپنی بیٹی چھوڑی تو اسے نصف (آدھا) مال ملے گا اور باقی بیت المال میں جمع ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے قول کی بناء پر تمام مال والدہ کا ہوگا ایک تنہائی بوجہ صاحب فرض ہونے کے اور باقی بوجہ رد ہو جانے کے۔ اسی طرح بیٹی کو آدھا بوجہ صاحب فرض ہونے کے ملے گا اور باقی بوجہ رد ہو جانے کے اور قاضی عبدالوہابؒ مالکی نے شیخ ابوالحسن سے نقل کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ سے صحیح نقل یہ ہے کہ وہ ذوی الارحام کو وارث نہیں بناتے تھے اور ان سے جو مروی ہے کہ وہ رد کرتے تھے اور ذوی الارحام کو وارث بناتے تھے سو وہ ان کے فعل کی حکایت ہے نہ قول کی جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو اور حفاظ حدیث میں سے ابن جریر وغیرہ کا دعویٰ ہے کہ اس پر اجماع ہے۔ پس پہلا قول ذوی الارحام پر مشدد اور دوسرا ان پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ ذوی الارحام کا اس محبت اور ہمدردی سے بعید ہونا ہے جو اصحاب فروض اور عصبہات میں ہوتی ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ محبت اور ہمدردی سے بالکل خالی تو نہیں ہوتے۔

دوسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دین اسلام سے بھر جانے والا جب اسی حالت ارتداد میں مرجائے یا حاکم اسلام اس کو قتل کر دے تو وہ مال بیت المال میں غنیمت کی طرح جمع ہوگا یہاں تک کہ وہ مال بھی جو اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا تمام مال اس کے تمام مسلمان وارثوں کو دیا جائے گا خواہ وہ حالت اسلام کا کمایا ہو یا نہ ہو یا حالت ارتداد کا۔ پس پہلا قول مرتد کے وارثوں پر مشدد ہے اور دوسرا قول اس پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یا تو مرتد اور اس کے وارثوں کی باہمی محبت کا (ارتداد کی وجہ سے) بالکل منقطع ہو جانا ہے اور یا اس کا کمزور پڑ جانا۔ لہذا تقویٰ یہی ہے کہ اس کا مال بیت المال میں دیدیا جائے تاکہ وہ عام مسلمانوں کے مصالح میں کام آئے۔ اور دوسرے قول کی وجہ ان بھائی مسلمانوں کیلئے احتیاط سے کام لینا ہے جن کا بیت المال میں حق ہے لہذا ہم ان کو وہ مال نہ کھلائیں گے جس کے (جواز) میں شبہ موجود ہو۔ پس اس مال کے اس کے وارث ہی زیادہ مستحق ہیں جس طرح وہ اپنے مورث مقتول کے وارث بننے ہیں اگرچہ اس کا کسب حرام ہی کیوں نہ ہو۔ بشرطیکہ وہ مال حرام اصحاب مال کی طرف لوٹنا ناممکن نہ ہو۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے کسی کو خطا سے قتل کر دیا ہو وہ مقتول کے مال کا وارث نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس مال کا وارث ہوگا جو مقتول کی ملک تھا نہ اس کے قتل کے تاوان کا۔ پس پہلا قول قاتل پر مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے بوجہ تفصیل کے۔

پہلے قول کی وجہ اس بارہ میں حدیث شریف کا مطلق ہونا ہے کہ قاتل مقتول کی کسی شے کا وارث نہیں ہوتا۔

اور دوسرے قول کی وجہ قاتل کوتاہان کے مال سے محروم رکھ کر جو صرف قتل کی وجہ سے حاصل ہوا ہے قتل سے نفرت دلانا ہے تاکہ آئندہ وہ اپنے مورث کے قتل پر جرأت نہ کرے اور رہا وہ مال جو بوجہ قتل کے حاصل نہیں ہوا ہے سو وہ اس اصل پر باقی ہے جو تمام ترکوں میں ہوتی ہے۔ لہذا حاکم کو جائز ہے کہ اس مال میں سے اس کو وراثت دے۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اہل ادیان کفار باہم ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے جس طرح یہودی نصرانی کا (اور برعکس) حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کافر تمام ایک ہی دین پر ہیں اور تمام کافر ہی ہیں۔ لہذا ہر ایک دوسرے کا وارث ہوگا۔ اور پہلا قول مشدد ہے دلیل اس کی اس حدیث کے ظاہر پر چلنا ہے کہ (دوغدہب والے آپس میں وارث نہیں ہوتے) اور دوسرا قول مخفف ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ مواہب اسلام کے سب ایک ہی دین ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس غلام کا بعض حصہ آزاد اور بعض غلام ہو تو وہ نہ وارث ہوگا اور نہ اس کا کوئی وارث ہوگا۔ حالانکہ امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس قدر اس میں آزادی ہے اس کی بقدر وہ وارث ہوگا اور مورث بھی۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کی وجہ ملکیت کا کمزور ہونا ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔

چھٹا مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ کافر اور مرتد (دین اسلام سے پھر جانے والا) اور قصد قتل کرنے والا اور جس میں کچھ غلامی موجود ہو اور وہ شخص جس کا مر جانا پوشیدہ ہو جس طرح خود

وارث نہیں ہوتے اسی طرح دوسروں کیلئے حاجب (مانع ارث) بھی نہیں ہوتے۔ حالانکہ صرف حضرت ابن مسعود کا قول یہ ہے کہ کافر اور غلام اور قصداً قتل کرنے والا حاجب تو ہوتے ہیں مگر وارث نہیں ہوتے۔ پس پہلا قول ان لوگوں پر مشدد ہے جن کا ذکر پہلے گذرا۔ اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ بھائی جب والدہ کے لئے حاجب ہو جائیں (اس سا تو اں مسئلہ: طرح) کہ بجائے تیسرے حصہ کے چھٹا حصہ کر دیں تو وہ اسے خود نہ لیں۔ حالانکہ ابن عباسؓ سے روایت یہ ہے کہ بھائی باوجود بیٹے کے ہونے کے وارث ہوتے ہیں۔ جبکہ والدہ کیلئے حاجب ہو جائیں۔ لہذا وہ اس قدر حصہ لے لیں جتنے کے والدہ کے لئے حاجب ہوئے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ کا مشہور قول یہ ہے کہ (نہ وارث ہوں یعنی اس قدر حصہ کو خود نہ لیں) جو عام ائمہ کا قول ہے۔ پس پہلا قول اور اس کے جو موافق ہے۔ (یعنی ابن عباسؓ کا پہلا قول) بھائیوں پر مشدد ہے اور دوسرا ان پر تخفیف ہے۔

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ڈوب جانے والے اور قتل کئے ہوئے اور دیوار وغیرہ کے نیچے ڈوب کر مر جانے والے اور آگ میں جل جانے والے جس وقت یہ نہ معلوم ہو کہ کون اپنے ساتھی سے پیشتر مرا ہے بعض ان کے بعض کے وارث ہوں گے اور ان میں سے ہر ایک کا ترکہ باقی وارثوں کا ہوگا۔ حالانکہ امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے پرانے مال کا (جو اسی کے پاس پیدا ہوا ہو) وارث ہونے والے مال کا جو (دوسرے سے حاصل ہوا ہو) اور امام موصوف سے نقل حضرت علیؓ اور قاضی شریحؒ اور امام نخعیؒ اور شعبیؒ اسی طرف جاتے ہیں۔ پس پہلا قول ان لوگوں مذکورین پر جو آپس میں بعض بعض کے وارث نہیں ہوتے مشدد ہے اور دوسرے قول میں تفصیل ہے۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نانی اس باپ کے ہوتے ہوئے کہ میت اس کا بیٹا ہو کسی قدر کی بھی وارث نہیں ہوتی حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ نانی اگر تنہا ہو تو چھٹے حصے کی وارث ہوتی ہے اور اگر میت کی والدہ بھی زندہ ہو تو چھٹے حصہ میں وہ بھی شریک ہوتی ہے۔ پس پہلا قول نانی پر مشدد اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔

اماموں کا اس پر اجماع ہے کہ دو بھائی والدہ کے لئے حاجب ہوتے ہیں (اس طرح) کہ اس کو بجائے تہائی حصہ کے چھٹا حصہ ملتا ہے۔ حالانکہ حضرت ابن عباسؓ کا قول یہ ہے کہ والدہ کو بھائیوں کے ہوتے ہوئے ایک تہائی ملے گا جب تک بھائی تین نہ ہوں ورنہ چھٹا حصہ ملے گا۔ پس پہلا قول والدہ پر مشدد ہے اور دوسرے میں تفصیل ہے۔

تمام فقہاء کا قول یہ ہے کہ بہنیں بیٹیوں کی موجودگی میں عصبہ ہوتی ہیں۔ حالانکہ ابن عباسؓ کا قول یہ ہے کہ وہ عصبہ نہیں ہوتیں اور نہ بیٹیوں کے ہوتے ہوئے کسی چیز کی وارث ہوتی ہیں۔ پس پہلا قول بہنوں پر تخفیف اور دوسرا ان پر مشدد ہے۔

اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ کسی غیر کو مولیٰ بنالینے سے وراثت ثابت نہیں ہوتی۔ حالانکہ
بارھواں مسئلہ: امام نجفی کا قول یہ ہے کہ ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی
 (غلام نے دوسرے کو) مولیٰ بنالیا تو وہ اس عقد موالات کو توڑ سکتا ہے جب تک کہ اس مولیٰ نے غلام کی طرف سے
 دیت نہ دی ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل ہے۔

امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جس لڑکے کی وجہ سے خاوند اور جو رو میں لعان ہوا ہو اس کی
تیسرہواں مسئلہ: ماں تمام مال کی بوجہ ذوالفرض اور عصبہ ہونے کے مستحق ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور
 امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی ماں ایک تہائی کی بوجہ فرض کے مستحق ہوگی اور باقی مال بیت المال میں داخل ہوگا
 اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس لڑکے کے عصبہ اس کی ماں کے عصبے ہیں۔ پس اگر وہ لڑکا ایک والدہ اور
 ایک ماموں چھوڑ کر مر جائے تو والدہ کو ایک تہائی حصہ ملے گا اور باقی ماموں کو۔ اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ
 ہے کہ والدہ عصبہ ہے لہذا تمام مال عصبہ ہونے کی وجہ سے اسی کو ملے گا۔ پس پہلا قول والدہ پر مخفف ہے اور
 دوسرے قول میں اس پر تخفیف ہے۔ اسی طرح باقی اقوال۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ احمورا (کچا) بچہ جب وقت پیدائش آواز نکالے تو
چودھواں مسئلہ: وارث بھی نہیں ہو سکتا اور مورث بھی اگرچہ حرکت بھی کی ہو اور سانس لیا ہو مگر اس وقت
 کہ دودھ پیے۔ پس اگر اس کو چھینک آئی ہو تو امام مالکؒ سے دونوں روایتیں ہیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام
 شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے حرکت کی ہو یا سانس لیا ہو یا چھینکا ہو تو وارث بھی بنایا جائے اور مورث بھی۔ پس
 پہلا قول وارثت میں احتیاط کی وجہ سے مشدد ہے اور دوسرا اس کی وجہ سے مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔



کتاب وصیتوں کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ وصیت کرتا مستحب ہے نہ واجب اور وصیت مالک بنادینے کو کہتے ہیں مگر ملک کی نسبت بعد مرنے کے ہوتی ہے اور اگر کسی انسان کے پاس دوسرے کی امانت ہو تو وصیت کرنا واجب ہوتا ہے اور اسی طرح اس وقت کہ میت پر کسی کا قرض ہو اور اسے نہ معلوم ہو کہ میرا فلاں شخص پر قرض ہے یا اس کے پاس کتبے کی امانت رکھی ہوئی ہو اور اس پر گواہ کوئی نہ ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وارث کیلئے وصیت کرنا واجب نہیں اس میں امام زہریؒ اور اہل ظاہر کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ان رشتہ داروں کیلئے وصیت کرنا واجب ہے جو وارث نہ ہوں۔ خواہ وہ عصبیات میں سے ہوں یا ذوی الارحام میں سے۔ بشرطیکہ ان کے سوا اس جگہ کوئی اور وارث موجود ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غیر وارث کو ایک تہائی کی وصیت درست ہے اور اس کا جواز وارث کی اجازت کا محتاج نہیں، اور اس پر بھی کہ وارث کیلئے وصیت کرنا درست ہے مگر اس کا جواز باقی وارثوں کی اجازت پر موقوف ہے۔ اور اس پر تمام اماموں کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے (بہی فلاں) کے واسطے وصیت کی تو اس میں صرف مرد ہی مرد داخل ہوں گے اور وہ مال ان کو برابر برابر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی نے (اولاد فلاں) کیلئے وصیت کی تو اس میں مرد اور عورتیں سب داخل ہوں گے اور مال ان پر برابر برابر تقسیم ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلام کو آزاد کرنا یا مال کا ہبہ کرنا یا وقف کرنا اسی طرح وہ تمام عطیات جو بالفعل مرض الموت میں میت نے صادر کئے ہوں وہ سب ایک تہائی مال تک جائز سمجھے جائیں گے۔ صرف مجاہدؒ اور امام داؤدؒ کا اس میں خلاف ہے کیونکہ ان کا قول یہ ہے کہ تمام مال و اسباب تک جائز سمجھے جائیں گے (ایک تہائی تک کی ان کے نزدیک قید نہیں) یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کی اور وارثوں نے پہلا مسئلہ: اس کی اجازت بھی دیدی تو غور کیا جائے گا اگر انہوں نے حالت مرض میں اجازت دی ہے تو ان کو بعد موت کے اپنے قول سے پھرنا جائز نہ ہوگا اور اگر حالت تندرستی میں اجازت دی ہو تو بعد موت ان کو

اپنے قول سے رجوع کرنا جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ان کو ہر حالت میں رجوع کرنا جائز ہے خواہ حالت صحت میں اجازت دی ہو یا حالت مرض میں۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا وارثوں پر مخفف ہے۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر اونٹ کی کسی کیلے وصیت کی تو اونٹنی دیدینا بھی درست ہے اسی طرح اگر گائے کی وصیت کی تو بیل دیدینا بھی جائز ہے تو ان کے نزدیک مذکر اور مونث میں کچھ فرق نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اونٹ کی صورت میں صرف نر ہی دیدینا جائز ہے اور گائے کی صورت میں صرف مادین ہی دیدینا درست ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور پہلا عوام الناس پر محمول ہے اور دوسرا متقیین پر کہ احتیاطاً جو دونوں میں بہتر ہو وہی دیں۔

تیسرا مسئلہ: چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کسی شخص کو کسی چیز کی وصیت کی پھر اسی چیز کی وصیت دوسرے شخص کو کی اور پہلی وصیت سے رجوع کی تصریح نہ کی تو دونوں شخصوں کے درمیان آدمی آدمی تقسیم کر دی جائے گی۔ حالانکہ امام حسنؒ اور عطاءؒ اور طاؤسؒ کا قول یہ ہے کہ دوسرے شخص کو وصیت کرنا (گویا) پہلی وصیت سے رجوع کرنا ہے لہذا وہ چیز دوسرے شخص کو ملے گی۔ اسی طرح امام داؤدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ چیز پہلے شخص کو دی جائے گی پس پہلے قول میں تصنیف کی وجہ سے تخفیف ہے اور دوسرے قول میں پہلے شخص پر تشدید ہے اور تیسرے قول میں دوسرے شخص پر تشدید ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ پہلے شخص کیلئے اس چیز کی وصیت کر چکا ہو تو وہ اس کی ملک سے خارج ہو چکی لہذا اس کے بعد وہ اس چیز میں کسی تصرف کا مجاز نہیں اور یہ قول اہل تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے جس طرح دوسرے قول کو بھی اہل تقویٰ پر محمول کر سکتے ہیں۔ کیونکہ دوسرے شخص کیلئے وصیت کرنا پہلی وصیت کو منسوخ کرنا ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر قول یہ ہے کہ جو شخص اس غرض سے آگے کیا گیا کہ اس سے قصاص (قتل کا بدلہ) لیا جائے یا وہ میدان جنگ میں دشمن کا مقابلہ کر رہا تھا یا عورت حاملہ تھی پھر اسے دروزہ شروع ہو گیا یا کشتی میں بیٹھا تھا اور دریا میں طوفان آگیا تو ان سب حالتوں میں جو کسی کو عطا یا دیگا وہ ایک تہائی مال تک جائز رہیں گے۔

حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ تمام مال تک جائز رہیں گے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حاملہ عورت کے صل کو اگر چہ مادہ ہو چکے ہوں تو اس کے ایک تہائی مال سے زیادہ میں تصرف نہ کیا جائے گا۔ پس پہلا قول وصیت کرنے والے پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے اور تیسرے قول میں کچھ تشدید ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مطلق غلام کیلئے وصیت کرنا صحیح ہے خواہ وصیت کا اپنا ہو یا غیر کا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کسی غلام کیلئے صحیح نہیں۔ اسی طرح

امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اپنے ذاتی غلام کیلئے وصیت کرنا درست ہے بشرطیکہ وارثوں میں کوئی بڑا آدمی نہ ہو اور دوسرے کے غلام کی طرف وصیت کرنا درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وصیت کرنا واجب پر ازائم ہے اور شرع نے اس کی اجازت دیدی ہے۔ اور دوسرا قول مشدد اور اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام اس (مال) وصیت کا مالک نہ ہوگا اور ظاہر ہے کہ وصیت مالک بنانے کو کہتے ہیں اور تیسرا قول مفصل ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ جس کا کوئی باپ یا دادا موجود ہو اسے اجنبی شخص کیلئے وصیت کرنا جائز نہیں (مثلاً یوں کہے) کہ میری اولاد پر اس قدر خرچ کرنا بشرطیکہ باپ یا دادا

عادل ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اپنی اولاد اور اپنے اوپر کا قرضہ ادا کرنے اور ایک تہائی مال کو خرچ کرنے کے بارہ میں اجنبی شخص کو باپ یا دادا کے ہوتے ہوئے وصیت کرنا صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور اس صورت پر محمول ہے کہ وصیت کرنے والے نے جان لیا ہو کہ میرا باپ یا دادا میری اولاد پر اجنبی آدمی سے زیادہ شفقت کرے گا اور دوسرا قول مخفف اور پہلے کے برعکس پر محمول ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی عادل آدمی کو وصی بنایا پھر وہ فاسق ہو گیا تو اس سے وصیت نکال لی جائے۔ جس طرح

اگر کسی کا فاسق ہونا معلوم ہو اور اس کو وصی بنایا جائے تو ابتداء ہی سے صحیح نہیں ہوتا کیونکہ ایسے شخص سے بے خونی نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر وصی فاسق ہو جائے تو اس کے ساتھ ایک اور شخص عادل ملا دیا جائے۔ پس اگر کسی نے فاسق کو وصی بنادیا تو قاضی کو لازم ہے کہ اس کے ہاتھ سے نکال لے اور قاضی نے نہ نکالا اور وہ تعترف کرنا رہا تو تعترف نافذ ہوگا اور وصیت اس کی پوری ہو جائے گی۔ پس پہلا قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ کافر کیلئے وصیت صحیح ہوتی ہے خواہ وہ کافر حربی (ساکن دارالحرب) ہو یا ذمی (جزیرہ گزار) ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ حربی کے لئے وصیت صحیح نہیں اور ذمی کیلئے صحیح ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور اصحاب امام مہوف اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ آدمی کو جائز ہے کہ وہ دوسرے شخص کو اس چیز کی وصیت کر دے جس کی اس کو کسی نے وصیت کی ہو اگرچہ وصیت

کرنے والے اس نے اس کی اجازت نہ دی ہو۔ حالانکہ امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ یہ منع ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

دسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ وصی اگر عادل ہو تو حاکم کے حکم اور اجراء وصیت کو اس کے نافذ کرنے کی حاجت نہیں اور تمام تعرقات اس وصی کے صحیح ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا

قول یہ ہے کہ جو کچھ وصی نے نابالغ بچے کیلئے خرید و فروخت کیا ہو اگر حاکم کا حکم اس کے ساتھ متعلق نہ ہو تو وہ سب

واپس کیا جائے گا۔ اور جو کچھ اس نے بچہ پر خرچ کیا ہوگا اس کے اندر خود اس کا قول معتبر مانا جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور پہلے قول کو اہل دین و تقویٰ پر اور دوسرے کو ان کے خلاف پر حمل کر سکتے ہیں۔

گیارھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جس چیز میں وصیت کی جائے اس کی تفصیل شرط ہے۔ پس اگر وصیت کو مطلق رکھا۔ مثلاً یوں کہا کہ میں نے تجھے اپنا وصی (کارکن مدارالہام) بنایا تو وصیت صحیح نہ ہوگی اور وہ قول لغو ہوگا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ صحیح ہوگا اور وصیت ہر چیز میں مانی جائے گی۔ پس پہلا قول مشدد اور ان سچے لوگوں پر محمول ہے کہ جو کسی بات کا قصد کر کے پھر اس سے پھرتے نہیں ہیں اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر اپنے پڑوسیوں کیلئے وصیت کی تو اس میں صرف وہی پڑوسی داخل ہوں گے جو اس سے ملے ہوئے ہوں گے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اس کہنے میں ہر طرف سے چالیس گھر داخل ہوں گے اسی طرح امام احمد کی دور راتوں میں سے ایک یہ ہے کہ تیس گھر داخل ہوں گے۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس کی کوئی حد مقرر نہیں۔ پس پہلا قول پڑوسیوں کے حق میں مخفف اور عوام الناس کے ساتھ مخصوص ہے (کیونکہ ان سے یہی بہت بعید ہے کہ وہ اپنے مکان سے ملے ہوئے پڑوسی کے حق کو ادا کر لیں اور دوسرا اور تیسرا اور چوتھا قول مشدد ہے اور بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص، سخاوت اور ایمان کے اندر جیسا جس کا مرتبہ ہو۔

تیرھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ وصیت کیلئے وصیت کرنا باطل ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔ پس اگر اس میں پر قرض یا کفارہ لازم ہوگا تو وہ وصیت اسی میں خرچ کی جائے ورنہ اس کے وارثوں کو ملے گی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وصیت سے مقصد میت کی طرف خیر کا پہنچانا ہے جب تک وہ جنت میں نہ داخل ہو کیونکہ برزخ اور یوم قیامت ایام دنیا اور دارالاحکلیف میں شمار ہوتے ہیں اس دلیل سے کہ اہل اعراف بروز قیامت سجدہ کر کے سعادت حاصل کریں گے جس کی وجہ سے ان کی ترازو کاپلہ حسنت بھاری ہو جائے گا اور پھر وہ جنت میں داخل ہو جائیں گے۔ پس اگر یہ نہ ہوتا کہ وہ سجدہ دارالاحکلیف (عمل کی پابندی کے مکان) میں ہوگا تو اس سجدہ سے ترازو کاپلہ وزنی نہ ہوتا۔

چودھواں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ نابالغ لڑکے کا وصیت کرنا صحیح ہے اگر وہ اسے سمجھتا ہو جس کی وصیت کرنا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ اور یہی امام احمد کا مسلک اور امام شافعی کا اصح مذہب ہے۔ پس پہلا قول لڑکے پر مخفف ہے کیونکہ وصیت کرنا ایک عبادت موجب ثواب اخروی ہے جس طرح اسے اور عبادت کرنے کا ثواب ملتا ہے۔ اور دوسرا قول اس پر مشدد ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید جب وہ بالغ ہو جائے تو اس کی سمجھ میں کوئی اور ایسا فعل آئے جو حالت نابالغی کے فضل مذکور سے زیادہ بہتر

اور اچھا ہو۔

پندرھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب مریض کی زبان بند ہو جائے تو اشارہ سے وصیت صحیح نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اس کے صحیح ہونے کا ہے اور امام مالکؒ کا ظاہر مذہب بھی یہی ہے۔ پس پہلا قول مشدد ہے مریض کے مال کی حفاظت کی غرض سے اور دوسرا مخفف ہے اس کی دین کی حفاظت اور عمل خیر کی طرف سبقت کرنے پر براہین سے۔

سولہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے دو مخصوص کو وصی (کارکن) بنایا اور وصیت کو مطلق رکھا (یعنی نہ کی کہ تو یہ کرنا اور تو یہ) تو کسی دوسرے کی اجازت کے بغیر تصرف کا استحقاق نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مخصوص آٹھ چیزوں میں صحیح ہوگا۔ کفن خریدنے، میت کی تکفین و تدفین کرنے اور اس کے تابلق بچوں کو کھلانے، اور کپڑا دینے، اور اگر میت کے پاس کوئی دو بیعت (امانتی چیز) رکھی ہو تو وہ بیعت مالک کو دینے، اور اس پر کا قرضہ ادا کرنے، اور اس کی وصیت کو بعینہ جاری کرنے، اور غلام کے آزاد کرنے (بشرطیکہ غلام وصیت میں معین ہو) اور اگر میت کا کسی پر کوئی حق آتا ہو تو اس سے لینے کیلئے جھگڑا کرنے میں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

سترھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے خط سے وصیت لکھ لی اور یہ معنوم ہو رہا ہے کہ اسی کا خط ہے۔ لیکن اس کے اندر گواہی کسی کی نہیں تو اس وصیت کے (اجراء) کا حکم نہ کیا جائے گا۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ حکم کیا جائے گا جب تک وصیت کرنے والے کا اس سے رجوع کرنا ثابت نہ ہو۔ پس پہلا قول وصیت کرنے والے پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے اس کیلئے بہتری حاصل کرنے کیلئے۔

اٹھارواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے مرض الموت میں نکاح کیا تو وہ صحیح ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس مریض کے مرنے کا خوف ہو اس کا نکاح صحیح نہیں اور اگر کر لیا تو وہ فاسد ہوگا چاہے ہمستر ہوا ہو یا نہ۔ لیکن فسخ نکاح طلاق سے ہوگا۔ پس اگر نکاح کے بعد اس مرض سے صحت پا گیا تو وہ نکاح صحیح ہوگا یا باطل ہو اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور اس شخص پر محمول ہے جو اپنے وارثوں کو وراثت سے محروم کرنے کے لئے نکاح کرتا ہو۔

انیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وصی کو جائز ہے کہ یتیم کے مال کو اصلی قیمت سے بطور استحباب کے زیادہ دے کر اپنے لئے خریدے اور برابر قیمت دے کر خریدے تو صحیح نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جتنی قیمت اس شے کی ہوتی ہو اس کے عوض میں خریدے تو خرید سکتا ہے اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو بالکل خریدنا ہی جائز نہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور یہ ہے کہ خریدنا جائز نہیں۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے دوسرے شخص کو خریدنے کا وکیل بنا دیا تو جائز ہے۔

پس پہلے قول میں وصی پر شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے کیونکہ منع کا حکم اس کیلئے ہے جو اپنے واسطے پورے حصہ کا لحاظ کرے نہ نابالغ (یتیم) کیلئے اور جب وہ قیمت اصل سے زیادہ دام سے خریدا لے تو وہ منع نہیں اور دوسرے قول میں وصی پر تخفیف ہے اور وہ ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اہل دین و تقویٰ ہوں اور تیسرا قول مشدّد اور ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو دین کے بارہ میں رقیق (نرم) ہوں۔ اور چوتھا قول بھی انہیں لوگوں پر محمول ہے۔ اور پانچواں قول مفصل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وکیل ایسا ہے جس طرح اجنبی شخص۔

بیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وصی نے یہ دعویٰ کیا کہ میں بعد بلوغ یتیم کو اس کا مال دے چکا ہوں تو اس کا قول معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لہذا اس کا دے چکنے کا دعویٰ معتبر ہوگا۔ جس طرح مال تلف ہو جانے کا قول معتبر ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ وصی (کارکن) امین ہوتا ہے اور یہی حکم حاکم اور باپ اور شریک اور مضارب (مضاربہ کرنے والے کے) بارہ میں ہے، حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وصی کا قول بلا گواہوں کے معتبر نہ ہوگا۔ پس پہلا قول وصی پر مخفف اور امامتداروں کے قاعدہ پر مبنی ہے اور دوسرا قول اس پر مشدّد ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول دیندار اور تقویٰ والوں پر محمول ہو اور دوسرا ان کے مخالف لوگوں پر۔ (یعنی غیر متدین اور غیر متقی لوگوں پر)

اکیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسجد کے واسطے وصیت کرنا صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں مگر ہاں اگر یہ کہے کہ اس (مذنب) وصیت میں سے مسجد پر خرچ کیا جائے۔ پس پہلا قول مخفف ہے کیونکہ مسجد میں خرچ کرنا منجملہ قربت شرعیہ کے ہے۔ جس طرح اس کی تعمیر کرنا اور دوسرا قول مفصل ہے۔

بائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وصی (کارکن) اگر مالدار ہو تو اسے جائز نہیں کہ وقت ضرورت یتیم کے مال میں سے کچھ کھاوے نہ بطور قرض کے اور نہ غیر قرض کے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دوامروں میں سے جو سنا کم ہوا تاخر خرچ میں لاسکتا ہے ایک اپنے کام کرنے کی مزدوری دوسرا بقدر ضرورت مال۔ پس پہلا قول مشدّد اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو یتیم کیلئے پورے حصہ کا لحاظ نہیں کرتے اور دوسرے قول میں تخفیف اور اہل دین و بھلائی کے ساتھ خاص ہے۔

تیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ وصی جب وقت حاجت یتیم کے مال کو کھالے اس کے بعد پھر مالدار ہو جائے تو اس پر عوض کا دینا واجب ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر (وصی) مالدار ہے تو رکے اور اگر محتاج ہے تو مقدار مناسب کھالے اپنے عمل اور اس کی حسب دستور مزدوری کا لحاظ کر کے۔ پس پہلا قول مشدّد اور دوسرا مفصل ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم.

کتاب نکاح کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نکاح منجندہ ان شرعی عقود کے ہے جن کا جائز طریق ہونا شریعت کی اصل سے ثابت ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس شخص کا نفس نکاح کی طرف مائل ہو اور اسے زنا کا خوف ہو تو نکاح کرنا مستحب ہے اور نکاح اس کے واسطے حج اور جہاد اور نماز اور روزہ اور تمام نفل عبادات سے زیادہ افضل ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کسی عورت سے نکاح کا قصد کرے تو مسنون ہے کہ اس کا چہرہ اور اس کے ہاتھوں کو دیکھ لے امام داؤد کا اس میں خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کا تمام بدن سوائے اندام نہانی کے دیکھنا جائز ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس عورت سے نکاح کرنا جو نسب میں برابر نہ ہو حرام نہیں۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ نکاح کرنا اس شخص کیلئے مستحب ہے جب کہ اس کو پہلا مسئلہ: اس کی حاجت ہو۔ اور سامان و اسباب بھی مہیا ہو۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ جب اس کا نفس نکاح کا مشتاق ہو اور زنا کا اندیشہ کرے تو نکاح واجب ہے اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں نکاح مستحب ہے اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں عورت اور مرد دونوں پر عمر بھر میں ایک دفعہ نکاح واجب ہے۔ پس پہلا قول مستحب ہونے اور نہ ہونے میں مفصل ہے اور دوسرا وجوب اور عدم وجوب میں مفصل ہے اور تیسرا قول مختلف اور چوتھا ایک وجہ سے مشدد اور ایک وجہ سے مخفف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ

وَلَيْسَتْ غَفْلَةُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يَغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

ترجمہ: اور چاہئے کہ کہیں (نکاح سے) وہ لوگ جو اس کا سامان نہ پاویں یہاں تک کہ خدا تعالیٰ انہیں اپنے فضل سے غنی (مالدار) بنادے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زنا سے سلامت رہنے کا یہی ذریعہ ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ انتخاب طلب نکاح میں کافی ہے اس لئے کہ نکاح کی محبت تقاضائے طبعی ہے۔ لہذا اس تشدد کی حاجت نہیں کہ نکاح کو واجب قرار دیا جائے۔

اور چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کے حکم کا اقتضائے صرف ایک مرتبہ سے ہو جاتا ہے جب تک کہ کوئی دلیل تکرار نکاح کو مقتضی نہ پائی جائے۔

چندوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اپنی بیوی اور باندی کی پیشاب گاہ کی طرف دیکھنا اسی طرح **دوسرا مسئلہ:** بیوی اور باندی کو اپنے خاوند مولیٰ کے پیشاب گاہ کو دیکھنا جائز ہے۔ حالانکہ بعض اصحاب امام شافعی کا قول یہ ہے کہ یہ حرام ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور امت کے معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد اور اکابر علماء اور اصحاب حب و صروت کے ساتھ خاص ہے۔

امام شافعی کا قول یہ ہے کہ عورت کا غلام اس پر حرام ہے (یعنی محرم ہے) کہ غلام کو اس پر نظر **تیسرا مسئلہ:** ڈالنا جائز ہے۔ اور یہی قول جمہور اصحاب امام موصوف کا ہے۔ حالانکہ ایک جماعت کا قول جن میں سے شیخ ابو حامد اور امام نووی بھی ہیں یہ ہے کہ غلام اپنی مالک کا محرم نہیں ہے اور فرمایا ہے کہ یہ ایسا قول ہے جس کے ساتھ یقین کرنا مناسب ہے۔ اور یہ قول کہ غلام اس کا محرم ہے بے دلیل ہے اور آیت صرف باندیوں کے بارہ میں وارد ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور پاکدامن و پنداروں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مشدد اور ان عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے جو پہلوں کی ضد ہیں۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سیدہ کا مقام اس بارہ میں والدہ کی برابر ہے کہ جماع کی لذت سے طبیعت کو نفرت ہوگی کیونکہ غلام پر اس کی ہیبت ہوگی اور غلام کے دل میں اس کی تعظیم۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بارہ میں مالک کا مقام والدہ سے بہت گھٹا ہوا ہے۔

تینوں اماموں اور عام فقہاء کا قول یہ ہے کہ (فعل) نکاح اس شخص سے صحیح ہوتا ہے جس کا **چوتھا مسئلہ:** تصرف جائز ہو۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ تیز دار نابالغ اور بیوقوف سے بھی صحیح ہوتا ہے لیکن ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ باپ کے سوا اور ولیوں کے لئے یتیم کا نکاح بلوغ سے قبل **پانچواں مسئلہ:** کرادینا اس وقت درست ہوگا کہ یتیم کی اس میں خیر خواہی ہو جس طرح باپ کیلئے بھی۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور ان لوگوں پر محمول ہے جو نظر میں کامل ہوتے ہیں اور دوسرا قول مشدد اور ان لوگوں پر محمول ہے جو کوتاہ نظر ہیں۔

امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ غلام کا نکاح اس کے مولیٰ کی بلا اجازت صحیح نہیں **چھٹا مسئلہ:** حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔ لیکن مولیٰ اس کے منع کر دینے کا مجاز ہے۔ اسی

طرح امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح ہو جاتا ہے لیکن مولیٰ کی اجازت پر اس کی صحت موقوف رہتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کسی چیز کا بھی مالک نہیں اور نکاح کی صورت میں خاوند پر عقد واجب ہوتا ہے اور جس کے پاس مال نہ ہو وہ خاوند بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا پس جب مولیٰ کی اجازت سے ہو تو جائز ہے (کیونکہ) گویا مولیٰ نے نکاح کی اجازت دے کر نکاح کے تمام واجبات کو اپنے ذمہ لے لیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کا حکم (غلام کے اندر) ایسا ہے جیسا کہ اس کے مولیٰ کے مال میں سے عقد واجب یا مستحب یا مباح کھانے لیتا لہذا نکاح کے بارہ میں مولیٰ کی اجازت کی حاجت نہیں۔ مگر اس صورت میں کہ مولیٰ سے اجازت کا خلاف ظاہر ہو (کہ اس وقت جائز نہ ہوگا) اور اسی وجہ سے مولیٰ نکاح صحیح کرنے کا مجاز ہے جس طرح مولیٰ کو جائز ہے کہ غلام کو ان پسندیدہ چیزوں کے کھانے سے روکے جو خود غلام یا مولیٰ کے لئے مضر ہوں۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی مولیٰ نکاح کو غلام کیلئے مضر جانتا ہے لہذا صحت نکاح کو اجازت مولیٰ پر موقوف رکھنا بھلائی کی بات ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عقد نکاح بغیر ولی کے (کہ وہ مرد ہو) صحیح نہیں۔ پس اگر عورت نے عقد نکاح کر لیا تو وہ باطل ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عورت کو جائز ہے کہ اپنا نکاح خود کرے یا کسی کو نکاح کا وکیل بنا دے بشرطیکہ عورت اپنے مال میں تصرف کرنے کی اہل ہو اور اس پر کوئی اعتراض نہیں مگر اس وقت کہ اپنے غیر کفو میں نکاح کر لے تو اس وقت ولی کو اعتراض کا استحقاق ہے اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت شریف اور مالدار ہے کہ ایسی عورت کی لوگ خواہش رکھتے ہیں تو اس کا نکاح بغیر ولی کے صحیح نہیں۔ اور اگر اس کی خلاف ہو تو جائز ہے کہ اس کے نکاح کا کوئی اجنبی شخص متولی ہو جائے عورت کی رضامندی کے ساتھ۔ اسی طرح امام داؤدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ باکرہ ہے تو اس کا نکاح ولی کے بغیر نہ ہوگا۔ اور اگر کنواری نہ ہو بلکہ نکاحی ہو تو صحیح ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اگر اپنے ولی کی اجازت سے نکاح کر لے تو صحیح ہے اور خود بخود کر لیا اور حاکم حنفی کے پاس دونوں کا مقدمہ گیا اس نے (اپنے مذہب کے موافق) نکاح کے صحیح ہونے کا حکم کر دیا تو نکاح نافذ (صحیح) ہو جائے گا۔ اور شافعیؒ امام مالکؒ کو اس نکاح کے توڑنے کا حق نہ ہوگا۔ البتہ امام ابو سعیدؒ اصطخری کا قول یہ ہے کہ اس عورت مذکورہ کا خاوند حاکم کے حکم سے پہلے ہمسر ہو چکا ہو تو اس پر حد لازم نہیں اس میں امام ابو بکرؒ عمیری کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اس سے ہمسری حرام ہے اور اگر حاکم کے حکم سے پہلے اس عورت کو طلاق دیدی تو وہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ سوائے ابو اسحاق مروزی کے کہ وہ احتیاطاً (دفع طلاق کے) قائل ہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے۔ اور تیسرا قول مفصل ہے۔ اسی طرح امام داؤدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول مخفف ہے اور وجود تمام اقوال کی

ظاہر میں کہ ذہن پر پوشیدہ نہیں۔

اور امام داؤد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کنواری عورت کو مردوں کی عادت نہیں ہوئی ہے لہذا اس کو کیا معلوم ہے کہ کون مرد اس کیلئے نافع ہوگا اور کون مضر بخلاف نکاحی اور بیابنی عورت کے (کہ وہ مردوں کو دیکھ بجال چکی ہے)۔

آٹھواں مسئلہ: (جس کو نکاح کا کام سپرد کیا ہے) بہ نسبت ولی کے زیادہ بہتر ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں صرف قاضی ہی نکاح کرائے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ولی کے ہوتے ویسی کو ولایت نہیں پہنچتی کیونکہ لڑکی کا عار ویسی کو لاحق نہ ہوگا (عزت اور ذلت تو ولی کی ہوگی) قاضی عبد الوہابؒ کا قول یہ ہے کہ یہ کلیہ جو علت میں بیان کیا گیا حاکم میں جا کر متعوض ہو جاتا ہے جبکہ وہ کسی عورت کا نکاح پڑھا دے کیونکہ (یہاں بھی تو) عورت کا عار حاکم کو لاحق نہ ہوگا (ابھی) پس پہلا قول مخفف اور دوسرا ولی اور ویسی پر مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی بھی ویسی کو دوسروں سے لڑکی پر زیادہ مہربان اور خیر خواہ پاتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ولی اور ویسی دونوں سے حکم زیادہ دو راندیش ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ عورت کا عار ویسی کو لاحق نہیں ہوتا اکثر پر محمول ہے۔ لہذا ان کے کلام پر نقص (مذکور) وارد نہ ہوگا۔ اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی کی شفقت و عنایت کے کسی کی شفقت برابر نہیں ہو سکتی۔ پس تمام اقوال مختلف احوال پر محمول ہیں۔

نواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ قاسق ولی نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ قاسق ولی ہونے سے مانع نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

دسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اقرب ولی اگر اتنی دور سفر میں چلا گیا ہو کہ جہاں نماز میں قصر کرتا پڑے تو عصبیات میں سے کوئی البعد ولی نکاح پڑھا سکتا ہے۔ حالانکہ شیوخ اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر ولی غیبت منقطعہ کے ساتھ غائب ہوا ہو تو ولایت البعد (دور کے) ولی کی طرف منتقل ہو سکے گی۔ اور اگر غیبت غیر منقطعہ کے ساتھ غائب ہوا ہو تو منتقل نہ ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک غیبت منقطعہ ایسی جگہ چلے جانے کو کہتے ہیں کہ جہاں قافلہ سال میں صرف ایک دفعہ جاتا ہو (غیر منقطعہ اس سے سمجھ میں آ سکتا ہے) پس پہلا قول ولی اقرب پر مشدد ہے اور دوسرا مفصل۔ اور پہلا قول ان لوگوں کے حال پر محمول ہے جو عورت سے صدور زنا کا خوف کرتے ہوں۔ کیونکہ اس کے نکاح میں جلدی کرتا واجب ہے جس طرح امام داؤد کا قول ہے۔ اور دوسرا قول ان لوگوں پر محمول ہے کہ عورت سے صدور زنا کا خوف نہ کرتے ہوں۔

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ اور اصحاب امام موصوف کا قول یہ ہے کہ اگر کنواری گیارہواں مسئلہ: عورت کا ولی ایسا غائب ہو جائے کہ نہ اس کی خبر آتی ہو اور نہ یہ معلوم ہو کہ کہاں ہے تو اس عورت کا بھائی اس کی اجازت سے نکاح پڑھا سکتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اس کے خلاف ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دادا اور باپ کیلئے کنواری عورت کا اس کی رضا مندی کے بغیر نکاح کر دینا جائز ہے خواہ چھوٹی عمر کی (نابالغہ) ہو یا بڑی عمر کی (بالغہ) ہو۔ اور یہی قول صرف دادا کے بارہ میں امام مالکؒ کا ہے اور صرف دادا کے بارہ میں امام احمدؒ سے بھی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کنواری بالغہ کا نکاح کر دینا کسی کیلئے اس کی رضا مندی کے بغیر جائز نہیں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ دادا کو ولایت اجہار (کہ اس کی بلا اجازت و رضا مندی نکاح پڑھا سکے) حاصل نہیں برخلاف باپ کے کہ اس کیلئے ثابت ہے۔ پس پہلا قول باپ پر مخفف اور اسی طرح دادا پر اور دوسرا قول معاہدہ کے جو دوسرے قول کے موافق ہے اور تیسرا مشدد ہے۔ اور تینوں اقوال کی وجوہ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ باپ کے سوا دوسرے کو نابالغہ کا نکاح اس کے بالغ اور تیسرا مسئلہ: اجازت دینے کے بغیر جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہ تمام عصبیات کے لئے جائز ہے اتنی بات ہے کہ لڑکی کیلئے وہ عقد لازم نہیں ہوتا (نتیجہ یہ ہوگا) کہ جب وہ بالغہ ہوگی تو اسے اختیار ثابت ہوگا کہ نکاح باقی رکھے یا توڑ دے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ عقد نکاح لڑکی پر لازم ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول باپ کے سوا پر مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر نابالغہ کا کنوارا بہن بوجہ طہال مہستری یا حرام کے زائل چودھواں مسئلہ: ہو جائے تو اس کی اجازت اور بالغ ہونے سے قبل نہ باپ نکاح کر سکتا ہے اور نہ کوئی۔ اور حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب وہ نو سال کی ہو جائے اور نکاح کی اجازت دیدے تو اس کا نکاح کرایا جاسکتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ عورت کا ولی خواہ نسبی ہو یا حاکم ہونے کی پندرہواں مسئلہ: وجہ سے تو اسے ہر صورت میں (بشرطیکہ عورت کا محرم نہ ہو) اس عورت کا اپنے آپ سے نکاح کر لینا جائز ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اپنا نکاح اس سے نہیں کر سکتا مگر بایں طریق کہ اپنا کسی دوسرے شخص کو وکیل بنا دے تاکہ ایک ہی شخص اسے قبول و قبول کا صادر کرنے والا نہ ہو جائے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ نہ خود قبول کر سکتا ہے اور نہ دوسرے کو ان کا وکیل بنا سکتا ہے بلکہ اس کا نکاح حاکم کرے گا اگرچہ وہ خود خلیفہ ہو یا اس کا نائب (قائم مقام) اصحاب امام شافعیؒ میں سے ابو یحییٰؒ مثنیٰ کا قول یہ ہے کہ اس کو خود

قبول کر لینا جائز ہے اور منقول ہے کہ انہوں نے ایک ایسی عورت سے نکاح کیا تھا جس کے وہ خود ولی تھے۔ پس پہلا اور تیسرے کے بعد کا قول مخفف ہے اور دوسرے اور تیسرے میں کچھ تشدید ہے۔

سوال ہوا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا پھر اس نے (اپنے آزاد کرنے والے کو) اپنا نکاح خود اس سے کر دینے کی اجازت دیدی تو اسے جائز ہے کہ آزاد کی ہوئی باندی کا اپنے آپ سے نکاح کر دے اور خود ہی ولی بھی بنے۔ اسی طرح جس کی کوئی نابالغ لڑکی ہو تو اسے جائز ہے کہ اس شخص کو نکاح کرنے کا وکیل بنادے جس نے عقل کی ہے (یعنی اس کے باپ سے نکاح کی پیغام دیا ہے) تاکہ وہ اپنے آپ سے نکاح کر لے۔ حالانکہ دونوں مسئلوں میں ان کے سوا دوسرے اماموں کا قول یہ ہے کہ یہ درست نہیں۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔

سوال ہوا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب اولیاء (جو عورت کے ولی ہیں) اور خود عورت غیر کفو (جو ہمسرہ نہ ہو) میں نکاح کرنے سے رضامند ہوں تو نکاح صحیح ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدود ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ رضامندی کا پایا جاتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ تصرف مصلحت کے خلاف ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی ولی نے عورت کی اجازت سے غیر کفو میں نکاح کر دیا تو وہ صحیح نہ ہوا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ولیوں کا متفق اور مختلف ہونا دونوں برابر ہیں۔ پس جب عورت نے کسی مسلمان سے نکاح کرنے کی اجازت دیدی تو اس میں کسی ولی کو اعتراض کی گنجائش نہیں اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نکاح لازم ہو گیا۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کفو ہونا (یعنی برابری اور ہمسری) پانچ چیزوں میں معتبر ہے۔ دینداری اور نسب اور پیشہ اور آزاد ہونے اور عیوب سے بری ہونے میں۔ حالانکہ امام محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ کفایت (ہمسری) میں دینداری کا اعتبار نہیں مگر (اس وقت) مرد و نشہ باز ہو کہ (حالت نشہ میں) جب باہر نکلتا ہو تو بچے اس سے مسخری کرتے ہوں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ کفایت (ہمسری میں) صرف دینداری کا اعتبار ہے اسی طرح ابن ابی لیلیٰؒ کا قول یہ ہے کہ کفو ہونا دینداری، نسب، مال داری میں معتبر ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ کفو ہونا دینداری اور پیشہ میں معتبر ہے اور امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ کفو ہونا دینداری اور پیشہ اور مال داری میں معتبر ہے۔ پس پہلا قول کفو ہونے کی شرائط میں مشدود اور دوسرے میں اس اعتبار سے تخفیف ہے اور تیسرا قول مخفف ہے۔ اسی طرح اس کے بعد کا اور چوتھا قول بھی (مخفف ہے) لیکن تمام اقوال اختلافِ اعتراض پر محمول ہیں۔

بیسواں مسئلہ: بعض اصحاب امام شافعی کا قول یہ ہے کہ عمر کا اعتبار ہے۔ حالانکہ دوسرے بعض کا قول یہ ہے کہ اعتبار نہیں۔ پس بڑھے کو جو ان عورت سے نکاح کرنا جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں کے حال پر محمول ہے جن کی خواہشات نفسانی کا غلبہ ہے اور دوسرا قول ان لوگوں پر محمول ہے جن پر زہد اور پرہیزگاری غالب ہے اور ان کا قلب احوال کے ساتھ لٹکا ہوا ہے اور وہ اپنے نفس کے حظوظ سے غائب ہیں۔

اکیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ کفو (برابری) کا نہ پایا جانا اولیاء کے واسطے اعتراض کا حق پیدا کرتا ہے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ نکاح ہی باطل ہوتا ہے۔ اور امام شافعی اور امام احمد کے دو قولوں میں سے بھی صحیح تر قول یہی ہے مگر یہ کہ اگر عورت اور اولیاء رضامند ہو جائیں (تو نکاح باطل نہیں ہوتا) پس پہلے قول میں جو روادور خاوند پر خفیف اور دوسرے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے ان دونوں پر تشدید ہے اور زمین کے واسطے دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

بائیسواں مسئلہ: امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد اور امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول یہ ہے کہ عورت جس وقت کفو کے اندر بغیر مہر مثل کے نکاح کرنا چاہے تو ولی کو اس کا قبول کرنا لازم ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ولی کو اسے قبول کرنا ضروری نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور ان ولیوں کے ساتھ خاص ہے جو کوتاہ نظر ہوں اور دوسرا قول مخفف۔ اور ان ولیوں کے ساتھ مخصوص ہے جو کامل و نظر ہوں۔

تیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر باوجود نزدیکی ولی ہونے کے دور کے ولی نے نکاح کر دیا تو وہ نکاح صحیح نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ صحیح ہوگا۔ سوا اس صورت کے کہ بڑی کنواری ہو اور باپ کے موجود ہوتے ہوئے کوئی دور کا ولی نکاح کر اڑے یا وحشی موجود ہو اور کوئی دوسرا دور کا ولی نکاح پڑھا دے تو وہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

چوبیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت کو کہا کہ وہ میری بیوی ہے اور عورت نے اس کی تصدیق کی تو ان دونوں کے متفق ہو جانے کی وجہ سے نکاح ثابت ہو جائے گا حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ نکاح ثابت نہ ہوگا۔ مگر جب عورت کے پاس سے مرد کو آتا جانا دیکھ لیا جاوے۔ البتہ اگر مسافرت میں ہو تو (دوسری بات ہے) پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تفصیل ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول بڑے بڑے تقویہ ارادہ داروں پر محمول ہو اور دوسرا ان کے سوا پر۔

پچیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نکاح بغیر گواہی کے صحیح نہیں ہوتا حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ بغیر گواہی کے بھی صحیح ہے مگر اس نے اندر مشہور کرنا اور پوشیدہ رضامندی نہ ہو جانا معتبر ہے یہاں تک کہ اگر پوشیدگی میں عقد نکاح کیا اور اس کے پوشیدہ رکھنے کو شرط کر لیا تو امام موصوف کے

نزدیک فتح ہو جاتا ہے اور باقی تینوں کے نزدیک لوگوں کا نکاح کو پوشیدہ رکھنا جبکہ گواہ موجود ہوں کچھ ضرر نہیں پہنچاتا۔ پس پہلا قول مشدد اور ان پر محمول ہے جن سے انکار کر جانے کا خوف نہ ہو اور دوسرا قول مخفف اور سچے متقی لوگوں پر محمول ہے۔

چھبیسواں مسئلہ: امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ نکاح کا ثبوت بغیر دو گواہوں کے جو مرد اور عاقل ہوں صحیح نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ نکاح کا انعقاد ایک مرد اور دو عورتوں اور دو فاسق گواہوں سے بھی ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے اور امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ اموال پر قیاس کرنا ہے کہ جس طرح وہ ایک مرد اور دو عورتوں سے ثابت ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح نکاح بھی۔ اور یہ فاسق سوان سے نکاح کا اعلان اور شہرت حاصل ہو ہی جاتی ہے اور یہ زانیوں کے نکاح سے ممتاز ہونے کیلئے بہت کافی ہے۔

ستائیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی مسلمان نے ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ صحیح نہ ہوگا جب تک دو گواہ مسلمان موجود نہ ہوں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر ذمی ہی گواہ ہوں تو بھی صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کے حکم کو غالب رکھنا چاہئے۔ دوسرے قول کی وجہ اہل کفر کے حکم کو غالب کرنا ہے اس لئے کہ اگر (بالفرض) انکار (نکاح سے) ہونے لگے تو وہ اپنے مذہب والوں کی گواہی کو ضرور تسلیم کریں گے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ خطبہ پڑھنا سنت ہے واجب نہیں۔ حالانکہ امام داؤد کا قول یہ ہے کہ وہ عقد کے وقت واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خطبہ پڑھنا کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھنے اور اسی طرح وضو اور سفر کیلئے نکلتے وقت بسم اللہ پڑھنے کی مثل ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ خطبہ نکاح کے خطبہ کی مثل ہے کیونکہ ہم کو کوئی حدیث نہیں پہنچی کہ رسول خدا ﷺ نے اپنی کسی صاحبزادی یا اور کے نکاح کے وقت خطبہ ترک کیا ہو۔

انیسواں مسئلہ: امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے نکاح بغیر لفظ تزویج (نکاح کرنے) کے صحیح نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس لفظ کے ساتھ صحیح ہو جاتا ہے جو قوم زندگی بھر کیلئے مالک بنا دینے کو چاہے یہاں تک کہ امام موصوف سے لفظ اجارہ (کرایہ پر دینا) میں دونوں رواحتیں منقول ہیں۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ (اجارہ کے لفظ سے) نکاح منعقد ہو جاتا ہے بشرطیکہ مہر کا ذکر بھی ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا اس کے بعد کا مخفف ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام سے یہ ثابت نہیں کہ انہوں نے کوئی لفظ مخصوص کر دیا ہو

کہ اس کے سوا سے صحیح نہ ہو جیسے نماز کے اندر لفظ اللہ اکبر ہے بلکہ ہم کو ہر وہ لفظ استعمال کرنا جائز ہے جو رضامندی پر دلالت کرے جس طرح لفظ صحیح (فروخت کرنا)

اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیٹی کا نکاح فلاں آدمی سے کر دیا پھر جب اس کو خبر پئی تو اس نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو یہ نکاح صحیح نہیں۔ حالانکہ امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے اور اس کا یہ کہنا کہ میں نے اپنی بیٹی کا نکاح فلاں آدمی سے کر دیا ایسا ہے جیسے عقد کے وقت اس سے کہتا کہ میں نے تیرا نکاح فلاں عورت سے کر دیا اور وہ اس کے جواب میں قبلت (میں نے قبول کیا) کہتا۔ پس پہلا قول مشدد اور ان کے حال پر محمول ہے کہ جن سے انکار کر جانے یا جھوٹ بولنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اور دوسرا قول مخفف اور سچے لوگوں پر محمول ہے۔

اکیسواں مسئلہ: امام شافعی کے دو قولوں میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مرد سے کہا کہ میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تجھ سے کر دیا تو اس نے صرف یہ کہا کہ میں نے قبول کیا اور یہ نہ کہا کہ میں نے اس کے نکاح کو قبول کیا تو نکاح صحیح نہ ہوا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا قول اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ نکاح صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں کے حال پر محمول ہے کہ جن سے نکاح کے اندر جھگڑے اور انکار کا خوف ہے۔ اور دوسرا قول مخفف اور دیندار سچے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

بیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسلمان کو چاہئے کہ کسی کتابیہ عورت سے بذریعہ اس کے ولی کے نکاح کرے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف ہے حکم کفر کا لحاظ کرنے کی وجہ سے اور دوسرا قول مشدد ہے حکم اسلام ملحوظ کرنے کی وجہ سے۔

تینتیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ مولیٰ اپنے بڑے (بالغ) غلام کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے۔ حالانکہ امام احمد کا قول اور امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ نہیں کر سکتا۔ پس پہلا قول مولیٰ پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجوہ ذہین پر خفی نہیں۔

چونتیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ جب مولیٰ سے غلام فروخت کرنے کو کہا جائے اور وہ اس سے رکے تو مولیٰ اس کے فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ پس پہلا قول مولیٰ پر مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد اور ان لوگوں کے حال پر محمول ہے جو اپنے غلام پر باوجود مالک ہونے کے اپنا کوئی حق نہیں جانتے ہیں بلکہ اگر غلام مسلمان ہو تو اسے اپنا دینی بھائی جانتے ہیں اور اس کی تائید رسول خدا ﷺ کے غلاموں کے بارہ میں اس فرمان سے ہوتی ہے کہ

”اور وہ غلام جو تمہاری طبیعت کے نامناسب ہوں پس فروخت کر ڈالو اور اللہ کی مخلوق کو عذاب نہ دو۔“ (ابن ماجہ)

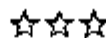
سینٹیساواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بیٹے پر اپنے باپ کو پاک دامن بنانے کیلئے (اس کا نکاح کرنا لازم نہیں) جس وقت کہ باپ نکاح کی خواہش کرے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدیؒ دور روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ بیٹے پر اپنے باپ کی پاکدامنی کے واسطے نکاح کرنا لازم ہے۔ محققین اصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک باپ کا آزاد ہونا شرط ہے۔ پس پہلا قول بیٹے پر مخفف اور دوسرا شرط مذکور کی وجہ سے اس پر مشدد ہے۔

چھتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ مولیٰ کو اپنی ام ولد (وہ باندی کہ مولیٰ کے نطفہ سے جنم چکی ہو) کا اس کی رضامندی کے بغیر نکاح کر دینا درست ہے۔ حالانکہ امام احمدیؒ دور روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مولیٰ پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

سینٹیساواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے کہا کہ میں نے اپنی باندی کو آزاد کیا اور اس کی آزادی کو اس کے نکاح کا مہر ٹھہرایا اور دو گواہ موجود تھے تو نکاح منعقد نہ ہوا۔ حالانکہ امام احمدیؒ دور روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ منعقد ہو گیا اور بی آزادی سودہ بالاتفاق صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

ارٹیسواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول ہے کہ اگر باندی نے اپنے مولا سے کہا کہ تو مجھے اس شرط پر آزاد کر دے کہ میں حیرے ساتھ نکاح کروں اور میری آزادی ہی مہر ہو۔ پس اس نے آزاد کر دیا تو آزادی صحیح ہوگی اور رہا نکاح سوا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ باندی کو اختیار ہے اگر چاہے تو مولیٰ سے نکاح کرے اور اگر چاہے نہ کرے اور اگر اس نے نکاح کو اختیار کیا تو اسے مہر جہادینا لازم ہوگا اور اگر نکاح کو پسند نہ کیا تو باندی پر کچھ لازم نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر اپنی قیمت مولا کو دینی لازم ہوگی اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ آزاد تو ہو جائے گی اپنی قیمت دینی ضرور ہوگی اور اگر عقد نکاح پر دونوں کی رضامندی ہوگی تو آزادی ہی مہر ہوگا اور باندی کو اور کچھ نہ ملے گا۔ پس قول آزادی کے بارہ میں مشدد اور نکاح کے بارہ میں اس وجہ سے کہ باندی کو اختیار دیا گیا ہے مخفف ہے اور دو شقوں میں سے دوسری اختیار کے بارہ میں مشدد ہے اس وجہ سے کہ اگر دونوں نفس آزادی کو مہر قرار دینے سے رضامند نہ ہوں تو باندی پر اس کی اپنی قیمت لازم ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم



باب ان عورتوں کے بیان میں جن سے نکاح حرام ہے

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیوی کی والدہ صرف اس کی بیٹی سے عقد نکاح کرتے ہی ہمیشہ کیلئے حرام ہو جاتی ہے اس میں حضرت علیؓ اور زید بن ثابتؓ کا خلاف ہے اور مجاہدؒ کا بھی کیونکہ ان کے نزدیک جب تک اس کی بیٹی سے ہمبستری نہ ہو جائے اس وقت تک حرام نہیں ہوتی۔ اور زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ اگر اسے ہمبستر ہونے سے پہلے طلاق دیدی تو اسے مطلقہ کی والدہ سے نکاح کرنا درست ہے۔ اور اگر وہ ہمبستری سے پہلے انتقال کر گئی تو اسے اس کی ماں سے نکاح جائز نہیں لہذا انہوں نے موت کو ہمبستری کی مثل ٹھہرایا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔ اور اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ درمیدہ (وہ لڑکی جو عورت کے ساتھ پہلے خاوند سے ہو) اس کی والدہ سے ہمبستر ہو جانے کے بعد حرام ہو جاتی ہے اگرچہ دوسرے خاوند کی پرورش میں نہ ہو اور امام داؤدؒ نے اس کو شرط قرار دیا ہے کہ درمیدہ اس کی ذمہ داری میں ہو اور اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورت جب زنا کرے تو اس کا نکاح صحیح نہیں ہوتا۔ اس میں حضرت علیؓ اور حضرت حسن بصریؒ کا خلاف ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جسے کفار سے نکاح کرنا حلال ہے اسے ان کی لونڈیوں سے ملک بیکین کی وجہ سے ہمبستر ہونا درست نہیں۔ اس میں ابو ثورؒ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ تمام لونڈیوں سے ملک بیکین کی وجہ سے ہمبستر ہونا درست ہے خواہ کسی دین پر ہوں۔ اور اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نکاح کے اندر دو بہنوں کو جمع کرنا اسی طرح ایک عورت اور اس کی پھوپھی کو یا اس کی خالہ کو جمع کرنا حرام ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ نکاح متعہ باطل ہے اس میں کسی کا خلاف نہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی عورت سے مدت معین تک کیلئے نکاح کرے مثلاً اس سے کہے کہ میں تجھ سے ایک ماہ یا ایک سال تک کیلئے نکاح کرتا ہوں اور جو حد میں اس کے مباح ہونے میں وارد ہیں وہ بالا جماع منسوخ ہیں۔ تمام علماء متفقین و متاخرین کا یہی قول ہے صرف روافض کا خلاف ہے اور وہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ حالانکہ انہیں سے اس کا باطل ہونا ثابت ہے اور اسی کی مثل امام زفرؒ کا قول مسائل اختلافیہ میں آوے گا۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ زانیہ (زنا کرنے والی) عورت سے نکاح درست ہے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ جب تک وہ زنا سے توبہ نہ کرے اس سے قبل نکاح اس کے ساتھ حرام ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جب کوئی کسی عورت سے زنا کرے تو اس عورت سے نکاح کرنا زانی پر حرام نہیں اور نہ اس کی والدہ اور بیٹی سے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول ہے کہ زنا کے ساتھ حرمت دامادی ثابت ہو جاتی ہے اور امام احمد نے یہ اور زیادہ کیا ہے کہ کسی شخص نے اگر کسی لڑکے سے اغلام کیا تو اس کی ماں اور بیٹی بھی حرام ہو جاتی ہے۔ پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ذہن آدمی پر پوشیدہ نہیں۔ اور اغلام کی وجہ سے لڑکے کی ماں کا حرام ہو جانا اسی وجہ سے ہے کہ لڑکا اسی سے پیدا ہوتا ہے جس طرح لڑکی اسی سے پیدا ہوتی ہے۔ تو جب عورت سے ہمبستر ہونے کے بعد اس کی ماں حرام ہے لہذا لڑکے کی ماں بھی اسی طرح حرام ہوگی اس میں محل پیدائش کی بزرگی کا خیال کیا ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے زنا کیا پھر اس نے کسی سے نکاح کر لیا تو خاوند کو بلا عدت گزارے اس سے ہمبستر ہونا درست ہے لیکن اگر وہ حاملہ ہوگئی تو وضع حمل سے پہلے ہمبستر ہونا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس عورت پر عدت گزارنا واجب ہے اور خاوند کو اس کی عدت گزرنے سے پہلے ہمبستر ہونا حرام ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اگر عورت حاملہ ہو تو وضع حمل سے پہلے نکاح حرام ہے۔ اور اگر خالی ہو تو حرام نہیں اور نہ عدت گزارنے کی ضرورت ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور وہ علماء اور صالحین کے ساتھ خاص ہے۔ اور تیسرا قول مفصل ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ نبی ﷺ کا اس کے حلال ہونے کا فتویٰ دینا ہے اور آپ نے فرمایا کہ

”دونوں (زانی مرد اور عورت) زنا سے نکل کر نکاح میں داخل ہو گئے“

اور اخیر کے دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول اور امام مالک کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مرد کو زنا سے پیدا ہوئی عورت سے نکاح حرام ہے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول اور امام مالک کی دوسری روایت یہ ہے کہ حلال ہے مگر کراہت کے ساتھ۔ پس پہلا قول مشدد اور ان کے ساتھ خاص ہے جو توبہ کر کے متقی ہو جائیں۔ اور دوسرا قول مخفف اور ذلیل لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔

پانچواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ دو باندیوں کو جو آپس میں بہنیں ہوں ہمبستری میں جمع کرنا حرام ہے۔ حالانکہ امام داؤد کا قول اس کے جواز کا ہے اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایک بہن سے دوسری بہن کے اوپر نکاح کرنا تو جائز ہے مگر جس سے نکاح کیا ہے اس سے ہمبستری اس وقت تک حلال نہیں کہ پہلی سے جو نکاح میں ہے جس سے ہمبستر بھی ہو چکا ہے اسے طلاق نہ دیدے یا کسی اور طریقہ سے اپنے اوپر اس سے ہمبستر ہونا حرام نہ کر لے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور اس کی تائید حق تعالیٰ کے ظاہر فرمان سے ہوتی ہے کہ

وان تجمعو اہلین الاختین

ترجمہ: اور یہ حرام ہے کہ تم دو بہنوں کو (نکاح) میں اکٹھا کرو

اور دوسرا قول مخفف ہے کیونکہ آیت مذکورہ نکاح کی حرمت بیان کرنے کے لئے وارد ہوئی ہے لہذا اس کے اندر وہ باندیاں داخل نہ ہوں گی جن کو مال کے بدلہ میں خریدا ہو۔ اور تیسرا قول عقد نکاح پر دوسری کے عقد نکاح کو جائز کہنے میں مخفف ہے بشرطیکہ دوسری سے ہمبستر نہ ہو۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جو شخص مسلمان ہو اور اس کے نیچے چار عورتوں سے زیادہ ہیں تو ان میں چار کوئی سی پسند کر لے اور اگر دو بہنیں ہوں تو ان میں سے ایک پسند کر لے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر تمام عورتوں کے ساتھ ایک دفعہ میں عقد ہوا ہے تو وہ بالکل باطل ہے اور اگر مختلف عقدوں کے ساتھ ہوا ہے تو پہلی چار میں صحیح ہے۔ اسی طرح دو بہنوں کے اندر۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تفصیل ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہیں۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ کفار کے نکاح صحیح ہوتے ہیں کہ ان کے اوپر احکام شریعہ جاری ہوتے ہیں جس طرح مسلمانوں کے نکاح پر۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ وہ فاسد ہیں پس پہلا قول کفار پر مخفف اور دوسرا ان پر مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ سلف صالحین کا ان کے نکاحوں کے فاسد اور صحیح ہونے سے بحث نہ کرنا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کے اس فرمان کا عام ہونا ہے کہ

کل عمل لیس علیہ امرنا فہو رد

ترجمہ: ہر وہ کام جس پر ہمارا حکم نہ ہو وہ قابل قبول نہیں

اور جب وہ مسلمان ہوں تو نکاح کی تجدید بہت سہولت سے ممکن ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ آزاد مرد کو باندی سے نکاح کرنا دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے ایک تو زنا کا ڈر ہونا اور دوسرے آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت نہ رکھنا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ باوجود شرطوں کے نہ ہونے کے بھی نکاح درست ہے۔ حالانکہ اس سے نکاح

کرنا جب منع ہے کہ پہلے سے اس کے نکاح میں آزاد عورت موجود ہو یا اس کے طلاق دینے کی وجہ سے عدت گزار دی ہو۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور وہ ان شرف اور حسب والوں پر محمول ہے جو باندیوں سے نکاح کرنا اپنے لئے عار اور نسب میں عیب خیال کرتے ہیں۔ اور دوسرا قول مخفف اور معمولی درجہ کے لوگوں پر محمول ہے۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسلمان کو کتابیہ باندی سے نکاح حلال نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ باوجود شرائط مذکورہ نہ ہونے کے اس سے نکاح جائز ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور یہ دونوں قول دو حالوں پر محمول ہیں جس طرح پہلا مسئلہ۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ غلام کو اکٹھی چار عورتیں جمع کرنی جائز نہیں صرف دو جمع کر سکتا ہے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ وہ چار تک اکٹھی کرنے میں آزاد مرد کی مثل ہے پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ آزاد مرد باندیوں کو سوا ایک کے نکاح میں جمع نہیں کر سکتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ چار باندیوں سے نکاح کر سکتا ہے جس طرح آزاد عورتوں سے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مرد کو اس عورت سے نکاح کرنا درست ہے اور اس سے بہتر ہوتا اگرچہ استبراء (رحم کا خالی ہونا) معلوم نہ کیا ہو۔ اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے لیکن ان کے نزدیک جب تک ایک حیض گزر جانے سے عورت کے رحم کا خلونہ معلوم کر لے اس وقت تک بہتر ہونا درست نہیں۔ اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل کے بغیر طہی نہیں کر سکتا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

امام مالک کا قول یہ ہے کہ زنا کار عورت سے ہر حالت میں نکاح کرنا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس سے نکاح کرنا دو شرطوں کے ساتھ صحیح ہے۔ ایک تو وہ توبہ کر چکی ہو دوسرے اس کے رحم کا خالی ہونا وضع حمل یا بذریعہ حیض یا گواہوں کے معلوم ہو چکا ہو۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔ اور ممکن ہے کہ دوسرے قول کو ان پر محمول کیا جائے جو توبہ کے بعد اہل تقویٰ میں سے ہو گئے ہوں اور پہلے کو معمولی لوگوں پر اور وجہ یہ ہے کہ لوگ اہل تقویٰ کے ساتھ طعن و تشنیع کرتے ہیں اور اگر وہ زنا کار عورت سے اس کی توبہ ظاہر ہونے اور لوگوں کے اس کے سچا جاننے سے قبل نکاح کر لیں برخلاف معمولی درجہ کے لوگوں کے جو ہر وقت خصائلِ رذیلہ میں مبتلا رہتے ہیں۔

تمام اماموں کا قول یہ ہے کہ نکاح متعہ باطل ہے۔ حالانکہ حنفیہ میں سے امام زفر کا قول چودھواں مسئلہ: یہ ہے کہ شرط (ایک ماہ یا ایک سال کی) ساقط ہو جاتی ہے اور نکاح ہمیشہ کیلئے صحیح ہو جاتا ہے بشرطیکہ تزویج (نکاح کرنے کے) لفظ کے ساتھ ہوا ہو اور اگر لفظ متعہ کے ساتھ ہوا ہو تو وہ بھی گروہ اعظم کے ساتھ نکاح باطل ہونے میں شریک ہیں۔ پس پہلا قول مشدد ہے کیونکہ نکاح متعہ منسوخ ہو جانے پر ائمہ کا اجماع

ہو چکا ہے اور دوسرا قول شرط مذکور کے ساتھ مخفف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے نکاح شغار (وہ نکاح کہ ایک شخص اپنی لڑکی یا بہن پندرھواں مسئلہ: کا نکاح دوسرے شخص سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا بھی اپنی لڑکی یا بہن کو اولیٰ شخص سے بیاہ دے اور سوائے اس شرط کے مہر کچھ نہ ٹھہرے) باطل ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عقد نکاح صحیح ہے اور مہر جو شرط ہے فاسد ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب کوئی کسی عورت سے اس غرض سے نکاح کرے کہ تاکہ وہ عورت اس مرد کیلئے حلال ہو جائے جس نے اسے تین طلاقیں دیدی ہیں اور یہ شرط کر لیا گیا کہ جب ہمبستری ہو جائے گی تو عورت پر طلاق یا یہ کہ نکاح نہ رہے گا تو وہ نکاح تو صحیح مگر شرط فاسد ہے اور اس میں کہ وہ عورت پہلے مرد کیلئے حلال ہو جاتی ہے یا نہیں امام صاحب سے دونوں روایتیں ہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وہ عورت پہلے مرد کیلئے اسی وقت حلال ہوگی کہ دوسرے مرد سے نکاح صحیح خواہش اور سچائی کے ساتھ ہو اور پہلے مرد کیلئے حلال بنانے کا قصد نہ ہو اور ہمبستری بھی حلال طریق سے واقع ہو یعنی طہارت میں، حالت حیض میں ہمبستری نہ ہو۔ پس اگر پہلے مرد کیلئے حلال کرنے کو شرط کر لیا یا اس کی نیت کی تو عقد نکاح فاسد ہوگا اور عورت پہلے خاوند کیلئے حلال نہ ہوگی اسی طرح امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح قول یہ ہے کہ نکاح صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں نکاح نادرست ہے پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ اسی طرح تیسرا اور چوتھا مشدد ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ذہن آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر بلا شرط تحلیل عورت مذکورہ سے نکاح کر لیا سترھواں مسئلہ: لیکن اس کا قصد یہ ہی تھا کہ پہلے خاوند کیلئے حلال ہو جاوے تو نکاح صحیح ہے مگر کراہت کے ساتھ امام شافعیؒ کے نزدیک۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ نکاح صحیح نہیں پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اتھارواں مسئلہ: اس کے اوپر کسی اور عورت سے نکاح نہ کروں گا یا یہ کہ اس کو اس کے شہر سے باہر نہ لے جاؤں گا یا اس کے مکان سے یا اس کے ساتھ مسافرت نہ کروں گا تو عقد نکاح صحیح ہے اور شرط مذکور لازم نہیں۔ اور اس عورت کو مہر مثل ملے گا۔ کیونکہ شرط ایسی ہے کہ حلال و حرام کرتی ہے۔ لہذا وہ شرط ایسی ہوئی کہ عورت کہے اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ میں اپنے اوپر خاوند کو قابو نہ دوں گی۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عقد صحیح ہے۔ لیکن اس شرط کو پورا کرنا بھی لازم ہے۔ اور جس وقت شرط مذکور میں ذرا سا خلاف کرے گا تو عورت نکاح فسخ کرنے کی مجاز ہوگی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علیم اتم۔

باب نکاح میں اختیار اور عیب کی وجہ سے رد کرنے میں

مسائل اجماعیہ

جاننا چاہئے کہ اس باب میں کوئی مسئلہ متفق علیہا نہیں ہے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ کسی عیب کی وجہ سے نکاح نسخ نہ ہوگا اور صرف مرد کے حصے یا اس کی پیشاب گاہ کئی ہوئی ہونے یا نامرد ہونے کی شکل میں عورت کو اختیار ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ہر عیب میں سوائے فتن کے خیار (اختیار) ثابت ہے اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ تمام عیوب میں اختیار ثابت ہے۔

بھائیو! جاننا چاہئے کہ جو عیوب اختیار کو ثابت کرتے ہیں وہ تو ہیں تین تو عورتوں اور مردوں سب میں مشترک ہیں اور وہ جنون ہے، جذام ہے، برص ہے اور دو مردوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ایک حصے یا پیشاب گاہ کا کٹنا ہونا دوسرا نامرد ہونا اور چار عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں ایک قرن (ہڈی کی طرح ایک سخت چیز جس سے ہمبستری نہ ہو سکے) دوسرا فتن (عورت کا در بند ہونا) تیسرا فتن (پیشاب نکلنے کی جگہ اور جماع کے مقام کا پھٹ کر ایک راہ ہو جانا) چوتھا غفل (عورت کی پیشاب گاہ میں گوشت ہوتا ہے جس سے جماع میں لذت نہیں آتی بعض نے کہا کہ رطوبت ہوتی ہے) پس پہلا قول خاوند پر مشدد اور دوسرے میں اس پر تخفیف اور تیسرا بالکل مخفف ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ جب بعد عقد کے اور ہمبستری سے پہلے مرد میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو عورت کو اختیار ہوتا ہے اسی طرح بعد ہمبستری کے سوائے نامردی کے (امام شافعی کے نزدیک) اور جب کوئی عیب عورت میں پیدا ہو جائے تو امام شافعی اور امام احمد کے مذہب میں سے قول راجح یہ ہے کہ مرد نکاح نسخ کرنے کا نیاز ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ اسے اختیار نہیں۔ پس پہلا قول عورت پر مخفف اور خاوند پر مشدد ہے۔ البتہ امام شافعی کا نامردی کے بارہ میں جو قول ہے وہ مستثنیٰ ہے اور دوسرا قول پہلے کا برعکس ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ عورت جب آزاد کر دی جائے اور خاوند اس کا غلام ہو تو جب تک وہ اسی مجلس میں رہے جس میں اس نے آزادی کی خبر سنی ہے تب تک اختیار رہتا ہے (چاہے نکاح کو فسخ کرے یا باقی رکھے) اور جب اس سے اپنی آزادی معلوم کر کے خاوند کو مہستری پر قدرت دیدی تو یہ عورت کی رضامندی کی دلیل ہے۔ اسی طرح امام شافعی کے اقوال مختلفہ میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ عورت کو فوری اختیار ہوگا اور امام موصوف کا دوسرا قول تین دن تک کا ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ جب تک خاوند کو مہستری پر قدرت نہ دے۔ پس پہلے قول میں عورت پر تشدید اور دوسرے قول میں اس سے بھی زیادہ تشدید ہے اور امام شافعی کے اقوال میں سے قول ثانی میں بیوی پر تشدید ہے اور اسی طرح تیسرے قول میں۔ اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے دوسرے قول کی وجہ اس صورت کو مبیح کے اندر عیب معلوم ہو جانے پر قیاس کرتا ہے۔

چوتھا مسئلہ: اختیار نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ باوجود مرد کے آزاد ہونے کے بھی اسے اختیار ہے۔ پس پہلا قول عورت پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ میاں بیوی کا آزادی میں برابر ہو جانا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ نئے سرے سے عقد نکاح کرنے کی مثل ہے۔ لہذا اس کا نکاح بغیر رضامندی کے نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ عورت مرد کو غلامی کے سوا کسی اور عیب کی وجہ سے جو اس باب میں مذکور ہوئے پسند نہ کرے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔



کتاب مہر کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

جاننا چاہئے کہ اس باب میں میں نے صرف یہ مسئلہ اتفاق پایا ہے کہ میاں بھوی میں سے کسی کے مرجعہ کے بعد مہر ٹھہر جاتا ہے (یعنی دینا پڑتا ہے)۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قول اور امام مالک اور امام احمدی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ مہر فاسد ہو جانے سے نکاح میں کچھ خرابی نہیں لازم آتی۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمدی دوسری روایتیں ہیں کہ مہر کے فاسد ہونے سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر کے فاسد ہونے کو ذات نکاح سے کچھ تعلق نہیں۔ پس نکاح صحیح ہو جائے گا اور مرد پر اس مہر کا خرچ کرنا یا مہر منسلک لازم ہوگا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر نکاح اور ہمسری کے مباح ہونے کا راستہ ہے لہذا وہ لازماً کی طہارت کے منسلک ہو اور اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے (تم لے حق تعالیٰ کے حکم سے عورتوں کی شرمگاہیں حلال بنائی ہیں) اور اس حدیث سے

”جس نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کی نیت مہر کے نہ دینے کی تھی تو وہ حق تعالیٰ کے

ہاں زانیوں میں شمار ہوگا“

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ مہر کی کم سے کم مقدار معین ہے۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمدی کا قول یہ ہے کہ معین نہیں۔ اور جو معین بتلاتے ہیں ان میں سے امام ابوحنیفہ اور امام مالک اس بارہ میں دونوں کا اتفاق ہے کہ کم سے کم مقدار مہر کی وہ ہے کہ جس میں چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک رطل دینار یا تین درہم ہیں۔ پس اصل مسئلہ میں پہلا قول مشدد اور ان معینوں کے ساتھ خاص ہے جن کے اندر نزاع ہو سکے۔ لہذا ان کے واسطے یہ معین نفع ہے تاکہ (نزاع کے وقت) اس کی طرف رجوع

کریں اور دوسرا قول مخفف ہے اس لئے کہ اس کے اندر بیوی یا اس کے ولی کی رضامندی کے موافق ہوگا خواہ تھوڑا بتلائیں یا بہت۔ پس خاوند کو قتل کی کھال بھروسہ (بھی اگر عورت طالب کرے) دینا ہوگا۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدیؒ کی دو روایتوں میں سے صحیح تر یہ ہے کہ تعلیم قرآن مجید مہر قرار پاسکتی ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول اور امام احمدیؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مہر نہیں ہو سکتی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ حدیث میں قرآن مجید کی تعلیم پر اجرت کے جواز پر تصریح ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر بنانے کیلئے مال ہی مناسب ہے۔ کیونکہ قلوب کا میلان اس کی طرف زیادہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے میاں بیوی میں الفت زیادہ پیدا ہوتی ہے جس طرح لوگوں میں مشاہدہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر تم کسی کو ایک دینار دیدو تو اسے بہ نسبت ایک مسئلہ یا حدیث بتا دینے کے زیادہ لطف حاصل ہوگا جس کی وجہ سے وہ تم کو بہت دوست رکھنے لگے گا۔ اور ہو سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کلام الہی کی بزرگی کو ملحوظ کیا ہو کہ اس کو ایسے چڑے سے نفع اٹھانے کا عوض نہیں بنانا چاہئے جس کی وباغت (درستی) خون حیض سے ہوئی ہو اور جس کو کاٹ کر بازار میں فروخت کیا جائے تو اس کی قیمت ایک پیسہ نہ اٹھے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عورت صرف عقد نکاح سے مہر کی مالک ہو جاتی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بہستری کے بغیر مالک نہیں ہوتی یا یہ کہ خاوند مر جائے پس محض عقد نکاح ہی سے مالک نہیں ہو جاتی بلکہ ملک اس کے بعد ہوتی ہے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب عورت کو پورا مہر دیدے تو عورت کو جہاں چاہے مرد سفر میں لے جاسکتا ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کی دو روایتوں سے ایک یہ ہے کہ اس کے شہر سے دوسرے شہر کی طرف نہیں لے جاسکتا اور اس پر فتویٰ ہے جیسا کہ کتاب "الاختیار" کے مولف نے کہا اور علت اس کی اہل زمانہ کا خراب ہو جانا ہے۔ پس پہلا قول خاوند پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدیؒ کی دو روایتوں میں سے صحیح تر روایت یہ ہے کہ مفوضہ (وہ عورت جس کا نکاح بلا ذکر مہر ہوا ہو) کو نکاح کر لینے کے بعد اگر بہستری سے پہلے طلاق دیدی تو اس کیلئے صرف حدر دینا ہوتا ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس کو نصف مہر قسمل دیا جائے گا۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ مفوضہ اس کیلئے کسی حال میں واجب نہیں صرف مستحب ہے۔ پس پہلا اور دوسرا قول مشدد اور تیسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مفوضہ کا دینا بھلائی اور حسن معاملہ اور خوبی معاشرت سے ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ اس عورت پر محمول کرنا ہے جس کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور اسے طلاق دید جائے۔ اور تیسرے قول کی وجہ کہ مفوضہ عورت نے اپنی امید مہر کے ساتھ پورے طور پر وابستہ نہیں کی لہذا اس

کے واسطے متعہ کا دینا مستحب ہوا۔ اور ہو سکتا ہے کہ وجوب کو بڑے درجہ کے متقی لوگوں پر محمول کیا جائے۔ اور دوسرے کو محمولی درجہ کے لوگوں پر۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جس وقت متعہ واجب ہوتا ہے تو اس کا اندازہ تین کپڑوں کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ایک کرت اور اور زنی اور چادر۔ بشرطیکہ اس کی قیمت نصف مہر مثل سے زیادہ نہ ہو جائے۔ حالانکہ امام شافعی کے دو قولوں میں سے صحیح تر قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ متعہ کا اندازہ حاکم کے اجتہاد پر موقوف ہے کہ وہ جس قدر چاہے اپنی بصیرت کی نظر سے اندازہ کرے امام شافعی کا قول یہ ہے کہ متعہ کا تین درہم سے کم نہ ہونا مستحب ہے اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس قدر صحیح ہے جس پر متعہ کا اطلاق ہو سکے جس طرح مہر کے اندر (بھی ان کا یہی قول ہے) لہذا وہ تھوڑی قیمت اور بہت دونوں سے صحیح ہے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ متعہ کا اندازہ اس قدر رہا جس کے ساتھ ہے جس کے اندر نماز صحیح ہو جائے اور وہ دو کپڑے ہیں ایک کرت اور ایک اور زنی کہ اس سے کم درست نہیں۔ پس پہلے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے۔ اسی طرح اس کے بعد کے قول میں اور شاید یہ مختلف اقوال لوگوں کی فراخ دستی اور شکستگی پر محمول ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ مہر مثل عورت کے باپ کے قوم کا معتبر ہے اور عورت کی ماں اور اس کی خالہ کے مہر کا اعتبار نہیں مگر اس صورت میں کہ ماں اور خالہ اس کے باپ کے قبیلہ سے ہوں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ مہر مثل میں عورت کی خوبصورتی اور اس کی شرافت و مالداری کا اعتبار ہے نہ اس کے ہم نسب عورتوں کا۔ الا یہ کہ وہ عورت اس قبیلہ کی ہو جس میں عورتوں کا مہر نہ کم ہوتا ہے نہ زیادہ تو اس وقت ہم نسب عورتوں کے مہر اعتبار ہوگا۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ صرف ان عورتوں کے مہر کا اعتبار ہوگا جو اس عورت کے عصبات میں سے ہوں گی۔ پس سب سے پہلے اقرب النسب کا اعتبار کیا جائے گا اور سب عورتوں میں زیادہ نزدیک بہن ہے۔ اس کے بعد بھتیجیاں پھر پھوپھیاں ہیں اور اگر عصبات میں سے کوئی عورت موجود نہ ہو یا ہو اس کا مہر معلوم نہ ہو تو ذوی الارحام میں کی عورتوں کا اعتبار ہے جس طرح نانیاں اور خالائیں اور عمر و عقل و مالداری اور کنوار پن اور تمام ان امور کا اعتبار ہوگا جن سے غرض متعلق ہوتی ہے۔ پس اگر کسی فضیلت یا نقص کے ساتھ مخصوص ہو تو موافق حال کے کم و بیش مہر میں کی جائے گی اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ مہر مثل میں عورت کی رشتہ دار عصبات کا اعتبار ہے اور ان کے سوا ذوی الارحام کا بھی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا منسل اور تیسرا مشدد اور چوتھے میں کچھ تشدید ہے جس طرح پہلے میں ہے اور شاید یہ اقوال مختلف لوگوں کے اختلاف احوال پر محمول ہوں۔

نواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مایاں بیوی کا مہر لے لینے میں اختلاف ہو جائے تو ہر صورت میں بیوی کا قول معتبر ہوگا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر اس شہر کا عرف یہ

ہو مہر مغل بہمستری سے پہلے دیدیتے ہوں جس طرح مدینہ طیبہ میں تو بہمستری کے بعد خاوند کا قول معتبر ہوگا اور بہمستری سے پہلے بیوی کا پس پہلا قول بیوی پر مخفف اور خاوند پر مشدد ہے اور دوسرا مفصل۔

امام ابو حنیفہ کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے قول راجح یہ ہے کہ

دسواں مسئلہ:

الذی بیده عقدہ النکاح

ترجمہ: وہ کہ جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے خاوند ہے۔

حالانکہ امام مالک کا قول اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اس سے مراد ولی ہے۔ اسی طرح امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت امام شافعی کے جدید مذہب کے مثل ہے اور دوسری روایت امام مالک کے مذہب کی مانند ہے اور امام شافعی کے قول قدیم کی مثل۔ پھر یہ پوشیدہ نہ رہے کہ ان تمام اقوال میں سے ہر ایک کی ایک وجہ ہے کیونکہ ولی کے معاف کرنے میں خاوند کی خیر خواہی ہے اور خاوند کے معاف کرنے میں ولی کی خیر خواہی ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ غلام نے مولیٰ کی بلا اجازت نکاح کر لیا اور پھر بہمستری بھی ہو گیا۔ حالانکہ عورت کا مہر مقرر کر دیا ہے تو اس وقت غلامی میں اس پر

کچھ لازم نہ ہوگا۔ البتہ جب آزاد ہو جائے گا تو عورت کو مہر مثل دے گا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس کو اسی قدر مہر دینا ہوگا جس قدر مقرر کیا گیا تھا اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اس کو مہر مثل دینا ہوگا اور وہ غلام کے ذمہ کے ساتھ متعلق ہے اور امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول غلام پر مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں تخفیف اور چوتھا قول دونوں مذہبوں کی مثل ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ عقد نکاح کے بعد مہر میں زیادتی کرنے سے مہر کے ساتھ

لاحق ہو جاتی ہے خواہ اس کے ساتھ بہمستری ہو چکا ہو یا اسے چھوڑ کر مر گیا ہو۔ اور اگر بہمستری سے پہلے طلاق دیدی تو پوری زیادتی مہر نہ بنے گی صرف اس کا نصف اور جتنا مہر مقرر کیا تھا اس کا نصف دینا لازم ہوگا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ زیادتی مہر کے ساتھ ثابت ہوگی۔ بشرطیکہ اس سے بہمستری ہو لیا ہو یا

اسے زندہ چھوڑ کر مر گیا ہو۔ اور اگر بہمستری سے پہلے طلاق دیدی تو زیادتی مہر کے ساتھ لاحق نہ ہوگی اس لئے زیادتی اور مقرر شدہ مہر کا نصف لازم ہوگا اور اگر بہمستری اور مہر دینے سے پہلے مر گیا تو زیادتی بالکل باطل ہوگی اور

امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ مقرر شدہ مہر دینا پڑے گا۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ زیادتی جدا بہرہ ہے۔ اگر اس کا قبضہ ہو چکا ہے تو جاری ہو چکا (یعنی صحیح ہے) اور اگر قبضہ نہیں ہو چکا تو بہرہ باطل ہے۔ اسی طرح امام

احمد کا قول یہ ہے کہ زیادتی کا حکم اصل مہر کا سا ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مفصل اور تیسرا بھی اور چوتھا مشدد ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر عورت نے مہر کا قبضہ کرنے سے پہلے اپنے

تیسرا سوال مسئلہ: آپ کو خاوند کے سپرد کر دیا پس خاوند اس سے بہمستری ہوا پھر اس کے بعد اس نے اپنے

آپ کو (خاند کے پاس آنے سے) باز رکھا تو اسے یہ درست ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ہمستری کے بعد اس کو ہازر بنے کا کوئی حق نہیں ہاں اگر صرف تنہائی ہوئی ہو تو (ہمستری سے) انکار کر سکتی ہے۔ پس پہلا قول بیوی پر مخفف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجہ ذہن آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

چودھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ مہر کا استقرار بغیر ہمستری کے نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تنہائی طویل ہو جانے سے استقرار ہو جاتا ہے اگرچہ ہمستری نہ ہوئی ہو۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ مہر اس تنہائی سے موکد ہو جاتا ہے جس میں کوئی چیز ہمستری سے مانع نہ پائی جائے اگرچہ ہمستری نہ ہو۔ پس پہلا قول خاوند پر مخفف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

پندرھواں مسئلہ: امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ نکاح میں ولیمہ کرنا سنت ہے۔ یہی تینوں اماموں کا قول ہے حالانکہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور شاید اس مسئلہ کا حکم لوگوں کی عادت کے اختلاف پر مبنی ہو کہ بعض زیادہ سختی ہوتے ہیں اور بعض کم لہذا ولیمہ کرنا پہلی قسم کے لوگوں پر واجب ہو اور دوسری قسم پر مستحب۔

سولہواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول مشہور اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ نکاح کے ولیمہ کی دعوت قبول کرنا واجب ہے۔ حالانکہ ائمہ مذکورین کا دوسرا قول یہ ہے کہ مستحب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ دعوت قبول نہ کرنے میں فتنہ کا اندیشہ ہو اور دوسرا اس کے خلاف پر۔ والحمد للہ رب العالمین۔

سترھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ شادی کے اندر نوچھاؤ (روپے پیسے لٹانے) میں کوئی مضائقہ نہیں اور اس کا لوٹنا مکروہ نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ اس کے لوٹنے میں دعات اور رزالت نہ سمجھی جاتی ہو۔ اور دوسرے قول میں تشدید۔ اور وہ اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ رزالت اور عمارت سمجھی جاتی ہو جیسا کہ لوگوں کا یہی حال ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ شادی کے سوا اور ویسے مستحب ہیں جس طرح فتنہ وغیرہ کے وقت حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ مستحب نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب عورتوں کی نوبت اور ان کے نافرمان ہو جانے

اور ان سے خلط ملط کرنے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نوبت مقرر نہ صرف بیویوں کے واسطے واجب ہے بلکہ اگر ایک بیوی اور ایک لونڈی ہو واجب نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ میان بیوی میں سے ہر ایک پر دوسرے کی بھلائی کے ساتھ میل جول واجب ہے۔ اور اس پر بھی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر بلا ناگواری اور ناں ٹول اس شے کا خرچ کرنا واجب ہے جو اس کے ذمہ لازم ہے۔ اور اس پر بھی کہ خاوند پر عورت کا مہر اور خرچہ واجب ہے۔

مسائل اختلافیہ

امام شافعی کا قول یہ ہے کہ آزاد عورت سے اس کی بلا اجازت عزل (عزل یہ ہے کہ انزال پہلا مسئلہ: کے قریب ذکر کو باہر نکالنے اور انزال باہر کرے) کرنا جائز مع انکراہت ہے حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ یہ اس کی بلا اجازت جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ ہم کو اس کا یقین نہ ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ اس پانی سے انسان پیدا کرے گا ہو سکتا ہے کہ اس منی میں کوئی فساد ہو گیا ہو جس کی وجہ سے بچہ نہ بن سکے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل یہی ہے کہ نہضہ قرار پائے اور پانی کا فساد عارضی ہے اور اصل کو اس نے معدوم کر دیا اور اسی پر آزاد مرد کے عزل کرنے کو قیاس کیا جاسکتا ہے جبکہ اس کے نیچے باندی (لوٹھی) ہو۔

پس امام شافعی تو لونڈی کے مولیٰ سے بلا اجازت لئے عزل کو درست کہتے ہیں اور بقیہ تینوں امام حرام کہتے ہیں الا یہ کہ مولیٰ سے اجازت لے لے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب کنواری عورت سے نکاح کرے تو سات روز اس کے دوسرا مسئلہ: پاس رہنا چاہئے اور اگر بیاہی عورت سے نکاح کرے تو اس کے پاس تین روز ٹھہرے۔ پھر

دو نوبتوں میں بعد ان ایام کے بیویوں میں نوبت مقرر کرے حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ نئی عورت کو
نوبت میں کوئی فضیلت نہیں بلکہ اس کے لئے پہلی عورتوں کے درمیان برابری کرنی چاہئے۔ پس پہلا قول خاوند پر
مشدد ہے اور احادیث میں یوں ہی آیا ہے اور دوسرا قول مخفف ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول یہ کہ خاوند کو اجازت ہے کہ سفر میں کسی بیوی کو بغیر قرعہ اندازی کے لے
جائے اگرچہ باقی بیویاں اس سے راضی نہ ہوں۔ حالانکہ امام مالک کی دو روایتوں میں سے
ایک اور امام احمد اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ یہ فعل باقی بیویوں کی رضامندی کے بغیر درست نہیں۔ اور اگر
بلا رضامندی اور قرعہ اندازی کے سفر میں کسی بیوی کو لے گیا تو امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ان کی قضا کرنی
لازم ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ کا قول اور امام مالک سے دوسری روایت یہ ہے کہ خاوند پر قضا لازم نہیں۔ پس پہلا قول
مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول قضا واجب ہونے کے اندر مشدد اور دوسرا اس کے اندر
مخفف ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم



کتاب خلع کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ خلع (خلع یہ ہے کہ اپنے شوہر کو کچھ مال دے کر طلاق لیوے) اپنے حکم (جواز) پر قائم ہے۔ اس میں بکر بن عبداللہ حرثی کا جو تحلیل القدر تابعی ہیں خلاف ہے اور وہ کہتے ہیں کہ خلع منسوخ ہو چکا ہے۔ علماء کا قول یہ ہے کہ منسوخ کہنا غیر معتد بہ ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بیوی اگر اپنے خاوند کو بوجہ بدشکل یا بد معاملہ ہونے کے پسند نہ کرے تو عورت کو جائز ہے کہ مال کے بدلہ میں طلاق لے لے اور اگر بلا وجہ مذکور دونوں کے خلع پر رضامندی ہو جائے تو بلا کراہت جائز ہے اس میں امام زہریؒ اور امام عطاءؒ اور امام داؤدؒ کا خلاف ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں خلع صحیح نہیں یعنی اس وجہ سے کہ یہ فعل بلا ضرورت ہے بلکہ لغو۔ اور لغو فعل مشروع نہیں اور غیر مشروع ناقابل قبول ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بیوی کے سوا دوسرے کے ساتھ بھی خلع درست ہے مثلاً ایک اجنبی آدمی خاوند سے کہے کہ اپنی بیوی کو ایک ہزار روپے کے عوض طلاق دیدے اور امام ابو ثورؒ کا قول یہ ہے کہ یہ صحیح نہیں۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دونوں قولوں میں سے قول اظہر اور امام احمدیؒ پہلا مسئلہ: دور واتیوں میں سے ایک یہ ہے کہ خلع خلاق ہوتا ہے۔ حالانکہ امام احمدیؒ کی دو روایتوں میں سے اصح یہ ہے کہ خلع فسخ نکاح ہے طلاق نہیں۔ اور یہی امام شافعیؒ کا پراتا مذہب ہے اور یہی امام موصوفؒ کے متاخرین اصحاب میں سے ایک جماعت کا ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اپنی بیوی کے ساتھ اور لفظ خلع کے ساتھ کرے اور اس سے طلاق کی نیت نہ ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ خلع مہر معین سے زیادہ کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا۔ دوسرا مسئلہ: حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر نافرمانی عورت کی طرف سے زیادہ ہو تو مہر معین سے زیادہ بھی لے سکتا ہے۔ اور اگر مرد کی طرف سے ہو تو اسے تھوڑا سا مال لینا بھی مکروہ ہے مگر عین الکراہت۔ اسی طرح

امام احمد کا قول کہ ہر صورت میں مہر معین سے زیادہ لینا مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل اور تیسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد (گرہ) نکاح کو کھولنے کا حکم وہی ہے جو اس گرہ کا ہے تو وقت عقد مرد کو اختیار ہے کہ جس قدر چاہے مہر مقرر کرے ویسے ہی طلع کے عوض میں بھی اور پہلے قول کی وجہ تفصیل کی دونوں شقوں میں سے یہ ہے کہ ضرر عورت سے زیادہ ہوتا ہے۔ لہذا مرد کو درست ہے کہ عورت پر تشدد کرے اور جو مہر معین سے زیادہ ہو وہ لے لے اور دوسری شق کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح لینا لوگوں کا ناحق مال لینے میں داخل ہے اور یہ قول اہل دین و تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور ان کے ماسوا جو لوگ ہیں وہ باوجود عورت پر ہر طرح ظلم کرنے کے بد معاملگی سے کیا اور کثرت نکل وغیرہ سے کیا پھر بھی مال لیتے ہیں۔ اور بعد میں یہ بھی گمان کرتے ہیں کہ ہمارا اس عورت سے چھپا چھوٹ گیا۔ حالانکہ وہ آخرت میں عورت کی زیر فرمان ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ عورت کو سخت ایذا نہیں پہنچاتا تو وہ ہرگز مرد سے راحت میں ہو جانے کی خاطر مال دے کر اپنی جان اس کے چھندے سے نہ چھوڑاتی۔

اور امام احمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر معین سے زائد حکم انصاف سے باہر ہے لہذا اس کو احمق کے تصرف سے لاحق کر دیا جائے گا۔

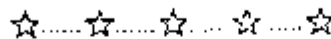
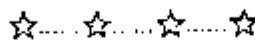
تیسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ جس عورت سے طلع کیا گیا ہو اس پر عدت کے اندر طلاق پڑ سکتی ہے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر مرد نے طلع کرتے ہی اس کے متصل طلاق دیدی تب تو پڑ جائے گی اور اگر طلع اور طلاق میں فاصلہ ہو گیا تو طلاق نہ پڑے گی۔ اسی طرح امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ طلع والی عورت کو کسی حالت میں طلاق لاحق نہیں ہوتی۔ پس پہلا قول خاوند پر مشدد اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے اور ہر قول کی وجہ ظاہر ہے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ باپ کو اپنی نابالذ لڑکی کی طرف سے کچھ مال لے کر طلع کرنا جائز نہیں۔ حالانکہ امام مالک اور بعض اصحاب امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ اسی طرح تینوں اماموں کے نزدیک باپ اگر اپنے نابالغ بیٹے کی طرف سے اس کی بیوی کا طلع قبول کرے تو جائز نہیں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول دونوں مسئلوں میں باپ پر مشدد اور دوسرا قول دونوں مسئلوں میں اس پر مخفف ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت نے اپنے خاوند سے کہا کہ مجھے ایک ہزار پر تین طلاقیں دیدے اس نے صرف ایک طلاق دیدی تو خاوند ایک ہزار کی تہائی کا سزاوار ہوگا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ تمام ہزار کا سزاوار ہوگا خواہ تین طلاقیں دیں یا ایک۔ کیونکہ عورت جس طرح ایک طلاق سے اپنی جان کی مالک بن جاتی ہے۔ اسی طرح تین سے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں ایک ہزار کی تہائی کا مستحق ہوگا۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ دونوں میں کسی چیز کا بھی مستحق

نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں ایک اعتبار سے تخفیف اور ایک اعتبار سے تشدید ہے اور چوتھا قول بہت مخفف ہے۔ کیونکہ خاوند کا فعل (عورت کے) سوال کے مطابق نہ ہوا۔ اس لئے طلع تو صحیح اور مال لغو جائے گا۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر بیوی نے کہا مجھے ایک ہزار کے بدلہ میں ایک طلاق چھٹا مسئلہ: دیدے اس نے تین دیدیں تو عورت پر طلاق ہو جائے گی۔ اور خاوند ایک ہزار کا مستحق ہوگا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا اور عورت پر تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔



کتاب طلاق کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اس پر اتفاق ہے کہ میاں بیوی دونوں کی درست و سلامت روی کی حالت میں طلاق دینا مکروہ ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ حرام ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بہستر شدہ عورت کو حالت حیض میں طلاق دینا یا اس (طہر) میں جس کے اندر بہستر ہونا ہو طلاق دینا حرام ہے مگر اگر دیدی تو واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح تین طلاقیں دینے سے واقع ہو جائیں گی مگر بعض کے نزدیک یہ حرام ہے اور بعض کے نزدیک مکروہ۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ پر آدمی طلاق ہے تو اس پر طلاق ہو گئی اس میں امام داؤد کا خلاف ہے۔ ان کا قول ہے کہ کچھ بھی واقع نہ ہوگی اور تمام فقہاء کا قول امام موصوف کے خلاف ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خاوند نے اگر اپنی بیوی غیر بہستر شدہ سے کہا کہ تو طلاق والی ہے تو وہ خاوند سے اس طرح جدا ہو جائے گی جس طرح تین طلاق دینے سے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ طلاق کو نکاح پر اور آزادی کو ملکیت پر معلق کرنا صحیح ہے پس پہلا مسئلہ: (دونوں صورتوں میں) طلاق اور آزادی لازم ہو جائے گی خواہ مطلق رکھے یا تعیم کرے یا تخصیص اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی غیر عورت سے یوں کہے کہ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے یا ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں اس پر طلاق ہے یا کسی کے غلام سے کہے کہ اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تو آزاد ہے یا ہر وہ غلام جس کا میں مالک ہو جاؤں وہ آزاد ہے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ آزادی یا طلاق صرف اس صورت میں لازم ہوگی کہ کسی قبیلہ یا گھاؤں یا کسی خاص عورت کی تخصیص تعین کرے نہ اطلاق و تعیم کی صورت میں۔ اسی طرح امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ کسی صورت میں بھی طلاق اور آزادی مذکور لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے اور ان تمام اقوال کے دلائل ہر صاحب مذہب کی کتابوں میں موجود ہیں۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ طلاق کا اعتبار مردوں کے ساتھ ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عورتوں کے ساتھ ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کی صورت یہ ہے کہ آزاد مرد تین طلاقوں کا مالک ہے اور غلام دو کا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد عورت تین طلاقوں کی صلاحیت رکھتی ہے اور لونڈی دو کی۔ خاوند چ ہے آزاد ہو یا غلام۔ پس پہلا قول خاوند پر مختلف ہے اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر خاوند نے اپنی بیوی کی طلاق کو کسی صفت کے ساتھ متعلق کیا مثلاً یوں کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو طلاق والی ہے۔ پھر اس کو طلاق بائن دیدی اور بائن رہنے کی حالت میں عورت نے وہ فعل نہیں کیا تھا جس کی مرد نے قسم کھائی تھی (یعنی گھر میں داخل نہیں ہوئی تھی) کہ پھر اسی عورت سے نکاح کر لیا۔ بعد نکاح ثانی کے وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو دوبارہ طلاق جس سے عورت کو بائن کیا تھا سلفہ (تین طلاقیں) نہ تھی تو قسم سابق بعد نکاح ثانی کے بھی ویسے ہی باقی رہے گی۔ شرہ یہ ہوگا کہ گھر میں داخل ہونے سے دوبارہ طلاق پڑ جائے گی اور اگر پوری تین طلاقیں تھیں تو قسم مکمل چکی۔ (یعنی اب اگر گھر میں داخل ہونا پایا جائے گا تو طلاق دوبارہ نہ پڑے گی) حالانکہ امام شافعیؒ کے اقوال مختلف ہیں سے اصح قول یہ ہے کہ جب اس عورت کو طلاق بائن دیدی اور ابھی تک عورت سے گھر میں داخل ہونا نہیں پایا گیا تھا کہ اس سے پھر نکاح کر لیا تو ہر صورت میں قسم اتر چکی (خواہ مغلطہ طلاق دی ہو یا نہ) اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں خواہ مغلطہ مغلطہ دی ہو یا اس سے کم قسم پھر عود کرے گی (یعنی اب اگر گھر میں داخل ہونا پایا گیا تو طلاق پڑ جائے گی) اور اگر بائن رہنے کی حالت میں وہ فعل (جس پر قسم کھائی ہے) عورت سے صادر ہو گیا تو تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قسم عود نہ کرے گی، حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عود کرے گی جب مرد نکاح ثانی کرے گا پس پہلا قول اصل مسئلہ میں مفصل اور دوسرے میں کچھ تخفیف اور تیسرا مشدد ہے اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول مختلف اور دوسرا مشدد ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کس نے اپنی بیوی کو کہا کہ تجھے ریت اور مٹی کے عدد کی ہوتی ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ طلاق سنت ہے اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت یوں ہی منقول ہے اور اسی کو امام حنفیؒ نے پسند کیا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا تخفیف ہے اور ہوسکتا ہے کہ پہلا قول لائل علم و عقل پر محمول ہو اور دوسرا اہل جہل و تکبر پر۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ تجھے ریت اور مٹی کے عدد کی برابر طلاق ہے تو اس پر ایک طلاق واقع ہوگی جس سے بائن (جدا) ہو جائے گی حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس پر تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ پس پہلا قول چھوٹی بیہوشی واقع ہونے کی وجہ سے تخفیف ہے اور دوسرا مشدد۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو اس سے پہلے تجھ پر تین طلاقیں ہیں پھر اس کو طلاق دی تو اس پر ایک طلاق تو نقد پڑ جائیگی اور پھر شرط کی وجہ سے فی الحال تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام نوویؒ کا قول یہ ہے کہ صرف نقد طلاق پڑے گی ورنہ دفع کرنے کیلئے۔ اسی طرح امام مرقیؒ اور ابن سرہجؒ اور ابن حدار اور قتالؒ اور ابو حامدؒ اور صاحب مہذبؒ کا قول یہ ہے کہ بالکل طلاق نہیں پڑے گی اور امام شافعیؒ سے بھی یہی منقول ہے۔ اور بعض اصحاب امام شافعیؒ میں سے وہ ہیں جو کہ وہ مذہب جماعت کی مثل تین طلاقیں پائے جانے کے قائل ہیں۔ امام نوویؒ کا قول یہ ہے کہ فتویٰ صرف نقد طلاق پڑنے پر ہے۔ پس پہلے قول میں ایک اعتبار سے تخفیف اور ایک سے تشدید ہے اور دوسرا قول خاوند پر مخفف ہے اور تمام اقوال میں سے ہر قول کی ایک وجہ ہے جو ذہن پر پوشیدہ نہیں۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ طلاق کنائی کے الفاظ نیت یا دلالت حال کے محتاج ہوتے ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ صرف ان کے لفظ سے ہی طلاق پڑ جاتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ان الفاظ طلاق کنائی کے ساتھ قرینہ حالیہ بھی پایا گیا۔ مثلاً حالت غصہ کی ہو یا طلاق کا ذکر ہو رہا ہو۔ پس اگر طلاق کا ذکر تھا اور قائل سے کہا کہ میری مراد طلاق نہ تھی اور اس کی تصدیق کسی لفظ کنایہ میں بھی نہ کی جائے گی۔ اور اگر غصہ کی حالت تھی اور طلاق کا ذکر مطلق نہ تھا تو کنایہ کے تین لفظوں میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور وہ الفاظ یہ ہیں:

۱۔ تو عدت میں بیٹھ ۲۔ تو مختار ہے ۳۔ تیرا کام تیرے قبضہ میں ہے۔

ان کے علاوہ اور الفاظ میں تصدیق نہ کی جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تمام الفاظ کنایہ سے خواہ مرد ابتداءً ان کا تلفظ کرے یا عورت کے طلاق مانگنے کے جواب میں (بہر صورت) طلاق پڑ جاتی ہے اور اس کا یہ کہنا غیر مقبول ہوتا ہے کہ میں نے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تمام کنایات میں نیت کی حاجت ہے جیسا کہ گذرا۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ حاجت ہوتی ہے اور دوسری یہ کہ حاجت نہیں ہوتی۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلاق صریح کیلئے صرف لفظ طلاق ہی کا ہے۔ اور لفظ سراج اور فراق سے ان کے نزدیک طلاق صریح نہیں پڑتی۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں تشدید ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر الفاظ کنایہ سے طلاق کی نیت کی اور عدد کوئی مراد نہ لیا اور حالانکہ وہ قول عورت کے مرد سے طلاق مانگنے کا جواب تھا تو ایک طلاق پڑے گی مع خاوند سے قسم لینے کے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر بیوی سے ہمبستری ہو چکی ہے تو بہا استثناء صورت خلع کے کسی صورت میں اس کا قول معتبر نہ ہوگا۔ اور اگر ہمبستری نہیں ہوئی تھی تو اس کا دھوکہ قسم کے ساتھ مقبول ہوگا۔

اور تین سے کم جتنی کی نیت کرے گا واقع ہو جائیں گی۔ اور امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ تین طلاقوں سے کم میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نفس طلاق اور اس کے عدد سے جو کچھ وہ دعویٰ کرے گا قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ قرینہ حالیہ یا طلاق کی نیت پائی جائے تو تین طلاقیں پڑیں گی خواہ نیت (تین طلاق کی) کی ہو یا نہ اور خواہ عورت بہمستر شدہ ہو یا نہ۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مفصل اور تیسرا بھی مخفف اور چوتھا مشدد ہے۔

وسوال مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ کتنا یہ کے الفاظ پوشیدہ جس طرح نکل جا، چلی جا، تو رہا ہے، وغیرہ مثل ظاہری الفاظ کتنا یہ کی ہیں کچھ فرق نہیں اور وہ یہ ہیں کہ تو خالی ہے (یعنی نکاح سے) تو بری ہے تو بائن، توجہ، توجہ ہے، (یعنی جدا) دور ہو، چھپ جا، تیری زور تیرے موٹھے پر ہے، تو آزاد ہے، تو جانے تیرا کام، شمار کر، سیکے جا، نہیں اگر کسی عدد کی نیت نہ کی تو ایک اگر طلاق پڑے گی اور تین طلاقوں کی نیت کی تو تینوں واقع ہوں گی۔ اور اگر دو کی نیت کی تو صرف ایک واقع ہوگی۔ حالانکہ امام احمد اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر دو کی نیت کی تو دو ہی پڑیں گی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

گیارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ شمار کر یا یہ کہ اپنے رحم کو خالی کر اور نیت کی تین طلاقوں کی تو ایک طلاق رجعی پڑے گی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ان الفاظ سے طلاق نہ پڑے گی۔ مگر اس وقت کہ یہ الفاظ خاوند کی طرف سے ابتداً صادر ہوئے ہوں اور طلاق کا ذکر ہو رہا ہو یا حالت غصہ کی ہو تو اس صورت میں جو نیت کرے گا وہی واقع ہوگی۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ان الفاظ سے صرف طلاق کی نیت کرنے کی صورت میں طلاق واقع ہوگی اور اگر عورت سے بہمستر ہو چکا ہے تو جتنے عدد کی نیت کرے گا معتبر ہے ورنہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح امام احمد کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ تینوں واقع ہوں گی۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ نیت کے موافق واقع ہوں گی۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مفصل اور چوتھا دونوں کی طرف رجوع کرتا ہے۔

بارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ میں تجھ سے طلاق والا ہوں یا یہ کہ اس (طلاق) عورت کے سپرد کر دیا عورت نے جواب میں کہا کہ مجھ سے طلاق والا ہے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو طلاق نہیں دے سکتی۔ کیونکہ یہ خاوند کا مرتبہ ہے۔ اس لئے کہ مرد عورت پر حاکم اور مسلط ہے نہ برعکس۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو طلاق دینے میں اجنبی آدمی کا حکم رکھتی ہے جس کو خاوند نے وکیل بنا دیا ہو۔

تیسرے سوال مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ طلاق والی ہے اور نیت تمین کی تو صرف ایک واقع ہوگی۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ تینوں واقع ہو جائیں گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

چوتھے سوال مسئلہ: طلاق کی کی۔ پھر اس نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لیں۔ پس اگر خاوند نے تمین کی نیت کی تھی تو صرف ایک واقع ہوگی اور اگر ایک کی نیت کی تھی تو ایک بھی واقع نہ ہوگی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ جتنی طلاقیں وہ واقع کرے گی واقع ہو جائیں گی۔ بشرطیکہ اس مقدار کو برقرار رکھے اور اگر انکار کرنے لگے تو خاوند کو قسم دی جائے گی اور پھر جو عدد خاوند کہے گا وہ ثابت رہے گا۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ تین طلاقیں اسی وقت واقع ہوں گی کہ خاوند نے اس کی نیت کی ہو اور اگر خاوند نے تمین سے کم کی نیت کی تو جتنی خاوند نے نیت کی اتنی ہی واقع ہوں گی۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ تین واقع ہوں گی خواہ خاوند نے تین طلاقیں کی نیت کی ہو یا ایک کی۔ پس پہلا اور دوسرا قول متصل اور تیسرا بھی متصل ہے مگر الفاظ مختلف ہیں اور چوتھا قول مشدد ہے۔

پندرہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ اپنے آپ کو طلاق دے لے اس نے تین دے لیں تو کوئی بھی واقع نہ ہوگی۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ ایک واقع ہوگی۔ پس پہلا قول خاوند پر مخفف اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

سولہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی غیر ہمسٹر شدہ سے کہا کہ تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے۔ تو ایک ہی واقع ہوگی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ تینوں واقع ہو جائیں گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غیر ہمسٹر شدہ کیلئے صرف ایک ہی طلاق کافی ہے اس لئے کہ مقصود چھوٹی جدائی ہے جو عورت سے دور رہنے میں قائم مقام بڑی جدائی کی ہو کیونکہ (غیر ہمسٹر شدہ میں) چھوٹی جدائی اور بڑی جدائی (یعنی مغلطہ) کے اندر کچھ فرق نہیں۔ برخلاف ہمسٹر شدہ عورت کے اس لئے کہ عادت یہ ہے کہ خاوند طلاق کا سانس جب ہی بھرتا ہے کہ پہلے کچھ جھگڑا یا غصہ ہو چکا ہو۔ لہذا تیسری طلاق میں خاوند پکڑا جائے گا اور پہلی اور دوسری میں اس کے ساتھ نرمی برتی جائے گی۔

اور دوسرے قول کی وجہ غیر ہمسٹر شدہ کو ہمسٹر شدہ پر قیاس کرنا ہے۔

سترھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی ہمسٹر شدہ کو کہا کہ تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے اور پھر کہنے لگا کہ میرا مقصود دوسری اور تیسری طلاق کا اس کو سمجھانا تھا تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نابالغ عاقل کی طلاق واقع نہیں ہوتی اور عاقل سے طلاق کا سمجھدار ہونا مراد ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ واقع ہو جاتی ہے اور یہی قول حنفیہ میں سے امام طحاویؒ اور امام کرخیؒ کا ہے۔ اور شافعیہ میں سے امام عرقیؒ اور امام ابو ثورؒ کا۔ پس پہلے قول میں خاوند پر تخفیف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کمرہ (جس پر کسی نے زبردستی کی ہو) نے اپنی بیوی کو طلاق دی یا کسی غلام کو آزاد کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح غلام آزاد ہو جائے گا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر اپنی جان بچانے کی خاطر تلفظ کیا ہو تو نہ طلاق پڑے گی نہ آزاد ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زبردستی کرنے والے نے اس کو اختیار کر دیا ہے کہ یا تو اس ضرر کو (جان جانے کو مثلاً) برداشت کر لے اور یا اس فعل کا مرتکب ہو جس پر میں زور دے رہا ہوں تو اس نے طلاق اور آزادی ہی کو پسند کیا (لہذا اعتبار کیا جائے گا) بالخصوص اس وقت کہ شارع غلام کے آزاد کرنے کو پسند کرتا ہو۔ دوسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کی دی ہوئی رخصت کے عموم پر عمل کرنا ہے کیونکہ جناب اعظم الذنوب اور اکبر الکہار یعنی کفر حالت کمرہ ہونے میں معتبر نہیں ہوتا تو بھلا فروعات دین (طلاق آزادی وغیرہ) تو کہاں رہے (یعنی ضرور معتبر نہ ہونے چاہئیں)۔

بیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام احمدؒ کی روایات متعددہ میں سے ایک یہ ہے کہ اگر وہ (زبردستی) پائے جانے کے لئے صرف اس فعل کے واقع ہونے کا ظن غالب کافی ہے جس کے ساتھ وہ دھمکا رہا ہے (کہ اگر تو یہ کام نہ کرے گا تو میں تیری گردن اڑا دوں گا مثلاً) حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ صرف غالب گمان کا ہونا موجب اکراہ نہیں اسی طرح امام احمدؒ سے قیسری روایت یہ ہے کہ اگر قتل یا ناک کان وغیرہ کانٹے سے اکراہ ہو تو وہ شرعی اکراہ ہے اور نہ نہیں۔ پس پہلے قول میں کمرہ (وہ شخص جس کو مجبور کیا جائے) پر تخفیف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے۔ اور قیسر اقول مفصل ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو جو دنیا میں عیش و عشرت کے ساتھ رہنے والے اور بے صبر ہیں اور دوسرا ان علماء کے ساتھ خاص ہے جو صبر و تحمل والے ہیں یا ان چوروں کے ساتھ خاص ہے جو آدنک نہیں نکالتے خواہ حاکم ان کا چڑائی کیوں نہ نکال دے اور یہی تقریر تیسرے قول مفصل میں ہے۔

ایکسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ زبردستی کرنے والا خواہ بادشاہ ہو یا کوئی اور مثلاً چور وغیرہ (دونوں صورتوں میں حکم) برابر ہے فرق کچھ نہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ زبردستی صرف بادشاہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

بائیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ تجھے طلاق ہے انشاء اللہ تعالیٰ تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ واقع نہ ہوگی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

تیسویں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب طلاق میں شک کرتا ہو تو طلاق نہ پڑے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ غالب یہی ہے کہ پڑ جائے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو اور دوسرا اہل دین و تقویٰ کے ساتھ۔

چوبیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ بیاہنی بیوی کو طلاق بائن دیدے اور پھر اسی بیماری میں مر جائے جس میں طلاق دی ہو تو وہ عورت خاوند کی وارث ہوتی ہے اور اقوال امام شافعیؒ میں سے قول اطہر یہی ہے مگر یہ کہ امام ابوحنیفہؒ اس کے وارث ہونے کیلئے یہ شرط ٹھہراتے ہیں کہ طلاق عورت کے طلب کرنے سے نہ واقع ہوئی ہو اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہی ہے پھر جو کہتے ہیں کہ وارث ہوتی ہے وہ اس میں مختلف ہیں کہ کب تک وارث ہوتی ہے تو امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک عدت میں رہے۔ پس اگر خاوند عورت کی عدت گزر جانے کے بعد مرے تو وارث نہ ہوگی اور امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ جب تک کسی اور سے نکاح نہ کرے اس وقت تک وارث ہوتی ہے۔ اور یہی قول امام احمدؒ کا ہے۔ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ وارث ہوگی اگرچہ نکاح بھی کر لے اور ان ہی مذہب کے مثل امام شافعیؒ کے بھی تین اقوال ہیں پس اصل مسئلہ میں پہلا قول خاوند پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی ایک وجہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت جب تک عدت میں رہتی ہے خاوند کی ذمہ داری ہوتی ہے برخلاف عدت گزر جانے کے اور یہی تقریر امام موصوف کے دوسرے قول میں ہے (یعنی جب تک کسی اور سے نکاح نہ کرے اس وقت تک وارث ہوتی ہے) کیونکہ جب تک اس نے نکاح نہ کیا ہو وہ بارہ اس کے نکاح میں آنے کی صورت ممکن ہے اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خاوند پر خوب سختی پڑنی چاہئے۔

پچیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ تو ایک سال تک طلاق والی ہے تو فی الحال طلاق پڑ جائے گی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ایک سال تلنے سے پہلے طلاق نہ پڑے گی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چھبیسواں مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جس کی چار بیویاں تھیں اگر اس نے یہ کہا کہ میری بیوی کو طلاق ہے اور معین نہ کیا (کہ کوئی کو) تو ان میں سے ہر ایک کو طلاق پڑ جائیگی اور پھر مرد کو اختیار ہوگا کہ طلاق کیلئے جسے چاہے پسند کر لے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ تمام بیویاں طلاق والی ہو جائیں گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر طلاق کی نسبت اس عضو کی طرف کی جس کا انفصال ستائیسواں مسئلہ: عورت سے سلاحتی کے ساتھ نہ ہو سکے جس طرح ہاتھ یا ان پانچ اعضاء میں سے کسی ایک کی طرف نسبت کی

(۱) چہرہ (۲) سر (۳) گردن (۴) پشت (۵) پیشاب گاہ
تو طلاق واقع ہو جائے گی اور جزء شائع مثلاً نصف یا ربع بھی امام موصوف کے نزدیک یہی حکم رکھتا ہے۔ اور اگر اس عضو کی طرف نسبت کی جس کو سلاحتی کے ساتھ عورت سے جدا کر سکیں مثلاً دانت، ناخن، بال تو طلاق نہ پڑے گی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ہر عضو متصل کی طرف نسبت کرنے سے طلاق پڑ جاتی ہے جس طرح انگلی اور جو عضو متصل کی طرف نسبت کی جائے جس طرح بال تو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس سے بھی پڑ جاتی ہے۔ مگر اس میں امام احمدؒ کا خلاف ہے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں تشدید ہے جس طرح اعضاء منفصلہ کے اندر پہلے قول میں اور اعضاء منفصلہ کے اندر دوسرا قول طلاق نہ ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اور اقوال مذکورہ میں سے ہر قول کی ایک وجہ ضرور ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والیاب



کتاب رجعت کرنے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق دادہ عورت کو رجوع کر لینا درست ہے اور اس پر بھی کہ جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدی ہوں تو وہ اس کیلئے اس وقت تک حلال نہیں کہ جب تک کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے اور پھر نکاح صحیح کے ساتھ اس سے ہمبستر بھی نہ ہو لے اور اس پر بھی کہ نکاح سے اس جگہ ہمبستری مراد ہے اور ہمبستری پہلے شوہر کے واسطے حلال ہونے کے لئے شرط ہے اور فاسد نکاح میں پہلی مرتبہ کی ہمبستری پہلے شوہر کیلئے حلال نہیں کرتی سوائے امام شافعی کے ایک قول کے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ عورت سے جس کو طلاق پہلا مسئلہ: رجعی دیدی ہو ہمبستر ہونا حرام نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ حرام ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ عورت (جس کو طلاق رجعی دیدی ہو) وہ بیوی ہی کے حکم میں ہے۔ اس دلیل سے کہ اسے (دوسری) طلاق بھی لاحق ہو جاتی ہے۔ اور ایذا اور ظہار اور لعان بھی اور عورت مرد کی وارث ہوتی ہے اور خاندان عورت کا (اگر عدت کے زمانہ میں کوئی مر جائے)

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق پڑ جانے سے وہ عورت اجنبی ہو گئی اس دلیل سے کہ اس کے (دوبارہ) حلال ہونے کے واسطے اس قول کی حاجت ہے کہ میں نے تجھے اپنے نکاح کی طرف لوٹا لیا یا اسی قسم کا کوئی اور لفظ کہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ خاندان عورت سے صرف ہمبستر ہو جائے تو رجعت دوسرا مسئلہ: ثابت ہو جاتی ہے اس کے ہوتے ہوئے کسی لفظ کہنے کی حاجت نہیں ہوتی خواہ رجعت کی نیت کی ہو یا نہ حالانکہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ہمبستری سے رجعت جب ثابت ہوگی کہ اس کی نیت بھی کرے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ رجعت صرف لفظ ہی کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور

دوسرے میں تفصیل کی دو مشقوں میں سے ایک کے اعتبار سے تشدید ہے اور تیسرا قول مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ خیال کرنا ہے کہ جب وہ ہمستر ہوا ہے تو ضرورتِ نیت کی ہوگی اس لئے کہ مومن کی شان سے یہ بعید ہے کہ اپنی طلاقِ وادہ عورت سے ہمستر ہوا اور اس کے رجوع کرنے کی نیت نہ کرے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کوئی حالت ایسی عارض ہو جائے کہ بلا نیت رجوع ہمستر ہووے۔ لہذا نیت کا کرنا لازم ہے۔

تیسرے قول کی وجہ رجعت کو ایجادِ نکاح خیالی کرنا ہے لہذا اس کے اندر تلفظ ضرور ہونا چاہئے پس تمام اقوال احوال مختلفہ پر محمول ہیں۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ رجعت کے اندر گواہ بنانا شرط نہیں۔
تیسرا مسئلہ: حالانکہ امام شافعیؒ کا دو قولوں میں سے ایک اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ شرط ہے اور اصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک امام موصوف کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ گواہ بنانا مستحب ہے اور یہی امام احمدؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر ہے۔

شیخ الاسلام صفدی نے اپنی کتاب ”رحمۃ اللہ فی اختلاف الائمہ“ میں فرمایا ہے کہ امام رافعیؒ نے جو نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک گواہ بنانا شرط ہے تو میں یہ بات مذہب مالکیہ کی مشہور کتب میں سے کسی کتاب میں نہیں دیکھتا بلکہ تاضی عبد الوہاب اور امام قرطبی نے اپنی تفسیر میں تصریح کی ہے کہ مذہب امام مالکؒ استحباب ہے اور اس میں کسی مالکی کا خلاف نقل نہیں کیا۔ اسی طرح شافعیہ میں سے بن مہیرہ نے اپنی کتاب ”الایضاح“ میں فرمایا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور ان دونوں کی توجیہ ایسی ہے جیسی اس کے پہلے مسئلہ میں۔ پس جو کہتے ہیں کہ رجعت کے لئے لفظ ضروری ہے وہی گواہوں کی ضرورت کا قائل ہے تاکہ وہ لفظ بولنے کے گواہ ہو جائیں کیونکہ صرف نیت پر گواہ بنانا تو ناممکن ہے سوائے امام شافعیؒ کے کیونکہ وہ اگرچہ رجعت کیلئے لفظ کو شرط فرماتے ہیں لیکن وہ گواہ بنانے کو ضروری نہیں کہتے کیونکہ رجعت نکاح کے روک لینے کا نام ہے نہ نیا نکاح کرنے کا اور جو کہتا ہے کہ لفظ ضروری نہیں وہ گواہی کی ضرورت بھی نہیں تسلیم کرتا۔

امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ رجعیہ (جسے طلاقِ رجعی دیتی ہو) سے حالت حیض یا احرام میں ہمستر ہونا اس کو حلال نہیں بناتا (یعنی اس شخص کیلئے جو اس کو تین طلاقیں دے چکا ہو)
چوتھا مسئلہ: حالانکہ تینوں اماموں کا قول ہے کہ بنا دیتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حیض یا احرام کی حالت میں ہمستر ہونا شرعاً ممنوع ہے تو گویا اس فاسد نکاح کے ساتھ عورت سے ہمستری کی۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حیض و احرام دالی عورت کا مرد پر حرام ہونا عارضی ہے۔

پانچواں مسئلہ: اس نابالغ کے بارہ میں جو ہمستر ہو سکے امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر وہ نکاح صحیح کے ساتھ ہمستر ہو لے تو اس سے طلاق صحیح نہیں ہوتا حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ صحیح ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ شارع علیہ السلام کا طلاق کے اندر یہ فرمانا ہے کہ

حتى تذلوقی عسیلتہ و یذلوق عسیلتک

اور عسیلہ ہمستری کی لذت کا نام ہے اور لذت ہمستری کی بغیر منی کے نکلے حاصل نہیں ہوتی۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ محض ہمستر ہونے میں بھی لطف ہے اگرچہ انزال نہ ہو۔ کیونکہ منی کا نکلنا تو لذت کی انتہا کا نام ہے اس دلیل سے کہ اس شخص پر غسل واجب ہوتا ہے جو ہمستر ہو اور منزل نہ ہو اس میں ائمہ اربعہ اتفاق رکھتے ہیں۔ صرف امام داؤد اور صحابہ کی ایک جماعت کا خلاف ہے جیسا کہ باب غسل کے شروع میں گذر چکا ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔



کتاب ایلاء کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں چار ماہ سے زائد تک اپنی بیوی سے ہمبستر نہ ہوں گا تو وہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جاتا ہے اور اس سے کم مدت تک کی قسم کھائی تو ایلاء کرنے والا نہیں ہوتا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایلاء کرنے والا جب قسم سے رجوع کرنا چاہے تو اس پر خدا تعالیٰ کے ساتھ قسم کھانے کا کفار و لازم ہوتا ہے۔ سو امام شافعی کے قول قدیم کے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ قسم اگر اس طرح کھاوے کہ میں اپنی بیوی سے چار ماہ تک ہمبستر نہ ہوں گا تو وہ ایلاء ہوتا ہے اور اسی کی مثل امام احمد سے منقول ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول اور امام شافعی کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ ایلاء نہیں ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ چار ماہ گزر جائیں تو صرف ان کے گزر جانے سے طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ انتظار کیا جائے گا کہ یا تو رجوع کر لے اور یا طلاق دیدے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جب مدت گزر جائے گی طلاق واقع ہو جائے گی۔ پس پہلا قول انتظار کی وجہ سے مخفف اور دوسرا مشدود ہے۔

امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ قول انتظار کی بناء پر اگر خاوند طلاق دینے سے رکا تو اس کی طرف سے حاکم طلاق دے گا۔ اور امام شافعی کا قول انظر یہی ہے کہ حالانکہ امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ حاکم اس کو طلاق دینے پر مجبور کرے گا۔ اور یہی امام شافعی کا قول آخر ہے۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔

امام ابوحنیفہ کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ جس نے خدا تعالیٰ کی قسم کے سوا کسی اور چیز مثلاً طلاق، غلام آزاد کرنے یا کسی عبادت کے واجب کر لینے یا مال خیرات کرنے کی قسم کے ساتھ ایلاء کیا تو وہ شخص ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ خواہ عورت کو ضرر رسائی کا قصد کرے یا

رفع ضرر کا۔ جس طرح دودھ پلانے والی عورت یا مثلاً بیمار (عورت سے ہمستر نہ ہونے کی قسم کھالے) یا اپنے آپ سے رفع ضرر مقصود ہو۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ایلاء اس وقت تک نہیں ہوتا کہ جب تک حصہ کی حالت میں قسم نہ کھاوے یا عورت کو ضرر رسانی کا قصد نہ کرے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر محض ضرر رسانی کی غرض سے عورت سے چار ماہ سے زیادہ تک بلا قسم ہمستری چھوڑے رکھے تو شخص ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالک کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

چھٹا مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ غلام کے ایلاء کی مدت دو ماہ ہیں۔ بیوی خواہ آزاد عورت ہو یا لونڈی۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ چار ماہ ہیں (ہر حالت میں) اسی طرح امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ مدت کے بارہ میں عورتوں کا اعتبار ہے۔ پس جس کے گھر میں آزاد عورت ہو اس کی مدت چار ماہ ہیں اور جس کے گھر میں لونڈی ہو اس کیلئے دو ماہ کی مدت ہے مرد خواہ آزاد ہو یا غلام۔ اسی طرح امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ کہ غلام کے ایلاء کی مدت دو ماہ ہیں اور دوسری روایت امام شافعی کے مذہب کے موافق ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مفصل ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ کافر کا ایلاء صحیح نہیں۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ صحیح ہے اور نتیجہ اس کا بعد مسلمان ہو جانے کے یہ ہوگا کہ یا رجوع کرے یا طلاق دے۔ پس پہلا قول کافر پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

واقتنعوا لی اعلم بالصواب.



کتاب نگار کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان جب اپنی بیوی کو یوں کہہ دے کہ تو میرے لئے میری ماں کی پشت تھکی ہے تو وہ اپنی عورت سے ظہار بن جاتا ہے کہ اسے اپنی بیوی سے منہستہ ہونا کفارہ دینے سے پہلے درست نہیں ہوتا۔ اور کفارہ غلام کو آزاد کرنا ہے اگر میسر ہو ورنہ دو مہینے کے روزے رکھے پے در پے (لگاتار دو مہینے کے) اگر اس کی بھی نہ رکھتے ہو تو ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کوئی کفارہ کا فریاد نہ کرے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر مولیٰ نے اس کو مال کا مالک بنا دیا ہو تو مسکین کو کھانا کھلا کر ادا کرے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر بیوی نے اپنے خاوند سے کہا کہ تو مجھ پر میرے باپ کی پشت کی مانند ہے تو عورت پر کفارہ لازم نہیں سوا ایک روایت کے جس کو امام غزالی نے پسند کیا ہے۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام۔ لکھ اور امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ بیوی کا ظہار صحیح نہیں حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا پہلا مسئلہ: قول یہ ہے کہ صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیوی پر ہمارے احکام کا التزام نہیں ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس پر ظاہری احکام تو لازم کریں گے۔
تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کا اپنی باندی سے ظہار صحیح نہیں۔ حالانکہ امام مالک کا قول دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ صحیح ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے شریعت کے اندر بیوی سے ظہار کرنے کا حکم وارد ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنی لونڈی سے بیعت کا ویسا ہی مالک ہے جس طرح خاوند لہذا اس کا ظہار بھی صحیح ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے خواہ لونڈی ہو یا آزاد یہ کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے تو اگر اس نے اس قول سے نیت حلق کی تو طلاق پڑ جائے گی۔ اگر تین طلاقیں کی تیسرا مسئلہ:

نیت کی تو تین پڑ جائیں گی۔ اور اگر دو یا ایک کی نیت کی تو ایک پڑے گی اور اگر طلاق مراد نہ لی یا کچھ بھی نیت نہ کی تو وہ ایک قسم کی قسم ہوگی پس اگر چار ماہ تک چھوڑے رکھا تو ایلاء کی وجہ سے سے ایک طلاق بائن پڑے گی اور اگر طہار کی نیت کی تو طہار کرنے والا ہو جائے گا اور اگر قسم کی نیت کی تو قسم ہو جائیگی۔ اور نیت کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ ایک مراد لی ہو یا زیادہ عورت خواہ بہستر شدہ ہو یا غیر بہستر شدہ۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر عورت بہستر شدہ ہے تو تین طلاقیں پڑیں گی اور اگر غیر بہستر شدہ ہے تو ایک پڑے گی۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر اس لفظ سے طلاق یا طہار کی نیت کی تب تو موافق نیت کی ہوگا اور اگر قسم کی نیت کی تو قسم نہ ہوگی لیکن اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔ اور اگر کسی چیز کی نیت نہ کی تو امام شافعی کے دونوں قولوں میں سے اربع یہ ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ لازم ہے اسی طرح امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ لفظ صریح طہار ہے نیت کرے یا نہ کرے اور اس لفظ سے کفارہ طہار کا لازم ہوتا ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ لفظ طلاق ہے۔ پس پہلا اور دوسرا قول مفصل ہے اور تیسرا اور چوتھا بشدد اور تمام اقوال کی توجیہات ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے اپنے اوپر کھانا پینا یا اپنی لونڈی حرام کر لی تو وہ قسم کھانے والا بن گیا اور اس پر قسم ٹوٹ جانے کی وجہ سے کفارہ لازم ہوگا اور وہ اشیاء اس پر (واقع میں) حرام نہ ہوں گی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھانے کے ایک جز کھالینے سے قسم ٹوٹ جائے گی اور تمام کھانے پر توقف نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے اپنا کھانا پینا یا لباس اپنے اوپر حرام کر لیا تو اس پر کفارہ لازم نہیں اور کلام لغو ہوگا۔ اور لونڈی کو حرام کر لیا تو قول رائج یہ ہے کہ حرام ہو جائے گی اور اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ ان تمام چیزوں میں سے کچھ بھی نہ ہوگا اور نہ اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مفصل اور تیسرا مختص ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ طہار کرنے والے پر (اپنی بیوی کا) بوسہ لینا اور شہوت کے ساتھ اسے چھونا حرام ہوتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر یہ ہے کہ یہ حرام نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور اہل دین و تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرا قول مختص اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ طہار کرنے والا جب (کفارہ کے روزے ادا کرنے میں) اپنی بیوی سے بہستر ہو جاوے تو اس پر نئے سرے سے روزے رکھنے واجب ہیں۔ اگرچہ ایک مہینے کے رکھ چکا ہو اور خولہ دن میں بہستر ہوا ہو یا رات میں اور قصداً خواہ بھول کر۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر رات میں بہستر ہوا ہو تو نئے سرے سے رکھنے واجب نہیں اور اگر دن کے وقت قصداً بہستر ہوا تو روزے معتبر ہو جائیں گے اور تو اترو کیے بعد دیگرے ہونا منقطع ہو جائے گا اور اس کو نص قرآنی کے

حکم کے مطابق نئے سرے سے روزے واجب ہوں گے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ بچے نہ ہونا رخصت کی بات ہے اور رخصتیں ان لوگوں کے گناہوں کا مقابلہ نہیں کر سکتیں جنہوں نے جنایت کر کے سزا کا استحقاق حاصل کیا ہو۔ اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس غلام کا مومن ہونا ضروری نہیں جس کو ظہار کرنے والا کفارہ میں آزاد کرے۔ حالانکہ امام مالک اور

امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ مومن ہونا شرط ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ اس شخص کیلئے جس پر وہ واجب ہوا ہے عذاب و سزا ہے اور یہ صرف کفارہ کے اندر اس کی برابر قیمت صرف کرنے سے حاصل ہے۔ اگر چہ غلام کا فرعی ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ منجملہ ان چیزوں کے ہے جن سے حق تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ لہذا وہ اس چیز کے ساتھ تقرب کافی نہ ہوگا جس میں کفر کا عیب ہو۔ جس طرح قربانی اور ہدی (جو حج میں لے جاتے ہیں) کے اندر وارد ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو معمولی لوگوں پر محمول کیا جائے۔ اور دوسرے کو اہل دین و تقویٰ اور خدا تعالیٰ کے ساتھ باادب رہنے والوں پر۔

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ کفارہ ذمی کو دینا درست ہے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجہ

ظاہر ہے کیونکہ دونوں قول دو حالوں پر محمول ہیں۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔



کتاب لعان کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے اپنی بیوی کو زنا کی تہمت لگائی یا اس کا حمل اپنا ہونے سے انکار کیا اور عورت نے اس کو جھوٹا بتلایا۔ حالانکہ مرد بے گواہ ہے تو خاوند کے لئے حد (سزا) ہوگی (اور وہ یہ کہ) مرد کو لعان کرنا پڑے گا۔ اور لعان یہ ہے کہ چار مرتبہ اس طرح مرد قسم کھاوے کہ ”خدا تعالیٰ کی قسم میں ضرور بچوں میں سے ہوں“ اور پانچویں قسم اس طرح کھاوے کہ ”اگر میں جھوٹوں میں ہوں تو مجھ پر خدا تعالیٰ کی لعنت ہے“ پس جب وہ قسمیں کھالے تو مرد کے واسطے یہ (قائم مقام) حد کے ہو جاتا ہے اور عورت پر قسمیں کھا کر اس کا ساتھ کرنا لازم ہے اور وہ اس طرح پر کہ عورت چار گواہیاں یوں بیان کرے کہ قسم بخدا میں گواہی دیتی ہوں کہ خاوند ضرور جھوٹوں میں سے ہے مجھے زنا کی تہمت لگانے میں۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر خاوند قسموں سے انکار کر دے تو اس پر حد لازم ہوتی ہے۔
پہلا مسئلہ: حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ حد لازم نہیں بلکہ قید کر دیا جائے تا وقتیکہ لعان کرے یا (دروغ کا) اقرار کرے اور صرف انکار کرنے سے خاوند فاسق ضرور ہو جاتا ہے اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ جب اس کو حد لگ نہ جائے اس وقت تک فاسق نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے۔
دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ عورت اگر گواہیوں سے انکار کر جائے تو قید کی جائے یہاں تک کہ یا تو لعان کرے اور یا اپنے زانیہ ہونے کا اقرار۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ صرف انکار سے عورت پر حد لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ ہر وہ مسلمان جس کا طلاق دینا صحیح مانا جائے اس کا لعان کرنا بھی صحیح ہے خواہ دونوں آزاد ہوں یا دونوں غلام یا ایک غلام اور ایک آزاد۔ اور خواہ دونوں عادل ہوں یا دونوں فاسق اور یا ایک عادل اور ایک فاسق۔ اور امام مالک کے نزدیک کافر کا

طلاق دینا صحیح نہیں کیونکہ ان کے نزدیک کفار کے نکاح فاسد ہیں۔ اور باوجود اس کے کافر کا لعان کرنا ان کے نزدیک صحیح ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ لعان گواہی کا نام ہے۔ پس جب کسی نے قہمت لگائی اور حالانکہ وہ شہادت کا اہل نہیں تو اس پر حد ماری جائے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اسی طرح تیسرے میں کچھ تشدید ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے حمل سے انکار کی بنا پر قبل از وضع حمل لعان کیا تو وہ صحیح نہیں اور نہ اس سے بچہ کی نفی ہوگی اور اگر صریح زنا کی تہمت لگائی تو تہمت کی بنا پر لعان لازم ہوگا اور بچہ کی نسبت کی نفی نہ ہوگی خواہ اس کو چھ ماہ میں جنا ہو یا کم میں۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نفی حمل کی وجہ سے بھی لعان کر سکتا ہے۔ مگر امام مالک نے یہ شرط قرار دی ہے کہ اس کے رحم کا خالی ہونا تین حیض یا ایک حیض سے ہوا ہو (حیض کی تعداد کا اختلاف) اصحاب امام موصوف کے اختلاف مذہب پر مبنی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کا حدیث سے ثابت ہونا ہے چنانچہ وارد ہے کہ

لَعَانُ جَاءَتْ بِهِ خُلَیْجُ الْمَسَاقِیْنِ

ترجمہ: اور حمل کی طرف دیکھو کہ اگر عورت بچہ کو سرخ موٹی پنڈلی والا بنے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالک کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ تفریق، عورت کے لعان کی وجہ سے حاکم کے حکم سے واقع ہوگی حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ حاکم کے حکم اور دونوں کی لعان کی وجہ سے تفریق واقع ہوگی چنانچہ حاکم کو یوں کہنا چاہئے کہ میں نے تم دونوں کے درمیان تفریق کر دی۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ صرف مرد کی لعان کی وجہ سے تفریق واقع ہو جاتی ہے جس طرح اس کے لعان سے نسب کا انکار ہو جاتا ہے۔ البتہ عورت کا لعان عورت سے حد کو ساقط کر دیتا ہے۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرا مشدد اور تیسرا مخفف ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ مرد کے اپنی تکذیب کرنے سے تفریق اٹھ جاتی ہے۔ پس جب اس نے اپنے آپ کو مجھڑا دیا تو اسے کوڑوں سے حد ماری جائے اور پھر اس عورت سے وہ نکاح بھی کر سکتا ہے اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ یہ تفریق ابدی ہوتی ہے کہ کبھی مرتجع نہیں ہوتی۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور وہ رذیل لوگوں پر محمول ہے اور دوسرے قول میں تشدید اور وہ دہندگان تقویٰ والے لوگوں پر محمول ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ لعان کے اندر کی تفریق طلاق ہوتی ہے نہ خلع۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ وہ خلع ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ طلاق ہونے کی صورت میں تحریم ہمیشہ نہ رہے گی یہاں تک کہ جب اپنی تکذیب کر دے گا تو پھر اس کے ساتھ نکاح کرنا درست ہوگا۔

حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ تفریق ہمیشہ کی تحریم ہوتی ہے جس طرح رضاع (دودھ پلانے) سے ہمیشہ کو حرام ہوتی ہے اور یہی قول حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عطاءؓ اور زہریؓ اور امام ابو زاعلیؓ اور امام ثوریؓ کا ہے۔ اسی طرح حضرت سعید بن جبیرؓ کا قول یہ ہے کہ لعان کی وجہ سے نفع اٹھانا حرام ہو جاتا ہے پس جب وہ اپنی تکفیر کر دے گا تو تحریم اٹھ جائے گی اور اگر عورت عدت میں ہوگی تو پھر وہ اس کی بیوی ہو جائے گی۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد اور تیسرا متصل ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کسی شخص کے ساتھ (زنا کی) تہمت لگائی مثلاً یہ کہا کہ تیرے ساتھ فلاں شخص نے زنا کیا ہے تو بیوی سے لعان لازم ہوگا اور اس شخص کی وجہ سے حد ماری جائے گی اگر وہ حد کو طلب کرے اور لعان کی وجہ سے حد ساقط نہ ہوگی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ اس پر دونوں کی وجہ سے صرف ایک حد لازم ہوگی اور عورت سے لعان کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مخفف ہے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ ”اوزنا کار“ تو اس پر حد واجب ہوگی بشرطیکہ اس کو ثابت نہ کر سکے اور مرد کو لعان اس وقت تک نہ کرنا چاہئے کہ جب تک اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا دعویٰ نہ کرے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اسے لعان کرنا درست ہے اگر چہ ایجاد دیکھنا بیان نہ کرے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت پر چار مردوں نے (زنا کی) گواہی دی اور ایک ان میں سے خاوند بھی تھا تو ان کی گواہی مقبول ہوگی اور عورت پر حد لگائی جائے گی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا عورت پر مخفف ہے۔

گیارہواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت نے خاوند سے قبل لعان کیا تو اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے نص قرآن کی تابعداری کی وجہ سے۔ پس بعض علماء نے ترتیب کو واجب کہا ہے اور بعض نے نہیں۔

بارہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ گونگے کا لعان صحیح ہے۔ بشرطیکہ اشارہ کنایہ کو سمجھتا اور یہ جانتا ہو کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اسی طرح اس کا تہمت لگانا بھی صحیح ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ نہ اس کا تہمت لگانا صحیح ہے اور نہ لعان کرنا۔ پس پہلا قول گونگے پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

تیرہواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جب کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی پھر اس کو زمانہ عدت میں زنا کرنے دیکھا تو خاوند کو لعان کرنا چاہئے۔ اگر طلاق کے بعد عورت کا حاملہ ہونا ظاہر ہوا اور مرد نے کہا کہ میں ایک حیض سے اس کے رحم کی صفائی معلوم کر چکا تھا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے

کہ اگر حالت عدت میں حمل یا بچہ پایا جائے تب تو لعان ہے ورنہ نہیں۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ (صورت مذکورہ میں) بالکل لعان نہیں۔ پس پہلا قول بیوی پر مشد اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی عورت سے نکاح کر کے پھر چودھواں مسئلہ: اس کو طلاق دیدی اور عقد سے نے کر زمانہ طلاق تک ہمبستری پر قدرت نہ پائی اس کے بعد عقد نکاح سے چھ مہینے کی مدت میں بچہ جنی تو وہ بچہ مردکانہ ہوگا۔ جس طرح (اس صورت میں نہیں ہوتا) کہ عقد نکاح سے چھ ماہ سے کم میں جنے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مرد ہی کا ہوگا جبکہ نکاح حاکم کے سامنے ہوا ہو پھر اس نے طلاق دیدی ہو بعد میں نکاح سے پورے چھ ماہ بعد بچہ جننا ہو نہ اس سے زائد میں نہ کم میں کیونکہ اس صورت میں اس لئے مرد کا بچہ ہوگا کہ حمل کا حدوث قبل طلاق ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں خاوند پر شرط مذکور کی وجہ سے شدید ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کسی عورت سے نکاح کیا پھر عورت سے متعدد سال غائب پندرہواں مسئلہ: رہا بعد میں عورت کو خاوند کے مرنے کی خبر آئی لہذا اس نے عدت گزار کر کسی اور سے نکاح کر لیا اور دوسرے خاوند سے اولاد بھی ہوگئی پھر دیکھا کہ پہلا خاوند آگیا تو اولاد پہلے خاوند کی سمجھی جائے گی اور دوسرے سے نفی ہوگی۔ حالانکہ تنویں اماموں کا قول یہ ہے کہ اولاد دوسرے خاوند کی ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی ہے کہ کسی شخص نے جو مغرب میں تھا اس عورت سے نکاح کیا جو مشرق میں تھی پھر وقت نکاح کے چھ ماہ بعد بچہ جنی تو بچہ اسی مرد کے ساتھ لاحق ہوگا۔ اگرچہ ان کے درمیان اس قدر بعد ہو کہ (چھ ماہ کی مدت میں) دونوں کا اجتماع امکان سے باہر ہو۔ پس پہلا قول پہلے خاوند پر مشد اور دوسرا قول دوسرے خاوند پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ شارع علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ

الولد للفراش

ترجمہ: بچہ بچھونے کا ہوتا ہے۔

اور عورت عقد نکاح کی وجہ سے پہلے خاوند کا بچھونا ہو چکی۔ پس نص شارع کی وجہ سے بچہ اسی کا ہوگا کیونکہ احکام کا رجوع شارع ہی کی طرف ہوتا ہے اگرچہ بعض محمول اس کو تسلیم نہ کریں۔ اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے جو محتاج بیان نہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب قسموں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے حق تعالیٰ کی اطاعت کی قسم کھائی تو اس کا پورا کرنا لازم ہے اور اس پر بھی کہ مکلف کو یہ جائز نہیں کہ خدا تعالیٰ کے نام کو زبان زد بنا دے کہ اس کی وجہ سے بھلائی اور صلہ رحمی سے باز رہے۔ اور اس پر بھی کہ اس کیلئے بہتر یہ ہے کہ حادث (قسم میں پورا نہ اترنے والا) ہو جائے اور کفارہ ادا کر دے جبکہ بھلائی کے ترک کی قسم کھائی ہو۔ اور اس پر بھی کہ قسم کے اندر رجوع نیت کی طرف ہوا کرتا ہے۔ اور اس پر بھی کہ خدا تعالیٰ کے تمام اسماء حسنی کے ساتھ قسم منعقد ہو جاتی ہے اور وہاں تمام نام حسن ہیں جس طرح رخصت اور حیم اور حی وغیرہ اور اس کی تمام صفات ذاتیہ کے ساتھ بھی جس طرح خدا کی عزت خدا کا جلال وغیرہ قسم منعقد ہو جاتی ہے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ نے علم خدا مستثنیٰ کیا ہے کہ اس کے ساتھ قسم نہیں ہوتی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی نے آنے والے کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائی اور پھر حادث ہو گیا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ اور اس پر اتفاق ہے کہ کسی نے یوں کہا کہ خدا کے عہد و پیمان کی قسم تو وہ قسم ہوگی۔ اور اس پر بھی کہ اگر قرآن کی قسم کھائی تو قسم ہوگی اب اگر حادث ہوگا تو کفارہ لازم ہوگا۔ صرف ان کا خلاف ہے جن کے قول کا اعتبار نہیں۔ اور ابن عبد اللہؒ نے نقل کیا ہے کہ صحابہؓ اور تابعینؒ کا اتفاق ہے کہ قرآن کی قسم کھانے سے قسم منعقد ہو جاتی ہے اور بر تقدیر حلف کفارہ لازم ہوگا ہے۔ اسی طرح اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہر قسم میں حادث ہو جانے سے کفارہ لازم ہوتا ہے خواہ عبادت پر کھا دے یا مصیبت پر یا مباح فعل پر۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر اس طرح قسم کھائی کہ اس پیالہ کا پانی ضرور پیوں گا اور اس میں پانی تھا نہیں تو حادث نہ ہوگا۔ صرف امام ابو یوسفؒ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ حادث ہو جائے گا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر یوں کہا کہ قسم بخدا فلاں آدمی سے کسی وقت کلام نہ کروں گا اور نیت کسی خاص بات کی کی تو موافق نیت کے حکم ہوگا۔ اسی طرح اگر اپنی بیوی کو کہا کہ اگر تو میری بلا اجازت نقلی تو تجھے طلاق ہے اور نیت کسی خاص بات کی کی تو معتبر ہوگی۔ اور اس پر بھی کہ اگر یہ قسم کھائی کہ فلاں آدمی کو ضرور قتل کروں گا اور واقع میں مرچکا تھا قسم کھانے والے کو معلوم نہ تھا تو حادث نہ ہوگا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ قسم کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا جوڑا دینا یا غلام کو آزاد کرنا ہے اور قسم کھانے والا مختار ہے کہ ان میں سے کوئی سا کام کر دے۔ اگر یہ نہ ہو سکیں تو تین دن کے روزے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلام آزاد کرنے کی صورت میں ضرور ہے کہ

غلام ایمان عدا اور عیوب سے سالم اور شرکت سے خالی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کا اس میں خلاف ہے کیونکہ وہ غلام کے اعدا ایمان شرط نہیں کرتے۔ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ محل اشکال ہے کیونکہ آزاد کرنا گردن کو حق تعالیٰ کی عبادت کیلئے خالص کرنے کے واسطے ہوتا ہے پس جب کہ کافر غلام آزاد کیا جائے گا تو گویا اس کی گردن کو ابلیس لعین کی عبادت کیلئے آزاد کیا اور نیز آزاد کرنا باعثِ تقرب ہے اور کافر کے ذریعہ سے تقرب عمدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔

میں کہتا ہوں کہ مسئلہ مذکورہ میں باوجود امام ابوحنیفہؒ کے خلاف کے اجماع کا دعویٰ کرنا قابلِ نظر ہے پس خوب سوچ لو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر ایک مسکین کو دس دن تک کھانا کھلایا تو وہ صرف ایک مسکین کو کھانا سمجھا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کا اس میں خلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ دس مسکینوں کی طرف سے کافی ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کفارہ کا آزاد مسلمانوں کو اور نابالغ بچہ کو دینا درست ہے (اس طرح) کہ نابالغ کا ولی اس کی طرف سے قبضہ کرے۔ مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ درست نہیں کہ باوجود قسم کو پورا کرنے پر قادر ہونے پہلا مسئلہ: کے اگر کفارہ کی طرف رجوع کرے (یعنی قسم میں پورا نہ گذرے اور کفارہ دے کر جان چھوڑائے) تو جائز نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بہتر تو یہی ہے کہ عدول نہ کرے اور اگر عدول کر لیا تو جائز اور کفارہ لازم ہے۔ اور امام مالکؒ سے دونوں روایتیں منقول ہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ قسم غموس دوسرا مسئلہ: (جس کی تعریف یہ ہے) کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ کسی امر پر قسم کھاوے اور اس میں جھوٹ کا قصد کرتا ہو تو اس کا کفارہ نہیں (مثلاً یہ کہے قسم بخدا اکل چاند ہو گیا حالانکہ وہ جانتا ہے کہ ہوا نہیں) کیونکہ وہ اس سے برتر ہے کہ اس کا کفارہ ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس کا بھی کفارہ ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔ اور شاید پہلا قول علماء عارفین پر محمول ہے اور دوسرا جاہلین پر۔ اور توضیح یہ ہے کہ عارف جبکہ خدا تعالیٰ کے ساتھ جھوٹی قسم کھاوے تو اس کا قول حق تعالیٰ کو (نعوذ باللہ) ہلکا خیال کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ سخت ہے جو اس کی بزرگی و عظمت سے ناواقف ہو۔ کیونکہ وہ فی الجملہ معذور ہے پس اسی واسطے کفارہ مقرر رکھا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اقسام باللہ یا اشهد باللہ قسم تیسرا مسئلہ: ہوئی۔ اگرچہ نیت نہ کی ہو (یعنی قسم کی) حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر یہ الفاظ کہے القسم باللہ یا القسم باللہ یا ان کی نیت پائی گئی اور اگر ان کا تلفظ کیا ہو نہ نیت تو قسم نہ ہوئی۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا

قول یہ ہے کہ جب کہا کہ اقسام بسا اللہ اور نیت کی قسم کی تو وہ قسم ہو گئی۔ اور اگر پہلے واقعہ کی خبر دی تو قسم نہ ہوگی۔ اور اصحاب امام موصوف کا اس صورت میں اختلاف ہے کہ جب اس قول کو مطلق رکھا ہو کچھ نیت کی ہو۔ اور اصح یہ ہے کہ (اطلاق کی صورت میں) قسم نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مینہ کے اعتبار سے مشدود اور دوسرا حکم کے اعتبار سے مشدود اور تیسرا مفصل ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ میں خدا کی قسم کھاتا ہوں کہ میں نہیں کروں گا اور نیت نہ کی تو قسم ہو جائے گی۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ یہ قسم نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ خدا تعالیٰ کے حق کی قسم تو یہ قسم ہو جائے گی۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ قسم نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے کہہ و اللہ یا ایہم اللہ تو وہ قسم ہو گئی خواہ قسم کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو حالانکہ امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر قسم کی نیت نہ کی ہو تو قسم نہ ہوگی اور یہی بعض اصحاب امام شافعی کا قول ہے۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مصنف (قرآن شریف) کی قسم کھائی تو قسم ہو جائے گی۔ اور حادث ہونے کی صورت میں کفارہ لازم ہوگا۔ بلکہ ابن عبد اللہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ حالانکہ بعض کا قول یہ ہے کہ مصنف کے ساتھ قسم کھانے میں قسم نہیں ہوتی۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس پر اجماع ہوتا ہے کہ دونوں وقتوں کے درمیان خدا تعالیٰ کا کلام ہے اور خدا کا کلام اس کی ایک صفت ہے مجملہ جمیع صفات کے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے نہ ورق کے ساتھ اور اس صورت میں جو تک عزت ہے وہ پوشیدہ نہیں اور حق یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے کلام کے واسطے موجودات اربع میں اطلاق ہمیشہ ہیں نہ مجازیہ۔

آٹھواں مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قرآن شریف کی قسم کھائی اور پھر پورا نہ اتر تو صرف ایک کفارہ لازم ہوتا ہے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس پر ہر آیت کے بدلہ میں ایک کفارہ لازم ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدود ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تمام قرآن شریف ایک صفت ہے کیونکہ اس میں کی کوئی آیت دوسرے سے منفصل (جدا) نہیں ہے وجہ یہ کہ یہ بات خدا تعالیٰ پر محال ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ کا کلام بعد سکوت کے نہیں ہوتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر آیت پر صفت کا اطلاق ہوتا ہے۔

نواں مسئلہ: امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے نبی ﷺ کے ساتھ قسم کھائی تو اس کی قسم منعقد ہوگئی پس اگر وہ حادث ہو گیا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قسم منعقد نہ ہوگی۔ اور نہ اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور ان خواص کے ساتھ مخصوص ہے جو خدا تعالیٰ کے ارشاد کے راز سے واقف ہیں کہ

ان الدین یبایعونک انما یبایعون اللہ

جو لوگ آپ (آنحضرت ﷺ) سے بیعت کرتے ہیں وہ (درحقیقت) خدا تعالیٰ سے بیعت کرتے ہیں اور اس کے کہ

من یطع الرسول فقد اطاع اللہ

جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے خدا تعالیٰ کی اطاعت کی

اور دوسرا قول مخفف اور ان معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اس راز سے ناواقف ہیں۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ کافر کی قسم منعقد نہیں ہوتی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ منعقد ہو جاتی ہے۔ اور حادث ہو جانے سے کفارہ لازم ہوتا ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کافر کو حق تعالیٰ کی عظمت و جلال پہچاننے میں کوئی حصہ نہیں ملا بلکہ وہ اس سے ناواقف ہے اور کفارہ صرف اس شخص پر لازم ہوا کرتا ہے جو اس کی قسم کی عظمت کو جانتا ہو۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی نہ کسی اعتبار سے اس کو کافر جانتا ہی ہے کیونکہ اس نے اس کو پیدا کیا ہے وہی رزق دیتا ہے۔

گیارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ کفارہ حادث ہونے سے پہلے بھی ادا نہیں ہوتا محض حادث ہونے کے بعد ہی اداء کفارہ صحیح ہے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اس حادث ہونے پر مقدم کرنا درست ہے جو مباح ہو اسی طرح امام مالک کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں مقدم کرنا جائز نہیں۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے۔

بارہواں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ جب حادث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرے تو یا روزے رکھے یا غلام آزاد کرے یا کھانا کھلائے یہ تینوں برابر ہیں کچھ تفریق نہیں۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ روزے رکھنا (کفارہ کے) صحت سے قبل درست نہیں اور ان کے سوا اور چیزوں سے کفارہ ادا کرنا درست ہے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ کفارہ اختیار کا وارد ہونا ہے (کہ جس طرح چاہے ادا کرے) اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے

کہ دونوں کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کے فخر کو کچھ نفع نہیں پہنچتا۔ برخلاف غلام آزاد کرنے اور کھانا کھلانے کے۔
تیسرے سوال مسئلہ: (جس کی تعریف یہ ہے) کہ آدمی کسی ایسی بات پر قسم کھاوے جسے اپنے ظن میں ویسا ہی سمجھتا ہو (مثلاً زید کو یہ سمجھتا ہو کہ کھڑا ہے اور اس پر قسم کھاوے) بعد میں اس کا خلاف ظاہر ہو خواہ قصد کر کے قسم کھاوے یا بلا قصد سبقت زبانی سے نکل جائے اور خواہ وہ بات گذری ہو یا زمانہ حال میں ہو۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ وہ بات گذری ہوئی ہوئی چاہئے۔ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ قسم لغو وہ ہے جس کا قصد نہ کیا جائے جس طرح یوں کہہ دے کہ لاواللہ یا لی واللہ عمارے کے طریق پر یا غصہ کی حالت میں اور قصد بالکل نہ ہو خواہ امر گذشتہ ہو یا آئندہ اور امام مالک اور امام احمد سے بھی یہی منقول ہے۔ پس پہلا اور دوسرا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

چوتھے سوال مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قسم لغو میں نہ گناہ ہوتا ہے نہ کفارہ۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس میں گناہ ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے امام شافعی کا قول ہے کہ میں حق تعالیٰ کے ساتھ قسم نہیں کھاتا سچی نہ جھوٹی۔ پس پہلا قول مخفف اور عوام الناس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مشدد بڑے بڑے علماء صلحاء کے ساتھ مخصوص ہے۔

پندرہواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی پر دوسری عورت سے نکاح کرنے کی قسم کھائی تو صرف عقد کر لینے سے پورا اثر جائے گا۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک تو اس کے ساتھ ہمبستری ہو دوسرے یہ کہ دوسری عورت پہلی عورت جیسی حسین ہو۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرنا جس عورت سے بھی ہو صرف عقد سے پایا گیا۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرنے سے غرض پہلی بیوی کو عار اور غیرت دلانا ہے (اور وہ بلا ہمبستری اور خوبصورتی میں مثل ہونے کے حاصل نہیں ہو سکتا۔)

سولہواں مسئلہ: امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ بخدا میں زید کا پانی نہ پیوں گا اور مقصود یہ ہو کہ کسی قسم کا نفع اس سے نہ اٹھاؤں گا تو اس کے مال میں کسی قدر کے ساتھ بھی نفع اٹھائے گا تو حادث ہو جائے گا خواہ وہ نفع کھانے کا ہو یا پانی پینے کا ہو یا کسی شے کو عاریہ لے لینے کا یا (اس کے جانور پر) سوار ہونے کا یا ان کے سوا کوئی دوسرا نفع ہو۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ صرف اسی انتفاع سے حادث ہوگا جس کو پانی پینے کا لفظ شامل ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور شاید دونوں صورتوں میں عمل قرینہ پر ہے۔

سترھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہ رہوں گا اور وہ اسی میں رہا کرتا ہے پھر خود اس میں سے نکل گیا لیکن اس کے اہل و عیال اور ساز و سامان سب اسی میں رہے تو وہ قسم میں پورا نہ اترے گا۔ جب تک اپنے اہل و عیال و سامان وغیرہ کے ساتھ نہ نکلے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ صرف اپنے نکل جانے سے پورا نہ جائے گا۔ پس پہلا قول حائث ہونے میں مشدد اور دوسرا اس میں مخفف ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں آدمی کے گھر میں داخل نہ ہوں گا۔ پس اس کی چھت یا دیوار پر کھڑا ہو گیا اور راستہ کی جانب سے اس گھر کی کسی کوٹھری میں داخل ہو گیا تو حائث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حائث نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کا گھر میں استقرار پایا گیا۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ چھت یا دیوار پر کھڑے ہوئے کو داخل ہونا نہیں بولتے۔ بلکہ عادتاً داخل ہونا ایسی جگہ گھس جانے کو بولتے ہیں جہاں سکونت ہوتی ہو اور وہاں رہنے میں مشقت بھی نہ ہو اور جو دیوار یا چھت پر کھڑا ہو اس پر جو مشقت ہے وہ ظاہر ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا میں زید کے اس گھر میں نہ داخل ہوں گا بعد میں زید نے اس کو فروخت کر دیا پھر وہ شخص اس میں داخل ہوا تو حائث ہو جائے گا حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ حائث نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ اشارہ کو غالب رکھنا ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قسم کھانے والے کا مقصود یہ ہے کہ جب تک یہ گھر زید کی ملک میں رہے گا تب تک اس میں داخل نہ ہوں گا۔ (مثلاً زید سے عداوت ہے)

بیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہ بولوں گا پھر وہ بوڑھا ہو گیا یا کہا کہ بھینز کے اس بچہ کو نہ کھاؤں گا پھر وہ پورا مینڈھا ہو گیا یا کہا کہ اس گدر کھجور کو نہ کھاؤں گا پھر وہ پختہ کھجور ہو گئی یا کہا کہ اس پختہ کھجور کو نہ کھاؤں گا پھر وہ چھوارا ہو گیا یا کہا کہ اس چھوارے کو نہ کھاؤں گا پھر وہ سرکہ بن گیا یا کہا کہ اس گھر میں نہ داخل ہوں گا پھر وہ میدان ہو گیا تو مینڈھے اور تابالغ بچہ اور میدان کے مسئلوں میں حائث ہو جائے گا اور وہ میں نہیں۔ اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک یہی ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ تمام صورتوں میں حائث ہو جائے گا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

اکیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ کسی کوٹھری میں داخل نہ ہوں گا پھر مسجد یا حرم شریف میں داخل ہوا تو وہ حائث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ حائث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسجد اور حرم پر کوئی کوٹھری کا

اطلاق غالب نہیں۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں مسجد پر کوٹھری کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے کہ

”البتہ مسجد پر بیہ نگاری کی کوٹھری (گھر) ہے“

اور حرم مسجد کے ساتھ ملتی ہے۔

بائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول اور امام مالک کے مذہبی قوانین کا مقصد یہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ کسی کوٹھری میں نہ رہوں گا پھر بالوں یا کمال کے گھریا خیمہ میں رہا۔ حالانکہ آدمی شہری تھا تو حائض نہ ہوا اور اگر دیہاتی تھا تو حائض ہو گیا۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ شہری ہو یا گاؤں کا حائض ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

تیسویں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر یہ قسم کھائی کہ فلاں کام نہ کروں گا پھر اس کے کرنے کا کسی کو حکم کر دیا تو اگر وہ نکاح یا طلاق تھا تو حائض ہو جائے گا اور اگر بیع یا اجارہ تھا تو حائض نہ ہوگا۔ مگر اس وقت کہ اس کی عادت ان کاموں کی خود کرنے کی ہو تو بہر صورت حائض ہو جائے گا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ جب تک خود ان کاموں کو نہ کرے گا حائض نہ ہوگا۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر وہ شخص بادشاہ یا ان لوگوں میں سے ہو جو ایسے کام عادت خود نہیں کرتے تو حائض ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں حائض ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مختص اور تیسرا مفصل ہے اور چوتھا مشدد۔

چوبیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں آدمی کا قرض کل ضرور ادا کروں گا اور ادا کر دیا کل سے پہلے تو حائض نہ ہوگا۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حائض ہو جائے گا۔ اور اگر قرض خواہ کل کا دن آنے سے پہلے مر جائے تو امام ابوحنیفہ اور امام احمد کی نزدیک حائض ہو جائے گا۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حائض نہ ہوگا۔ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر (مر جانے کی صورت میں) کل کے دن قاضی یا میت کے وارث کو ادا کر دیا تو حائض نہ ہوگا۔ اور اگر تاخیر کر دی تو حائض ہوگا۔ پس اصل مسئلہ میں سے پہلا قول مختص اور دوسرا اس میں سے مشدد ہے جس طرح دوسرے مسئلہ میں پہلا قول اور دوسرا مختص ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

پچیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ زبردستی کئے ہوئے آدمی کی قسم منعقد نہیں ہوتی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ منعقد ہو جاتی ہے اور کہا گیا ہے کہ امام احمد کی اس مسئلہ میں کوئی تصریح نہیں پس پہلا قول مختص اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ ظاہر ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس کے اندر تھوڑے سے اختیار کا پایا جاتا ہے۔ کیونکہ زبردستی کرنے والے نے اس کو اختیار دیا کہ یا تو قسم کھایا اس ضرر کو برداشت کر جو میں پہنچاؤں تو اس نے قسم کو

اختیار کیا اور اولیٰ یہ تھا کہ ضرر کو اختیار کرنا حق تعالیٰ کے دربار کو عظیم الشان جان کر جیسا کہ اکابر علماء کا شیوہ ہے۔

چھبیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دو کام جس پر قسم کھائی ہو بھول کر رہ جائے تو ہر صورت میں حائث ہو جائے گا خواہ قسم خدا تعالیٰ کے ساتھ ہو یا طلاق و

آزادی غلام یا ظہار کے ساتھ۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر یہ ہے کہ کسی صورت میں حائث نہ ہوگا۔ اسی طرح امام احمدیؒ دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر خدا تعالیٰ یا ظہار کے ساتھ قسم کھائی ہو تو حائث نہ ہوگا اور اگر طلاق یا آزادی غلام کے ساتھ کھائی ہو تو حائث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل ہے۔

ستائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر یہ قسم کھائی کہ اس پیالہ کا پانی کل ضرور پیوں گا۔ پھر کل سے پہلے اس میں کا پانی گرا دیا گیا تو حائث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام

مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کل سے پہلے مجبوراً ضائع ہو گیا تو حائث نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ قسم بخدا فلاں شخص سے کسی وقت بات نہ کروں گا اور معین بات کی نیت کی نہیں تو اگر چھ مہینے سے پہلے بات کی تو

حائث ہو جائے گا اور امام شافعیؒ نے ایک گھڑی کو فرمایا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مخفف ہے۔

انہیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہ کروں گا پھر اس سے خط و کتابت کی۔ ہاتھ یا آنکھ یا سر کے اشارہ سے (بات

کی) تو حائث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ خط و کتابت میں حائث ہو جاتا ہے اور اشارہ سے بات کرنے میں دونوں روایتیں ہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ حائث ہو جائے گا۔

پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تخفیف اور تیسرا مشدد ہے اور تینوں اقوال کی وجوہ ذہین آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

تیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا کہ اگر تو میری بلا اجازت نکلی تو تجھے طلاق ہے اور نیت کی کسی خاص نکلنے کی تو عمل موافق نیت کے ہوگا اور اگر نیت کچھ

نہیں کی اور کہہ دیا کہ اگر تو میری بلا اجازت نکلی تو تجھے طلاق ہے۔ پس ہر مرتبہ نکلنے کیلئے اجازت ضروری ہے اور اگر یوں کہا کہ مگر یہ کہ میں اجازت دیدوں تو صرف ایک مرتبہ کا اجازت دیدینا کافی ہے۔ اور اسی وجہ سے اگر مرد نے

اسی صورت میں حق تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائی تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صرف پہلی بار نکلنے کے لئے اجازت کی ضرورت ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تمام میں اجازت کی ضرورت ہے۔ اور تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر اپنی بیوی کو اس طرح اجازت دیدی کہ اس نے نہ سنا تو یہ اجازت نہ ہوئی۔

حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اجازت صحیح ہوگئی اور اس باب کے شروع میں پہلے مسئلہ میں چاروں اماموں کے اتفاق کا قصہ گزر چکا ہے۔ پس اس میں کا پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدود ہے اور دوسرے میں کا پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔

اکیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ سر یاں نہیں کھاؤں گا اور کسی خاص سری کی نیت نہیں کی بلکہ مطلق رکھا اور نہ کوئی اور ذریعہ تعیین پر دلالت کرنے والا پایا گیا تو یہ لفظ ہر اس سری پر محمول ہوگا جس کو گفت میں ھیتہ سری بولتے ہوں گے خواہ چوپایوں کی ہو پرندوں کی یا پھلیوں کی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صرف بکری اور گائے کی سری پر محمول ہوگا۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ گائے اور اونٹ اور بکریوں کی سری پر محمول ہوگا۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف اور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

بیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس طرح قسم کھائی کہ زید کو سو کوڑے ماروں گا پھر ایک ایسی لکڑی ماری جس میں سو شاخیں تھیں تو پورا نہ اترے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ پورا نہ اترے گا۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ اور شاید پہلا قول اہل تقویٰ کے حال پر محمول ہے اور دوسرا معمولی لوگوں پر جو ضرورت مند اصحاب ہیں جس طرح سیدنا ایوب علیہ السلام کا وقوعہ ہے۔

تینتیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کو بہہ نہ کروں گا پھر اس کو صدقہ دید یا تو حادث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حادث نہ ہوگا اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

چونتیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں آدمی کو ضرور قتل کروں گا اور اس کو معلوم ہے کہ وہ آدمی مردہ ہے تو حادث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ بالکل حادث نہ ہوگا خواہ جانتا ہو (کہ مردہ ہے) یا نہ جانتا ہو۔

پینتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میرے پاس کچھ مال نہیں اور اس کا دوسروں پر قرض ہے تو حادث نہ ہوگا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ حادث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلا قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض معدوم کے حکم میں ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ موجود کے حکم میں ہے اس دلیل سے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کو حوالہ کرنا درست ہوتا ہے (کہ مثلاً اپنے قرض خواہ سے کہہ دے کہ میرا جو فلاں پر قرض ہے اس سے لے لے) اور ذکوۃ بھی اس میں لازم ہوتی ہے۔

چھتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ کوئی میوہ نہ کھاؤں گا۔ پھر پختہ کھجور یا انگور یا انار کھالیا تو حائث نہ ہوگا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ حائث ہو جائے گا۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عطف غیر بیت کو تقاضا کرتا ہے اور حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ

فبهما غاکھة و نخل و رمان

ترجمہ: ان کے اندر میوے اور کھجوریں اور انار ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ میوے سے مراد ہر وہ چیز ہے جس سے ذائقہ درست کیا جائے یا مزہ لینے کیلئے اس کو کھایا جائے (اس لئے وہ چیزیں خارج ہیں) جو رزق بنائی جاتی ہوں یا سالن ترکاری ہو اور کھجوریں انار اس میں داخل ہیں۔

سینتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ سالن نہ کھاؤں گا۔ پھر گوشت یا خیر یا اندے کھائے تو حائث نہ ہوگا جب تک شوربا نہ کھاوے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول ہے کہ ہر شے کے کھانے سے (گوشت اور شوربا) حائث ہو جائے گا۔ پس پہلے قول میں کچھ تخفیف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ہیں آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

اڑتیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہ کھاؤں گا پھر مچھلی کھائی تو حائث نہ ہوگا۔ حالانکہ بعض اماموں کا قول یہ ہے کہ حائث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے قرآن شریف میں مچھلی کو گوشت فرمایا ہے۔

انتالیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہ کھاؤں گا پھر چربی کھائی تو حائث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ حائث ہو جائے گا۔ پس پہلے قول میں کچھ تخفیف ہے کیونکہ چربی خالص گوشت نہیں بلکہ روغن کے ساتھ مخلوط ہے۔ اور دوسرا قول مشدد ہے کیونکہ چربی اصل گوشت ہی ہے۔ مگر چونکہ چوپایہ کے اندر مونا یا آگیا اس لئے اس میں چکناٹ آگیا ہے۔

چالیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ چربی نہ کھاؤں گا پھر پشت کی چربی کھائی تو حائث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ حائث نہ ہوگا۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید ہے اور اہل دین و تقویٰ کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسرا قول مخفف اور معمولی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ چربی کا لفظ پشت کی چربی کو بھی شامل ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ شامل نہ ہونا ہے۔

اکتالیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گلاب نہ سوگون گا پھر اس کا تیل سوگ لیا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حائث نہیں ہوگا۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

بیالیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس غلام سے خدمت نہ لوں گا۔ پھر غلام نے خود خدمت کی بغیر اس کے طلب کئے لیکن وہ چپ رہے کہ خدمت کرنے سے منع بھی نہ کرے۔ پس اگر قسم کھانے سے پہلے وہ خدمت نہیں کیا کرتا تھا اور اب اس کے حکم کے بغیر خدمت کی ہے تو حائث نہ ہوگا۔ اور اگر قسم سے پہلے خدمت لیا کرتا تھا اور وہ اب تک خدمت پر باقی رہا تو حائث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ دوسرے کے غلام سے خدمت لینے میں حائث نہ ہوگا۔ اور خود اپنے غلام سے خدمت لینے میں اصحاب امام شافعی کے دونوں قول ہیں۔ اسی طرح امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں حائث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مفصل ہے اسی طرح دوسرا اور تیسرا مشدد ہے۔

تینتالیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ کلام نہ کروں گا۔ پھر قرآن شریف پڑھا تو کسی صورت میں حائث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر نماز میں قرآن شریف پڑھا تو حائث نہ ہوگا اور اگر دوسرے وقت پڑھا تو حائث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف پڑھنا قرب خداوندی کا ذریعہ ہے لہذا نیت کا اس کو شامل ہونا مناسب نہیں اور تفصیل کی دونوں شقوں میں سے پہلے قول کی وجہ یہ بھی ہے کیونکہ نماز میں قرآن شریف پڑھنے کا تاکید حکم ہے برخلاف خارج از نماز قرآن شریف پڑھنے کے (کہ اس کا حکم تاکید نہیں)

چوالیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول اور امام شافعی اور امام احمد کے دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے پاس اس کے گھر میں داخل نہ ہوں گا۔ پھر وہ شخص قسم کھانے والے کے پاس لایا گیا اور اس کے پاس دیر تک ٹھہرا رہا تو حائث نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالک کا قول اور امام احمد اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ حائث ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پینتالیسواں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں آدمی کے ساتھ اس خاص گھر میں نہ رہوں گا پھر دونوں نے اس گھر کو تقسیم کر لیا اور درمیان میں ایک دیوار حائل کر لی اور ہر ایک کا دروازہ وغیرہ علیحدہ ہو گیا اور ہر ایک، ایک ایک جانب رہنے لگا تو حائث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ حائث نہ ہوگا اور امام ابوحنیفہ سے دونوں روایتیں منقول ہیں۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور وہ تعویذ اردوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے قول میں تخفیف ہے اور وہ معمولی درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور تیسرے قول میں سے ہر روایت کی ایک وجہ ہے۔ پس امام ابوحنیفہ نے اس مسئلہ میں توڑ عا کوئی ایک حکم یقینی نہیں لگایا۔

چھیا لیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر موتی نے کہا میرے تمام غلام آزاد ہیں تو اس میں غلام مدبر اور ام ولد اور مکاتب بھی امام موصوف کی ایک روایت کے مطابق داخل ہوں گے اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس میں مکاتب داخل ہوگا اور وہ بھی جس کے کچھ حصہ کا مالک ہو۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ مکاتب بغیر نیت کے داخل نہ ہوگا اور وہ غلام جس کے کچھ حصہ کا مالک ہو بالکل داخل نہ ہوگا۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ تمام داخل ہوں گے اور امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ وہ غلام جس کے کچھ حصہ کا مالک ہو وہ بلا نیت داخل نہ ہوگا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے۔

سینا لیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ کفارہ کے اندر لگاتار تین روزے واجب ہیں حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ لگاتار واجب نہیں اور امام شافعی کا مذہب رائج بھی یہی ہے۔

اڑتا لیسواں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ ہر مسکین کو کھانا کھلانے کی مقدار "ایک منہ" ہے اور وہ بغدادی قول سے دور ظل ہوتے ہیں (ایک ظل ڈیڑھ پاؤ کا ہوتا ہے) اور کچھ سالن بھی ہونا چاہئے۔ پس اگر ایک منہ ہی پراکتفا کیا تو بھی صحیح ہوگا حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر گیسوں دے تو مقدار نصف صاع ہے اور اگر جو یا کھجور دیوے تو پورا صاع ہے۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ گیسوں یا ان کا آٹا ہو تو ایک منہ واجب ہے۔ اور اگر جو یا کھجور دے دے تو دو منہ واجب ہیں اور اگر روٹی دے تو دو در ظل لازم ہیں۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ہر مسکین کو ایک منہ دینا ضروری ہے۔ پس پہلے قول میں سالن کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرا مفصل اور تیسرا مخفف ہے۔ اسی طرح اس کے بعد کا۔

انچاسواں مسئلہ: امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ جوڑا دینے میں اونٹنی درجہ اس کا واجب ہے جس کے ساتھ نماز صحیح ہو جائے تو مرد کے واسطے ایک چادر ایک کرت یا تہبند ہے اور عورت کیلئے کرتہ اور چادر ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اونٹنی درجہ اس کا واجب ہے جس کو جوڑا کہہ سکیں اور امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت میں کم از کم ایک قبایا کرت یا بڑی چادر یا چھوٹی چادر ہے اور عمامہ اور رومال اور پاجامہ اور تہبند میں امام موصوف سے دونوں روایتیں منقول ہیں۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ یہ تمام کافی ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ اصحاب امام موصوف کی ایک جماعت کے نزدیک نوپا بھی کافی ہوتی ہے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مخفف ہے۔ اسی طرح اس کے بعد کا۔

پچاسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ کفارہ قسم ایسے صغیر انس بچہ کو دینا درست ہے جو کھا سکتا ہو۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے کہ ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

اکیانو اس مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ پانچ مسکینوں کو کھانا کھلانا اور پانچ کو کپڑا پہنانا درست ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ درست نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے اس ارشاد

﴿إطعام عشرة مساکین او کسو ثوبهم﴾

کو اختیار پر عمل کرنا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ اس کو جو ب پر عمل کرنا ہے۔

بانوا اس مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر ایک یا متعدد اشیاء پر کئی بار قسم کھائی اور حادث ہو تو ہر قسم کا کفارہ (میلحدہ) لازم ہوگا۔ مگر امام مالکؒ نے تاکید کے قصد کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر تاکید مقصود ہے تو صرف ایک کفارہ لازم ہوگا اور اگر تکرار سے جدا جدا قسم مقصود ہے تو وہ متعدد قسمیں ہوں گی۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر صرف ایک کفارہ لازم ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا قول تفصیل کی دوشتوں میں سے ایک کے اندر مخفف ہے۔

ترپینوا اس مسئلہ: امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ غلام اگر روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرنا چاہے تو اگر اس کے مولیٰ نے قسم کھانے اور اس میں حادث ہو جانے کی اجازت دیدی تھی تو اب (اس کو روزوں سے) منع نہیں کر سکتا ورنہ منع کر سکتا ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں مولیٰ کو منع کا استحقاق ہے سوائے کفارہ نکہار کے کہ اس میں کسی وقت منع کا استحقاق نہیں۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے اسی طرح چوتھا۔ اور تینوں قولوں کی توجیہات ذہن پر پوشیدہ نہیں۔

چونوا اس مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو (نعوذ باللہ) کافر ہوں یا یہ کہ اسلام یا رسول خدا ﷺ سے بری (بیزار) ہوں اور اس کام کو کر لیا تو حادث ہو جائے گا اور کفارہ لازم ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چپینوا اس مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی امانت کی قسم تو یہ قسم ہوگئی۔ حالانکہ دوسرے امام یہ کہتے ہیں کہ قسم نہ ہوئی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چھپینوا اس مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ زہور نہ پہنوں گی تو اگر غمی پہننے سے حادث ہو جائے گی حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حادث نہ ہوگی جب تک

کہ وہ سونے یا چاندی کی نہ ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

سناؤ نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ قسم بخدا یہ چپاتی نہ کھاؤں گا یا اس پیالہ کا پانی نہ پیوں گا پھر اس میں سے تھوڑا سا پانی لیا یا تھوڑی سے چپاتی کھائی یا یہ قسم کھائی تھی کہ فلاں عورت کے کاتے ہوئے نہ پیوں گا پھر ایک کپڑا پہنا جس میں تھوڑا سا سوت اس عورت کا کاتا ہوا تھا یا یہ قسم کھائی تھی کہ اس گھر میں داخل نہ ہوں گا پھر اس میں اپنا ایک پاؤں یا ہاتھ داخل کیا تو حائل نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ حائل ہو جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اٹھاؤ نواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ آٹے کو نہ کھاؤں گا پس اسے پھانک لیا یا گوند کر روٹی پکائی اور کھائی تو حائل ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر سفوف کے طور پر پھانک لیا تو حائل نہ ہوگا اور اگر روٹی پکا کر کھائی تو حائل ہو جائے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر پختی لگائی تو حائل ہوگا اور اگر روٹی پکا کر کھائی تو حائل نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تفصیل ہے۔

انسٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں نہ رہوں گا تو اس میں کرایہ پر رہنے سے حائل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں کے جانور پر سوار نہ ہوں گا۔ پھر اس کے غلام کے جانور پر سوار ہو گیا تو حائل ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس وقت حائل ہوگا کہ اس کے غلام کے جانور پر بھی نہ سوار ہونے کی نیت کر لی ہو۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

ساتھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ جلد یا فرات یا دریائے نیل سے پانی نہ پیوں گا پھر ان میں سے لپ بھر کر یا کسی برتن میں لے کر پی لیا تو حائل ہو گیا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حائل نہ ہوگا جب تک ان سے منہ لگا کر (جانور کی طرح) پانی نہ پیوے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اکسٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس کنوے کا پانی نہ پیوں گا۔ پھر اس میں سے تھوڑا سا پانی لیا تو حائل ہو جائے گا۔ مگر اس وقت کہ تمام پانی نہ پینے کی نیت کی ہو (تو تھوڑا سا پینے سے حائل نہ ہوگا) حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حائل نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

باستھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنی بیوی کو نہ ماروں گا۔ پھر اس کا گلا گھونٹ دیا یا منہ سے کاٹ لیا یا اس کے بال اکھیر ڈالے تو حائل

ہو جائے گا۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دانتوں سے کانٹے اور گھاگھوٹنے اور ہال اکھیر ڈالنے پر مارنے کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس دلیل سے کہ ضرر (دونوں صورتوں میں) پہنچتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ اس بارہ میں عرف کی پیروی کرنی ہے کیونکہ عرف میں اس کو مارنا نہیں کہتے۔

ترسیٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کو کسی چیز کا بیہ نہ کروں گا پھر اس نے بیہ کیا لیکن فلاں نے اسے قبول نہ کیا تو حانث ہو گیا۔

حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا مگر اس وقت کہ فلاں اس کو قبول کر کے قبضہ بھی کر لے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چونسیٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ بیع نہ کروں گا۔ پھر کسی چیز کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار ہے اگر چاہوں گا تو بیع کو بیع کر دوں گا تو حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں کہ ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

پینسٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس مال ہو لیکن قبضہ میں نہ ہو یا کسی کے پاس قرض ہو اور پاس اس قدر مال نہ ہو جس سے خرید کر غلام آزاد کر دے یا کھانا کھلا دے یا کپڑا پہنا دے تو اسے روزے رکھنے درست نہیں بلکہ اس کے ذمہ کفارہ لازم رہے گا۔ جب تک اسے اپنا مال وصول نہ ہو بعد وصول ہونے کے مالی کفارہ ادا کرنا ہوگا روزے رکھنے سے کام نہ چلے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ مال غائب (قبضہ میں نہ) ہونے کی صورت میں روزے رکھنے کافی ہوں گے۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔



باب عدتوں اور رحم کا خلو معلوم کر لینے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر حاملہ عورت کی عدت وضع حمل سے خواہ اس کا خاوند مر گیا ہو یا اس نے طلاق دیدی ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس کو حیض آتا نہ ہو یا مایوس الولد ہوگئی ہو اس کی عدت تین ماہ ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وفات خاوند کی وجہ سے عدت گنہارنے میں سوگ کرنا واجب ہے اور وہ زینت اور ان امور کو ترک کرنے کا نام ہے جو نکاح کو تقاضا کریں۔ امام حسنؑ اور شعیبؑ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ واجب نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو شخص خرید لینے یا کسی کے ہبہ کر دینے یا قید کر دینے کی وجہ سے باندی (لوغڈی) کا مالک ہوا ہو اس پر لازم ہے کہ اگر لوغڈی حائضہ ہو تو حیض سے ورنہ اگر چھوٹی عمر والی یا بوڑھی ہو (جسے حیض نہ آتا ہو) تو ایک ماہ گزر جانے سے اس کے رحم کا خالی ہونا معلوم کرے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ لفظ اقراء سے تین طہر مراد پہلا مسئلہ: ہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ قرء سے حیض مراد ہے۔ پس پہلا قول اس وجہ سے کہ طہر کی مدت غالباً طویل ہوتی ہے مشدود ہے اور دوسرا قول اس وجہ سے کہ عادت حیض کی مدت تھوڑی ہوتی ہے مخفف ہے اور ہو سکتا ہے کہ الٹا ہو۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ عورت جو حج کے راستہ میں ہو اور اس کا خاوند فوت ہو جائے تو اگر وہ کسی شہر یا اس کے قرب و جوار میں ہو ہر حال میں اس جگہ مقیم ہو جانا لازم ہے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر وہ اس جگہ بغرض عدت ٹھہر جانے سے حج کے فوت ہو جانے کا خوف کرتی ہو تو اس کو سفر کرنا درست ہے۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرے میں تفصیل کی وجہ سے تخفیف ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول رائج اور جدید اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ گم شدہ آدمی کی بیوی دوسرے آدمی سے اس وقت نکاح کر سکتی ہے جب اتنی

مدت گذر جائے کہ اندازاً وہ اتنی مدت زندہ نہ رہ سکتا ہو حالانکہ امام مالک کا قول اور امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمدی کی روایتوں میں سے دوسری یہ ہے کہ عورت چار برس انتظار کرے جو حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے اس کے بعد چار ماہ اور دس روز اور بھی جو فوت ہو جانے کی مدت ہے پھر اس کو کسی دوسرے مرد سے نکاح کرنا حلال ہے اور متاخرین اصحاب امام شافعی کی ایک جماعت نے اسی کی تقویت کی ہے اور واقع میں بھی یہی قوی ہے۔ حضرت عمرؓ کا یہی فعل ہے اور ان کے اس فعل کا کسی صحابی نے انکار نہیں کیا اور قول اول کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عمر کا اندازہ ایک سو سال ہے اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ستر سال اور عورت کو حق ہے کہ جتنے برس انتظار کرے (عمر کے اندازہ کے موافق) اس زمانہ کا نفقہ خاوند کے مال سے طلب کرے۔ پس پہلا قول بیوی پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر گم شدہ کی بیوی زمان معین تک انتظار کر کے کسی اور مرد سے نکاح کر چکی ہو بعد میں وہ گم شدہ آجائے تو دوسرا عقد نکاح باطل ہو جائے گا اور وہ عورت پہلے خاوند کو دی جائے گی اور اگر دوسرا خاوند اس سے ہمبستر ہو چکا ہو تو اس پر مہر مثل لازم ہوگا اور دوسرے خاوند کی عدت گزار کر پہلے خاوند کی طرف رد کر دی جائے گی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر دوسرا خاوند اس سے ہمبستر ہو چکا ہو تو وہ اس کی بیوی ہو جائے گی اور اس پر وہ مہر دینا واجب ہو جائے گا جو پہلا خاوند عورت کو دے چکا ہوگا اور اگر ہمبستر نہ ہوا ہوگا تو وہ عورت پہلے خاوند کی ہوگی۔ اور امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ وہ عورت ہر حالت میں پہلے خاوند کی ہوگی۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول راجح یہ ہے کہ دوسرا نکاح باطل ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ہر حال میں پہلے خاوند کا نکاح باطل ہے۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر ہمبستر نہ ہوا تو وہ پہلے خاوند کی ہوگی اور اگر ہمبستر ہو گیا تو پہلے خاوند کو اختیار ہے کہ یا تو اسے رد کر لے اور مہر ادا کر دے اور یا دوسرے نکاح پر باقی رکھے اور وہ مہر واپس لے لے جو پہلے عورت کو دے چکا ہے۔ پس پہلا قول دوسرے خاوند پر مشدد اور دوسرا قول محداس کے جو تفصیل کی دو شکوے میں سے ایک اس کے موافق ہے دوسرے خاوند پر مخفف ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول اظہیر دوسرے خاوند پر مشدد ہے برعکس دوسرے قول کے اور چھٹا قول منسل ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب ام ولد کا مولیٰ فوت ہو جائے یا اس کو آزاد کر دے (دونوں صورتوں میں) اس کی عدت تین حیض ہیں۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں عدت صرف ایک حیض ہے۔ اور امام احمدی کی روایتوں میں سے ایک یہی ہے اور اسی کو امام خرقی نے اختیار کیا ہے۔ اسی طرح امام احمدی کی دوسری روایت یہ ہے کہ آزاد ہونے کی صورت میں عدت ایک حیض ہے اور وفات مولیٰ کی صورت میں دہی جو خاوند کے فوت ہونے کی ہوتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا منسل ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ رحم کا غلط معلوم کرنے میں مبالغہ کرتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس اسیرہ پر قیوس کرنا ہے جس کا بیان آگے آتا ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اہل دین و تقویٰ پر محمول کیا جائے اور دوسرے کو معمولی درجہ کے لوگوں پر۔ اور امام احمدی دوسری روایت میں جیسے دوسری شق کی وجہ احتیاط کا لحاظ ہے اور یہ کہ فوت خاوند کی عدت کا بیان جو قرآن شریف میں موجود ہے اس کو بھی شامل ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہیں۔ حالانکہ امام مالک سے متعدد روایات یہ ہیں کہ چار برس ہیں یا پانچ برس یا سات برس۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ مدت چار سال ہیں اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے اور دوسری روایت امام ابو حنیفہ کے مذہب کے موافق ہے۔ پس پہلے قول میں خاوند پر تخفیف ہے اور دوسرے قول اور اس کے بعد والے میں اس وجہ سے کہ بچہ خاوند ہی کا قرار دیا گیا اس پر تشدید ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول اور امام احمدی دور و اتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ عدت والی عورت جب بستہ خون یا گوشت کا توہمرا جئے تو اس کی عدت اس سے تمام نہ ہوگی اور اگر لوٹری ہو تو اس سے ام ولد نہ بنے گی۔ حالانکہ امام مالک کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس سے عدت بھی گذر جائے گی اور اگر وہ لوٹری ہو تو اس سے ام ولد ہو جائے گی۔ اور یہی امام احمد سے دوسری روایت ہے۔ پس پہلا قول خاوند کے اعتبار سے مخفف اور عورت کے اعتبار سے مخفف ہے اور دوسرا قول برعکس ہے۔ امام شافعی کا جدید قول اور امام مالک و امام احمدی دور و اتوں میں سے ایک یہ ہے کہ بائن طلاق کی عدت گذارنے والی پر سوگ لازم نہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول اور امام شافعی کا قدیم قول اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر سوگ کرنا لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ جس عورت کو طلاق بائن دی گئی ہو وہ بلا ضرورت دن میں اپنے مکان سے باہر نہ نکلے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ بلا قید اس کو نکلنا درست ہے اور امام احمد کی دوسری روایت امام ابو حنیفہ کے مذہب کے موافق ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

دسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ سوگ کرنے میں چھوٹی عمر اور بڑی عمر والی دونوں برابر ہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ چھوٹی عمر والی پر سوگ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

گیارہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جزیہ دینے والی عورت جب مسلمان کے نکاح میں ہو (اس کی صورت یہ ہے کہ اہل کتاب ہو) تو اس پر عدت بھی واجب ہے اور سوگ کرنا بھی۔ اور اگر جزیہ دینے والے مرد کے نکاح میں ہو تو اس پر صرف عدت گزارنا واجب ہے سوگ نہیں۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ نہ اس پر عدت واجب ہے اور نہ سوگ کرنا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور دونوں قولوں کی توجیہ ظاہر ہے۔ چنانچہ پہلے قول کی وجہ حدیث میں سوگ کرنا مسلمان کیلئے وارد ہے (اور یہاں خاوند مسلمان ہے لہذا واجب ہوا)۔

اور دوسرے قول کی دلیل یہ حدیث ہے کہ

لَا يَحِلُّ لَامْرَأَةٍ تَوَمَّنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يَحُدُّ عَلَى غَيْرِ زَوْجٍ

ترجمہ: جو عورت اللہ تعالیٰ اور قیامت پر ایمان لائی ہو اس کیلئے خاوند کے سوا کسی پر سوگ کرنا حلال نہیں۔

پس اس لئے جزیہ دینے والی نکل گیا کیونکہ غم صرف مسلمان خاوند پر ہوا کرتا ہے اور جزیہ دینے والے پر صرف اس کے حق کی بقدر غم ہونا چاہئے اور اس کی بیوی پر عدت کا نہ ہونا اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ کفار کے نکاح باطل ہیں۔

بارہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی لونڈی کو کسی عورت یا خسی مرد کے ہاتھ فروخت کیا پھر وہ بیعِ نونائی گئی (کسی وجہ سے) تو اب اس سے بغیر رحم کا خلو معلوم کئے ہمبستر نہ ہو۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر قبضہ سے پہلے بیع فسخ ہوئی تو رحم کے خلو کو معلوم کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر قبضہ کے بعد فسخ ہوئی تو رحم کا خلو معلوم کرنا ضروری ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

تیرہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ صغیرہ اور بکیرہ اور باکرہ اور بیاتنی عورتوں کے رحم کا خلو معلوم کرنے میں کوئی تعزین نہیں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر وہ عورت ایسی ہے کہ اس جیسی عورتوں سے ہمبستری کی جاتی ہے تو اس کے رحم کا خلو معلوم کرنا ضروری ہے۔ اور اگر اس جیسی عورتوں سے ہمبستری نہ ہو سکتی ہو تو اس سے بڑا خلورحم معلوم کئے بھی ہمبستر ہونا جائز ہے۔ اور امام داؤد کا قول ہے کہ باکرہ کا خلورحم معلوم کرنا ضروری نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔ اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خلورحم کرنا ایک امر تعبدی ہے اگرچہ اس کی علت سمجھ میں نہ آوے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی اور وجہ سے خلورحم معلوم کرنے کو مشروع کیا ہو سوائے رحم کے خالی ہونے کے۔

اور قول امام مالک کی دو شقوں میں سے پہلی شق کی وجہ یہ ہے کہ مقصود خلورحم معلوم کرنا ہے اور وہ عورت جس کی مثل قابلِ ہمبستری نہ ہو حاملہ نہیں ہو سکتی اور رہی باکرہ عورت سوائے اس کا حکم ظاہر ہے۔

چودھواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ جو شخص کسی عورت کا مالک ہو جائے اس کو چاہئے کہ وہ ظلم اور امام ثقی اور امام ثوری اور ابن سیرین کا قول یہ ہے کہ فروخت کنندہ پر ظلم معلوم کرنا واجب ہے جس طرح خریدار پر۔ اسی طرح حضرت عثمان بن عفان کا قول یہ ہے کہ عورت کو فروخت کرنے والے پر واجب ہے نہ خریدنے والے پر۔ پس پہلا قول فروخت کرنے والے پر مخفف اور دوسرا مشدد اور تیسرے میں فروخت کرنے والے پر کچھ تشدید اور خریدار پر کچھ تخفیف ہے اور تینوں اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں۔

پندرھواں مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی ام ولد کو آزاد کر دیا یا اس کے فوت ہو جانے کی وجہ سے آزاد ہو گئی تو عورت پر واجب ہے کہ اپنے رحم کا خالی ہونا معلوم کرے (پھر کسی سے نکاح کرے) اس طرح کہ ایک حیض گزر جانے دے۔ حالانکہ امام احمد اور امام داؤد اور امام عبد اللہ بن عمرو بن العاص کا قول یہ ہے کہ اگر اس کا مولیٰ فوت ہو جائے تو وہ چار مہینے دس روز عدت گزارے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔



کتاب رضاعت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جو عورتیں نسب سے حرام ہیں وہ دودھ پینے کی وجہ سے بھی حرام ہیں اور اس پر کہ دودھ پینے کی وجہ سے جو حرمت ہوتی ہے وہ اس وقت ہوتی ہے کہ پیدا ہوا بچہ دو سال کے اندر اندر دودھ پیے۔ اس میں امام داؤد کا خلاف ہے ان کا قول ہے کہ کبیر اسن اگر دودھ پنی لے تو بھی حرمت ثابت ہو جاتی ہے اور یہ قول جماعت فقہاء کے بالکل خلاف ہے اور یہی حضرت عائشہ صدیقہؓ سے منقول ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ دودھ پینا اس وقت حرمت ثابت کرتا ہے کہ جب بچہ عورت کا دودھ پنی لے خواہ وہ عورت کنواری ہو یا شادی شدہ اور وہ ہمبستر شدہ ہو یا غیر ہمبستر شدہ۔ لیکن امام احمد کا اس میں خلاف ہے ان کا قول ہے کہ اس عورت کا دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے جس کے دودھ نے حمل کی وجہ سے جوش مارا ہو۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر مرد کے پستان سے دودھ نکلا اور کسی بچہ نے پنی لیا تو حرمت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ناک یا منہ میں دودھ کا ڈالنا حرمت ثابت کر دیتا ہے۔ سوائے امام احمد کی ایک روایت کے کیونکہ انہوں نے پستان سے دودھ پینے کو شرط قرار دیا ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ پانخانہ کے مقام کی جانب سے دودھ پہنچنا حرمت ثابت نہیں کرتا سوائے امام شافعی کے قول قدیم کے اور وہی امام مالک سے منقول ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دودھ پینے کے اندر عدد کو کوئی معتبر نہیں چنانچہ صرف ایک مرتبہ پنی لینا بھی حرمت ثابت کر دیتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ رضاعت کیلئے پانچ مرتبہ دودھ پینا شرط ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ صرف تین مرتبہ پنی لینے سے تحریم ثابت ہو جاتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے اور تیسرے قول میں کچھ تشدید ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ دودھ جب پانی کے ساتھ ملا لیا جائے تو اگر دودھ زائد ہو تو حرمت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر پانی زیادہ ہو تو تحریم ثابت نہیں ہوتی مثلاً اس میں باقلا ملا دیں اور رباؤ دودھ جو کھانے کے ساتھ مخلوط کر دیا ہو تو وہ امام موصوف کے نزدیک کسی حالت میں تحریم ثابت نہیں کرتا خواہ دودھ زائد ہو یا کم۔ حالانکہ اصحاب امام، لکھ کا قول یہ ہے کہ وہ دودھ جو پانی کے ساتھ ملا دیا ہو اس وقت تحریم ثابت کرتا ہے کہ دودھ معدوم نہ ہو گیا ہو اور اگر اس پانی کے ساتھ ملا ہو جس کے اندر دودھ معدوم ہو جاتا ہے مثلاً اس کو پکا لیا یا کسی دوا وغیرہ کے ساتھ ملا سیا ہو تو وہ جمہور اصحاب امام موصوف کے نزدیک تحریم ثابت نہیں کرتا۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ دودھ جو کھانے یا پانی پینے کے ساتھ مخلوط ہو گیا ہو اس وقت تحریم ثابت کرتا ہے جب بچہ اس کو پانچ مرتبہ پی لے خواہ دودھ مقلوب ہو یا غالب۔ پس پہلا قول مفصل ہے اسی طرح دوسرا اور تیسرا مشدد ہے اور شاید تشدید تقوید اوروں کے حال پر محمول ہو اور تخفیف معمولی درجہ کے لوگوں پر۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب نفقات کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ باپ اور بیوی اور نابالغ بچہ کا نفقہ (خرچہ) واجب ہے۔ اور اس پر بھی کہ تا فرمانِ عورت کا خرچ واجب نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورت اپنے بچہ کو زندگی کے وقت ضرور چلاوے۔ اور اس پر اتفاق ہے کہ بچہ اگر مرض کی حالت میں بالغ ہو تو اس کا خرچ باپ پر دائم رہے گا (جب تک تندرست نہ ہو جائے) یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ بیویوں کا خرچ میاں بیوی دونوں کی حالت کے اعتبار سے پہلا مسئلہ: لازم ہوگا۔ پس اگر دونوں مالدار ہوں تو مالداروں کا سا خرچ لازم ہوگا اور اگر دونوں فقیر ہوں تو فقیروں کا سا خرچ لازم ہوگا۔ یعنی اولیٰ خرچہ جو کافی ہو سکے۔ اور اگر خاوندہ مالدار اور بیوی فقیر ہو تو ان دونوں مذکورہ خرچوں کا درمیانی خرچہ لازم ہوگا۔ اور خاوندہ فقیر اور عورت مالدار ہو تو اولیٰ درجہ کفایت کا لازم ہوگا اور باقی مرد کے ذمہ رہے گا۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اس کا اندازہ مشروع ہے کہ اس میں اجتہاد کو دخل نہیں اور اس کا اعتبار بیوی کے حال پر موقوف ہے۔ پس اگر اس کو خدمتگاری کی ضرورت ہوگی تو مرد پر خدمتگار دینا لازم ہوگا۔ پس پہلا قول خاوند پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عورت اگر ایک خدمت گار سے زائد کی محتاج ہو تو یہ خاوند پر دوسرا مسئلہ: لازم نہیں۔ حالانکہ امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ بیوی کو اگر دو یا تین یا زیادہ خدمت گاروں کی ضرورت ہو تو خاوند پر ان کا موجود کرنا واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک اور امام احمد کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ تیسرا مسئلہ: ہے کہ اس چھوٹی عمر کی بیوی کا خرچ واجب نہیں جس کی ہم عمر سے ہمستری نہ ہو سکے۔ جب کہ کوئی بڑی عمر کا مرد اس سے شادی کر لے۔ حالانکہ امام احمدی دوسری روایت اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس کیسے خرچ لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر بیوی بڑی عمر کی ہو اور خاوند چھوٹی عمر کا کہ اس کا ہم عمر لڑکا بہتر نہ ہو سکتا ہو تو خاوند پر خرچ واجب ہوگا اور یہی امام شافعیؒ کے دو قولوں میں صحیح تر ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر خرچ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ خاوند کا خرچ اور کپڑا دینے سے عاجز ہو جانا عورت کیلئے نفخ نکاح کا استحقاق ثابت نہیں کرتا۔ مگر مرد کا قبضہ عورت پر سے اٹھ جاتا ہے تاکہ وہ محنت مزدوری کیا کرے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مرد خرچ اور کپڑا اور رہائشی مکان سے عاجز ہو جاوے تو عورت کو نفخ نکاح کا استحقاق ہو جاتا ہے۔ اور اگر ایک زمانہ عورت کو بلا خرچ دیئے گزر جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس زمانہ کا خرچ ساقط ہو جاتا ہے جب تک کہ حاکم اسلام اس کا حکم نہ دے یا یہ کہ میاں بیوی کسی مقدار معین پر متفق ہو چکے ہوں تو ان کی اصلاح میں مرد پر اسی کی موافقی چڑھتا رہے گا اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ زمانہ گزر جانے سے بیوی کا خرچ ساقط نہیں ہوتا بلکہ خاوند پر قرض چڑھتا رہتا ہے کیونکہ خرچ عورت کے مرد کو قدرت دینے اور عورت سے مرد کے نفع مند ہونے کی وجہ سے لازم ہوتا ہے (اور یہ موجود ہے) پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول خاوند پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول خاوند پر مخفف ہے اس وجہ سے کہ جب تک حاکم اسلام حکم نہ کرے اس وقت تک خرچ ساقط ہوتا ہے۔ اور اس میں دوسرا قول خاوند پر مشدد ہے اس وجہ سے کہ اگر زمانہ گزر جائے تو خرچ مرد سے ساقط نہیں ہوتا۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت اپنے خاوند کی اجازت سے وہ سفر کرے جو اس پر واجب نہ ہو تو خرچ ساقط ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ خاوند کے اجازت دینے کی وجہ سے نافرمان ہونے سے خارج ہوگئی۔ پس پہلا قول عورت پر مشدد اور دوسرا اس کا برعکس ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ بائن طلاق والی جب اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی حسب دستور مزدوری لینے والی موجود ہو تو باپ کو درست ہے کہ اس عورت سے دودھ پلاوے مگر یہ شرط ہے کہ وہ عورت بچہ کی ماں کے پاس آکر دودھ پلاوے۔ حالانکہ امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ماں کو دودھ کے لئے مقرر کرتا بہتر ہے اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر حال میں ماں زیادہ حق دار ہے اگرچہ ایسی عورت ملتی ہو جو مفت پلاوے اور اگر حسب دستور مزدوری لے کر پلاوے تو باپ کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کی ماں کو حسب دستور مزدوری دے کر اسی سے دودھ پلاوے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا ماں پر مخفف ہے۔ اسی طرح اس کے بعد والا خاوند پر مشدد ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب ماں زمانہ زچگی کا دودھ پلا چکی ہو تو پھر اپنے بچہ کو دودھ پلانے پر مجبور نہ کی جائے گی بشرطیکہ دوسری عورت نہ ملتی ہو۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ جب تک وہ خاوند کی زوجیت میں رہے گی اس وقت تک مجبور کی جائے گی۔ الا اس صورت میں کہ اس بھی عورت شرافت یا کسی غدر یا توغمری کی وجہ سے نہ پلائی ہو یا یہ کہ بچہ اس کے دودھ سے بوجہ خراب ہونے کے مریض ہو جاتا ہو یا اس کے مثل اور وجہ ہو۔ پس پہلا قول ماں پر تخفیف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ وارث ہر صاحب رحم رشتہ دار کے خرچہ پر مجبور کیا جائے گا۔ پس امام موصوف کے نزدیک اس میں ماموں اور پھوپھی بھی آگئی اور چچا کا بیٹا اور جس سے دودھ پینے کا تعلق ہو تو وہ نکل گئے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ وارث پر خرچ صرف قریب تر وارث کیلئے لازم ہوتا ہے خواہ وہ باپ ہو یا ماں یا صلیبی بیٹے کیلئے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ والد کیلئے خرچ لازم ہوتا ہے اگرچہ اوپر تک چلا جائے (مثلاً دادا، پردادا، ہنگر دادا وغیرہ یا نانی، پر نانی وغیرہ) اور اپنے لڑکے کیلئے بھی خرچ واجب ہوتا ہے اگرچہ نیچے تک سلسلہ چلا جائے (مثلاً پوتا، پر پوتا وغیرہ) اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ خرچ ہر ان دو شخصوں کے درمیان لازم ہوتا ہے جن میں بوجہ فرضیت یا عصومت کے طرفین سے میراث جاری ہوتی ہے۔ جس طرح ماں، باپ اور بھائی کی اولاد اور بہنیں اور پھوپھیاں اور ان کے بیٹے۔ یہ ایک روایت ہے اور اگر وارثت ان میں ایک طرف سے جاری ہوتی ہو اور وہ ذوالارحام ہیں جس طرح بھائی کا بیٹا پھوپھی کے ساتھ اور چچا زاد بھائی چچا زاد بہن کے ساتھ تو اس میں امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف اور تیسرے میں کچھ تشدید اور چوتھا پورا مشدد ہے اور تمام اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں کہ ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مولیٰ پر آزاد کئے ہوئے غلام کا خرچ لازم نہیں حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ لازم ہے۔ اور امام مالک سے ایک روایت یہی ہے اور امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر غلام کو اس قدر صغیر سن میں آزاد کیا ہو کہ وہ اپنے لئے محنت مزدوری نہ کر سکتا ہو تو اس کا خرچ مولیٰ پر تا وقتیکہ مزدوری کے لائق نہ ہو جائے لازم ہوگا۔ پس پہلے قول میں کچھ تخفیف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے اور شاید پہلا قول عوام الناس پر محمول ہے اور دوسرا اہل شرافت و اعزاز کے ساتھ خاص ہے۔

گیارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ لڑکا اگر بحالت تنہا رہتی بالغ ہو جائے تو اس کا خرچ (باپ سے) ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اگر بحالت تنہا رہتی بالغ ہو اور اسے کوئی حرفہ بھی نہ آتا ہو تو ساقط نہیں ہوتا اور لڑکی کا خرچ جب تک کہ اس کا نکاح نہ ہو جائے تب تک لازم ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ صرف عقد نکاح سے ساقط نہیں ہوتا بلکہ ہمسٹری سے ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح امام شافعی کا

قول یہ ہے کہ لڑکا اور لڑکی دونوں جب بالغ ہو جائیں تو خرچہ ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ تندرست ہوں۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ بچہ کا باپ سے نفقہ اس وقت تک ساقط نہیں ہوتا کہ جب تک وہ متول نہ ہو اور نہ وہ کوئی کسب کر سکتا ہو (اگرچہ بالغ ہو جائے) پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں کچھ تشدید اور تیسرا مخفف اور چوتھا باپ پر مشدد ہے اور تمام اقوال کی توجیہات ذیل آدی پر پوشیدہ نہیں۔

بارہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر بچہ حالت بیماری میں بالغ ہوا ہو اور پھر اس سے صحت پائی گیا بعد میں پھر وہی مرض لوٹ آیا تو نفقہ بھی لوٹنے کا (یعنی لازم ہوگا) حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ نہیں لوٹے گا۔ پس پہلے قول میں بچہ پر کچھ تشدید اور دوسرا مخفف ہے۔

تیرہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب لڑکی کا نکاح ہو گیا اور خاوند نے اس سے ہمبستری کر لی پھر اس نے طلاق دیدی تو خرچ اس کا باپ پر لوٹتا ہے (یعنی لازم ہے) حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ نہیں لوٹتا۔ پس پہلے قول میں باپ پر کچھ تشدید اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جس کے پاس کوئی جانور ہو اور مالک اس کی خبر گیری نہ کرتا ہو تو حاکم کو یہ جائز نہیں کہ مالک کو اس کی خبر گیری پر مجبور کرے بلکہ بر طریق امر بالمعروف ونہی عن المنکر اس سے کہہ سکتا ہے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ حاکم اسے مجبور کر سکتا ہے اور طاقت سے زیادہ بوجھ لادنے سے روک بھی سکتا ہے۔ پس پہلے قول میں مالک پر کچھ تخفیف ہے اور دوسرے میں اس پر کچھ تشدید۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔



کتاب حضانت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ حق پرورش ماں کیلئے ہوتا ہے جب تک وہ باپ کے موادِ دوسرے سے نکاح نہ کرے (دوسرے نکاح کی صورت یہ ہے کہ پہلا خاوند مر گیا ہو جس کے نطفہ سے بچہ ہے) اور جب کسی اور سے نکاح کر لے اور بھوسہ بھی ہو جائے تو اس کا حق پرورش ساقط ہو جاتا ہے۔ یہی مسئلہ اجماعیہ ملا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ماں اگر کسی سے نکاح کر لینے کے بعد مطلقہ ہو جائے تو اس کا حق پرورش پھر عود کر آتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول مشہور ہے کہ طلاق سے عود نہیں کرتا۔ پس پہلا قول ماں پر مخفف ہے جبکہ وہ اپنے بچہ کا حق پرورش واپس لینا چاہے اور دوسرے قول میں اس پر تشدید ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ میاں بیوی جب (نکاح سے) الگ ہوں اور ان کے پاس کوئی بچہ ہو۔ پس اگر وہ لڑکی ہے تو اس کے بالغ ہونے تک ماں زیادہ حق دار ہے اور اگر لڑکا ہے تو تا وقتیکہ وہ اپنے کھانے اور پینے اور پہننے اور منہ ہاتھ دھونے اور استنجہ کرنے میں دوسرے سے ہے پروانہ ہو جائے اس وقت تک ماں زیادہ حق دار ہے اس کے بعد باپ مستحق زیادہ ہے اور یہ نہ ہوگا کہ بچہ کو اختیار دیا جائے کہ وہ جسے چاہے پسند کر لے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ لڑکی کا جب تک نکاح نہ ہو اس وقت تک ماں زیادہ حق دار ہے امام موصوف الذکر کے نزدیک لڑکے کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک وہ بالغ نہ ہو اس وقت تک ماں ہی حق دار ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ لڑکا اور لڑکی دونوں کی سات سال تک ماں زیادہ حق دار ہے پھر اس کو اختیار ہے جہاں چاہے رہتا پسند کرے اور لڑکی بعد سات سال کے بلا اختیار ماں کے پاس رکھی جائے گی۔ اور امام موصوف کی دوسری روایت امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے موافق ہے۔ پس پہلا قول ماں پر مخفف ہے اسی طرح دوسرا (اگرچہ اسباب تخفیف مختلف ہیں) اور تیسرا قول ماں پر مشدداً اور باپ پر مخفف ہے اور چوتھا قول لڑکی کے اعتبار سے ماں پر مخفف ہے۔

تیسرا مسئلہ: تھا۔ پھر باپ کسی دوسرے شہر کو اپنا وطن بنانے کیلئے سفر کرے تو اسے یہ جائز نہیں کہ ماں سے بچہ کو لے جائے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ اور اگر خود اس کی ماں ہی نقل مکانی کرنا چاہے اور بچہ کو ساتھ لے جائے کا ارادہ کرے تو امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اسے ایسا کرنا ناجائز ہے مگر دو شرطوں کے ساتھ ایک تو یہ کہ اپنے شہر کی طرف منتقل ہو دوسرے یہ کہ عقد نکاح اسی شہر میں ہوا ہو جس کی طرف منتقل ہو رہی ہے۔ پس ان میں سے ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو اسے روکا جائے۔ انا یہ کہ نزدیک شہر کی طرف جاتی ہو کہ جہاں سے دن ہی دن میں پھر لوٹ کر آسکے۔ اور اگر دارالحرب کی یا شہر سے گاؤں کی طرف جانا چاہے تو اس سے منع کی جائے گی اگرچہ گاؤں نزدیک ہی ہو۔

چوتھا مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ باپ اپنے بچہ کا زیادہ حقدار ہے خواہ مرد ہی منتقل ہوتا ہو یا اس کی ماں۔ حالانکہ امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ ماں زیادہ بہتر ہے جب تک اس نے کسی اور سے نکاح نہ کیا ہو۔ پس پہلا قول باپ پر مشدد اور دوسرا ماں پر مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔



کتاب جنایات کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی آدمی کو قتل کر دینے والا دوزخ میں ہمیشہ نہ رہے گا (بلکہ اگر اس میں داخل ہوگا تو عذاب پا کر بوجہ ایمان پھر وہاں سے نکال دیا جائے گا) اور قاتل اگر قتل کے گناہ سے تائب ہو جائے تو اس کی توبہ صحیح ہے۔ اس میں حضرت ابن عباسؓ اور زید بن ثابتؓ اور ضحاکؓ کا خلاف ہے کیونکہ ان کا قول ہے کہ اس کی توبہ ہرگز قبول نہ ہوگی۔ پس پہلا قول اس وجہ سے کہ تمام احادیث اسی پر دلالت کرتی ہیں مختلف ہے اور دوسرا قول ظاہر قرآن شریف کا اتباع کرنے کی وجہ سے مشدد ہے چنانچہ ارشاد ہے کہ

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ ۖ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا

ترجمہ: اور جو کسی مومن کو قصد اُقتل کر ڈالے اس کا بدلہ دوزخ ہے کہ اس میں ہمیشہ رہے گا۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس نے کسی ایسے مسلمان کو جو آزاد ہونے میں اس کی برابر تھا قتل کر ڈالا اور حالانکہ مقتول قاتل کا باپ نہ تھا اور قتل بھی قصداً کیا تھا تو اس پر قصاص (بدلہ قتل) واجب ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ مومن جب اپنے غلام کو قتل کر دے تو مومن غلام کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے گا اگرچہ قصد اُقتل کرے اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلام آزاد کے بدلہ میں قتل کیا جاوے اور غلام کو غلام کے بدلہ میں قتل کیا جاوے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر بیٹا باپ کو قتل کر دے تو بیٹا بدلہ میں قتل کیا جاوے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کوئی کسی کو ایسا زخمی کر دے کہ وہ لیٹ جاوے یہاں تک کہ پھر وہ فوت ہو جاوے تو اس سے بدلہ لیا جاوے (یعنی قتل کیا جاوے) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مقتول کے والی اگر خون معاف کر دیں تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور پھر ویت دینی ہوتی ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر قصاص لینے کے بعد گواہ پھر جاویں اور کہنے لگیں کہ ہم نے غلط گواہی دی تھی تو ان پر قصاص لازم نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مقتول کے وارث جو مستحق ہوں بدلہ لینے کے اگر بالغ ہوں اگر پردیس سے آکر قصاص طلب کریں تو دیر نہ کی جائے الا اس صورت میں کہ قتل کرنے والی حاملہ عورت ہو کہ وضع حمل سے قبل بدلہ اس سے نہ لیا جائے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب مستحقین (جن کو بدلہ لینے کا حق حاصل ہو) نابالغ یا غائب ہوں تو قصاص میں دیر کی جائے گی (کہ نابالغ، بالغ ہو جائیں اور غائب موجود) اس میں امام ابوحنیفہؒ کا خلاف ہے ان کے نزدیک اگر نابالغین کے باپ کو کسی نے قتل کر ڈالا تو وہ قصاص لے سکتے ہیں اور دیر ہرگز نہ کی جائے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر مستحق صغیر نابالغ یا غائب یا بھٹون ہو تو صرف غائب ہونے کی صورت میں قصاص کے اندر تاخیر کی جائے۔ اسی طرح تمام اماموں کا

اس پر اتفاق ہے کہ حاکم اگر چور کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دے پھر اس زخم کی تعدی سے اس کی جان ہلاک ہو جائے تو حاکم پر ضمان (جنتی) کچھ نہیں۔ اسی طرح تمام اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ باپ اپنے بیٹے کا قصاص (قتل سے لینے کا) استحقاق نہیں رکھتا۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ شل شدہ ہاتھ کے بدلہ میں صحیح سالم ہاتھ نہ کاٹا جائے اور نہ بائیں کے بدلہ میں داہنا اور نہ پایاں داہنے کے بدلہ میں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس نے کسی کو حرم شریف میں قتل کر دیا ہو اس کو بدلہ میں قتل کرنا درست ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مسلمان کسی ذمی (جزیہ دے کر دارالاسلام میں رہنے والے کو) قتل کر ڈالے یا اس کا فرک جو دارالاسلام میں امن لے کر رہتا ہے تو مسلمان اس کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے مگر انہوں نے ایک صورت کا استثناء کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر کسی مسلمان نے ذمی یا مستامن کو دھوکہ دے کر قتل کر ڈالا (یعنی چال چل کر) تو اسے بطور حد قتل کیا جائے اور ولی کو (اس صورت میں) معاف کرنے کا حق نہیں کیونکہ اس کے قتل کا حکم کرنا حاکم پر لازم ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مسلمان کو ذمی کے بدلہ میں قتل کیا جائے نہ مستامن کے بدلہ میں۔ پس پہلا قول مسلمان پر مخفف ہے اور امام مالکؒ کے کلام میں کچھ تخفیف ہے اور دوسرا پورا مشدد ہے اور تمام اقوال کی وجہ ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ آزاد آدمی دوسرے کے غلام کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے۔
دوسرا مسئلہ: حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قتل کیا جائے۔ پس پہلا قول آزاد آدمی پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر ڈالے تو بدلہ میں اسے قتل نہ کیا جائے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محض قتل کا قصد کرنے کی وجہ سے قتل کیا جاوے جس طرح اس کو لٹا کر ذبح کرنا اور اگر بلا قصد اس کا سر تن سے اڑا دیا تو بدلہ میں قتل نہ کیا جاوے اور داد اس حکم میں مثل باپ کی ہے۔ پس پہلا قول باپ پر مخفف اور دوسرا مفصل ہے۔

تینوں اماموں کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر بہت سے آدمی مل کر ایک آدمی کو قتل کر ڈالیں تو وہ سب اس کے بدلہ میں قتل کئے جاویں۔ مگر امام مالکؒ نے اس سے قسامت کی صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اس صورت میں صرف ایک کو قتل کیا جائے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ بہت سے لوگ ایک کو قتل کرنے کی وجہ سے قتل نہ کئے جائیں۔ یعنی دہت دینی ہوگی نہ قصاص۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی وجہ ضرور ہے۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کا ہاتھ کاٹنے میں ایک گروہ شریک ہو جائے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ایک ہاتھ کے بدلہ میں بہت

سے ہاتھ نہ کانٹے جائیں بلکہ ان میں سے ہر ایک پر ایک ہاتھ کی پوری پوری دیت لازم ہوگی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ بھاری چیز سے قتل کرنے میں بدلہ (قصاص) لازم ہوتا ہے جس طرح بڑا لہہ اور اس قدر وزنی پتھر جس کے اندر غالب گمان یہ ہے کہ اس سے آدمی مر جائے گا۔ اور اماموں کے نزدیک اس میں کچھ فرق نہیں کہ کسی پتھر یا لٹھی سے زخمی کر کے مار ڈالے یا پانی میں ڈوبا دے یا آگ سے جلا دے یا اس کا گلا گھونٹ دے یا اس پر کوئی عمارت گرا دے۔ یا اس کو کھانے پینے کو نہ دے یہاں تک کہ بھوک یا پیاس سے جان دیدے یا اس کو کسی بڑے پتھر پر دے مارے یا کسی بڑے لکڑ پر خواہ وہ دھار دار ہو یا نہ اور یہی قول امام محمد اور امام ابو یوسف کا ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ قصاص یا تو آگ میں جلا دینے سے لازم ہوتا ہے اور یا اس کو بے یا لکڑی یا پتھر کے مارنے سے جو دھار دار ہو اور اگر پانی میں غرق کر دیا اور یا بے دھار کے پتھر یا لکڑی سے مار ڈالا تو اس صورت میں قصاص لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قصدی خطا میں دیت لازم ہوتی ہے مگر امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر اس قدر مارا جس سے وہ مر گیا تو قصاص لازم ہے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں قصاص واجب ہے (یعنی قصدی خطا میں اور اس کی صورت یہ ہے) کہ فعل کا قصد کرے مگر اس سے خطا ہو جائے (مثلاً شکار کے قصد اگلی ماری اور وہ خطا سے انسان کے لگ گئی) یا ایسے جگہ کوڑے سے کسی کو مارا جس میں غالب گمان یہ تھا کہ اس سے آدمی مر نہیں سکتا (مگر یہ گمان خطا لگا اور وہ مر گیا) یا کسی کے گھونسا یا طمانچہ زور دار مارا (جس سے وہ مر گیا) پس پہلا قول دیت کی وجہ سے مخفف اور دوسرا قصاص کی وجہ سے مخفف ہے اور دونوں قائلوں کی حدیث شریف میں دلیل ملتی ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کسی اور شخص کے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ وہ بھی قتل کیا جائے گا جس نے مجبور ہو کر قتل کیا ہے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مجبور کرنے والے کو قتل کیا جائے گا۔ رہا وہ جس کو مجبور کیا گیا ہے۔ سو اس میں امام موصوف کے دونوں قول ہیں۔ دونوں میں سے راجح یہ ہے کہ ان دونوں پر قصاص لازم ہے۔ پس اگر قتل کا کام صرف ایک ہی نے کیا ہو تو قصاص اسی پر ہے۔ پس پہلا قول مجبور کرنے والے پر مشدد ہے نہ قتل کے مرتکب پر۔ اور دوسرا قول اس کا برعکس اور تیسرا مفصل ہے۔

نواں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ مجبور کرنے والے کا بادشاہ ہونا شرط ہے اور یا ظلم کرنے والا ہو۔ اور اگر وہ جس کو مجبور کیا جائے غلام ہو تو مجبور کرنے والے کا موتی ہونا شرط ہے۔ لہذا ان

سب سے قصاص لیا جاوے۔ مگر یہ کہ غلام نجی ہو کہ اسے اس کے حرام ہونے کی خبر نہ ہو تو اس پر قصاص لازم نہیں۔ حالانکہ باقی اماموں کا قول یہ ہے کہ ہر دست دراز سے اگر او (مجبور کرنا) صحیح ہو سکتا ہے۔ پس پہلا قول مذکورین کے سوا پر مخفف ہے۔ اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو ان ذی جاہ و امراء پر محمول کیا جائے جو بادشاہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے اور دوسرے کو ان معمولی درجہ کے لوگوں پر محمول کیا جائے جو جاہ کے کسی درجہ میں نہیں۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو پکڑ لیا پھر تیسرے نے اسے قتل کر دیا تو قصاص قتل کرنے والے پر ہے نہ پکڑنے والے پر لیکن پکڑنے والا تعزیر کیا جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ (چونکہ) پکڑنے والا اور قاتل دونوں قتل میں شریک ہیں (اس لئے) ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ بشرطیکہ بغیر مقتول کو دوسرے سے پکڑنے والے قتل نہ کر سکتا ہو اور مقتول بعد پکڑے جانے کے بھاگنے پر قادر نہ ہو۔ اسی طرح امام احمدیؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ قاتل کو قتل کیا جائے اور پکڑنے والے کو قید کر دیا جائے یہاں تک کہ (قیدی میں) مر جائے اسی طرح امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ ہر صورت میں دونوں قتل کئے جائیں گے۔ پس پہلا قول قاتل پر مشدد ہے نہ پکڑنے والے پر اور دوسرا قول شرط مذکور کی وجہ سے دونوں پر مشدد ہے اور تیسرا بھی مشدد ہے اور تینوں اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں کہ ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

گیارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے راجح یہ ہے کہ قتل عمد کی صورت میں قصاص کا واجب ہونا متعین ہے حالانکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول اور امام احمدیؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ واجب متعین نہیں بلکہ اختیار ہے خواہ قصاص لیا جاوے یا دیت اور اس مسئلہ میں اختلاف کا شرع یہ ہوگا کہ اگر مقتول کے ولی نے بالکل معاف کر دیا تو دیت بھی ساقط ہو جائے گی۔ پس پہلا قول قصاص متعین ہونے کی وجہ سے مشدد ہے اور دوسرے قول میں دیت اور قصاص کے اندر اختیار دینے کی وجہ سے کچھ مخفف ہے۔

بارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدیؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مقتول کا دلی اگر قصاص معاف کر دے تو دیت لازم ہو جاتی ہے اگرچہ قاتل رضا مند نہ ہو اور اگر ولی قصاص سے مال لینے کی طرف عدول کرے (یعنی مال طلب کرے) تو تا وقتیکہ قاتل رضا مند نہ ہو اس وقت تک یہ درست نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدیؒ کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں دلی کو ایسا کرنا درست ہے۔ پس پہلے قول میں ولی پر کچھ تشدید اور دوسرے میں اس پر مخفف ہے۔

تیرہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عورت اگر قصاص معاف کر دے تو ساقط ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ خون کے اندر عورتوں کو کچھ دخل

نہیں۔ اسی طرح امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ خون کے اندر جس طرح مردوں کو دخل ہے اسی طرح عورتوں کو بھی ہے بشرطیکہ عصہات میں سے ان کے درجہ کا کوئی نہ ہو اور اس کا مطلب کہ عورتوں کو خون میں دخل ہے یہ ہے کہ قصاص اور دیت دونوں میں ہے بعض کا قول ہے کہ صرف قصاص لینے میں ہے معاف کرنے میں نہیں اور بعض نے کہا کہ معاف کرنے میں ہے قصاص لینے میں نہیں۔ پس پہلا قول قائل پر مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔ اور اسی طرح تیسرا اس شرط کے ساتھ جو مذکور ہوئی۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مستحق (قصاص کا حقدار) نابالغ یا مجنون ہو تو قصاص میں تاخیر نہ کی جائے۔ حالانکہ امام شافعیؒ قول اور امام احمدیؒ دور وایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ تاخیر کی جائے یہاں تک کہ نابالغ، بالغ ہو جائے اور مجنون صحیح العقل ہو جائے۔ پس پہلا قول تعدی کرنے والے پر مشدد اور مستحق قصاص پر مخفف ہے۔ اور دوسرا اس کا برعکس ہے۔

پندرہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ باپ کو اپنے نابالغ بچہ کی طرف سے قصاص سے باپ پہلے (یعنی اگر نابالغ بچہ قصاص لینے کا مستحق ہو اور اس کی طرف سے باپ پہلے) تعدی خواہ جان کی ہو یا ہاتھ پاؤں وغیرہ میں سے کسی عضو کو کاٹ دیا ہو حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدیؒ دور وایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ باپ کو اس کا حق نہیں۔ پس پہلے قول میں زیادتی کرنے والے پر کچھ تشدید اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

سولہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے گروہ کو قتل کیا تو اس پر صرف قصاص لازم ہے اس کے سوا اور کچھ لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر یکے بعد دیگرے قتل کیا ہے تو پہلے کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا اور باقی مقتولوں کے عوض میں دیتیں لازم ہوں گی۔ اور اگر تمام گروہ کو ایک دفعہ قتل کیا ہے تو مقتولوں کے وارثوں اور ولیوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی جس کا نام نکلے گا اس کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا اور باقی مقتولوں کے وارث دیتوں کے مستحق ہوں گے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے گروہ کو قتل کر دیا پھر مقتولوں کے والی جمع ہو کر قصاص طلب کرنے لگیں تو تمام کے بدلہ میں اس کو قتل کر دیا جائے گا اور اس پر دیت لازم نہ ہوگی اور اگر بعض وارثوں نے قصاص طلب کیا اور بعض نے دیت تو طابین قصاص کے لئے قتل کیا جائے گا اور طابین دیت کو دیت دلائی جائے گی اور اگر سب کے سب دیت ہی طلب کریں تو ہر ایک کو پوری پوری دیت دی جائے گی۔ پس پہلے قول میں ظلم کرنے والے پر تخفیف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

سترہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر ظلم کیا چنانچہ اس کا داہنا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر ایک اور شخص پر زیادتی کی تو اس کا بھی داہنا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر دونوں مقلدوں نے بدلہ طلب کیا تو دونوں کے واسطے اس کا داہنا ہاتھ کاٹا جائے گا اور ایک ہاتھ کی دیت لازم ہوگی جو دونوں پر تقسیم کر دی جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا داہنا ہاتھ دونوں کے بدلہ میں کاٹا جائے گا

اور دیت لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ پہلے مظلوم کے واسطے دینا ہا تھا کاٹا جائے اور دوسرے کے واسطے دیت کا تاوان دے اور اگر دونوں کے ہاتھ ایک دفعہ کاٹے ہوں تو امام موصوف کے نزدیک دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے جس طرح قتل جاں میں کی گئی تھی اسی طرح اس وقت بھی کہ یقینی طور پر کسی کا پہلے کتنا اور دوسرے کا بعد میں معلوم نہ ہو بلکہ اشتباہ ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ دونوں مظلوم قصاص طلب کریں تو دونوں کے واسطے ہاتھ کاٹا جائے اور دیت لازم نہیں اور اگر ایک تو قصاص طلب کرے اور دوسرا دیت تو طالب قصاص کے لئے ہاتھ کاٹا جائے اور دوسرے کے لئے دیت ملے لی جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے اور تیسرا مفصل ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو قصداً قتل کر دیا بعد اٹھارواں مسئلہ: میں وہ مر گیا تو ولی مقتول کا حق قصاص اور دیت دونوں ساقط ہو گئے۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ قاتل کے ترکہ میں سے اولیاء مقتول کو دیت دلوائی جائے گی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ قصاص سوا تلوار کے اور کسی چیز سے نہ لیا جائے۔ خواہ قاتل انیسواں مسئلہ: نے مقتول کو تلوار سے مارا ہو یا کسی اور چیز سے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جس چیز سے قاتل نے مارا ہو اسی سے قصاص لیا جائے۔ اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے پس پہلے قول میں تخفیف اور خوبی کے ساتھ قتل کی تعلیم ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید کیونکہ ممکن ہے اس نے وزنی چیز سے مار ڈالا ہو۔

امام ابوحنیفہ اور احمد کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے حرم شریف سے باہر کسی کو قتل کیا پھر حرم بیسواں مسئلہ: شریف میں جا کر پناہ گزین ہو گیا یا کسی کو بوجہ کفر یا زنا یا مرتد ہونے کے قتل کیا پھر حرم شریف میں پناہ پکڑی تو وہ قصاصاً اسی جگہ قتل نہ کیا جائے لیکن اس کو تک کیا جائے اس طرح کہ اس سے بچے و فرودیت ترک کر دی جائے (تا کہ کھانے پینے کو نہ ملے اور یہاں سے باہر چلا جائے) یہاں تک کہ وہاں سے نکلے پس قتل کیا جائے۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حرم کے اندر ہی قتل کر دیا جائے۔ پس پہلے قول میں ایک مدت مہلت دیدینے کی وجہ سے ظلم کرنے والے پر تخفیف ہے اور دوسرے قول میں تاخیر نہ کرنے کی وجہ سے تشدید ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرم شریف کسی گناہگار یا غوثی شخص کو پناہ دینے والا نہیں ہے۔ اور پہلے قول کی دلیل حرم شریف کی انتہائی عظمت کا لحاظ کرتا ہے کیونکہ وہ خدا تعالیٰ کا دربار خاص ہے۔ لہذا پہلا قول اس حاکم پر محمول کیا جائے گا جس پر خدا تعالیٰ کی ہیبت کا غلبہ ہو یہاں تک کہ اس کی حرمت کی وجہ سے اقامت حدود بھی وہاں نہ کر سکے۔

اور دوسرا قول اس حاکم پر محمول کیا جائے جس پر خدا تعالیٰ کی اس قدر ہیبت غالب نہ ہو اور جلد قصاص لینے کو قہر بٹھانے میں معتبر سے زیادہ موثر جانتا ہو۔

کتاب دیات کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان آزاد مرد کی دیت سوا دنت ہیں جو اس شخص کے مال میں سے دیئے جائیں جس نے قصداً قتل کیا ہو۔ بشرطیکہ (دولی متقول) دیت لینے کی طرف رجوع کریں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہر وہ زخم جس کے اندر بدلہ ممکن ہو اس کا بدلہ (قصاص) لیا جائے۔ اور اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان پانچ زخموں میں کوئی شری اندازہ مقرر نہیں اول حارصہ (یعنی وہ زخم جس سے سر کی کھال کٹ جائے) دوسرا دامیہ (یعنی وہ زخم جس سے خون بہہ نکلے) تیسرا بلصہ (وہ زخم جس سے کھال کٹ جائے) چوتھا مٹلاحمہ (وہ زخم جس سے گوشت کٹ جائے) پانچواں سحاق (وہ زخم جس سے ہڈی کے پاس کی جھلی تک زخم پہنچ جاوے) اور ان پانچوں کی تفسیر کتب فقہ میں مشہور ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان پانچوں زخموں میں بعد اچھے ہو جانے کے حکم بتایا جائے گا اور حکم بتانے کی تفسیر یہ ہے کہ اس شخص کو جو زخمی ہوا ہے غلام فرض کر کے کوٹا جاوے گا پھر بعد زخمی ہو جانے کے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا تو جس قدر قیمت میں زخم سے کمی ہوگی اس قدر بطور دیت زخم کرنے والے کے ذمہ مال لازم ہوگا۔ برخلاف بقیان زخموں کے جن کا بیان مسائل اختلافیہ میں آنے والا ہے جس طرح موصوفہ (وہ زخم جو ہڈی کو ظاہر کر دے) اور ہاشمہ (وہ زخم جو ہڈی کو توڑ ڈالے) الی آخر ہاء اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ محلہ میں (وہ زخم جو ہڈی کو ظاہر کر دے) در توڑ دے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دے) پھر وہ دانت لازم ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ماموحہ زخم میں (یہ وہ زخم ہے جو سر کے اندر دماغ تک پہنچ جائے) دیت کا تہائی ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ آنکھ کا بدلہ آنکھ ہے اور ناک کا بدلہ ناک ہے اور کان کا کان اور دانت کا دانت۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہانکھہ (وہ زخم جو پیٹ کے اندر اور سینہ اور پیلو اور کوک تک پہنچ جائے) میں دیت کا ایک ٹکٹ لازم ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دونوں آنکھیں ضائع کر دینے میں پوری دیت لازم ہے اور ناک میں بھی جبکہ وہ کٹ جائے پوری دیت ہے اور زبان میں بھی پوری دیت ہے۔ اسی طرح دونوں ہونٹوں میں بھی پوری دیت ہے اور تمام دانتوں کی ہتھیلی میں بھی۔ اور ایک جڑے میں اگر دوسرا باقی ہو تو نصف دیت ہے اور امام متولی نے ائمہ شافعیہ میں سے دونوں جڑوں میں پوری دیت کا ہونا مشکل سمجھا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس کے بارہ میں کوئی صحیح حدیث وارد نہیں اور قیاس اس کو تقاضا نہیں کرتا۔ کیونکہ جڑا بٹھلا اندرونی ہڈیوں کے ہے جس طرح ہتھیلی اور

پہلی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ چار چنگوں میں پوری دیت لازم ہے اس طرح کہ ہر چنگ میں چوتھائی دیت سوا اس کے جو امام مالکؒ سے منقول ہے وہ یہ کہ اس میں کسی کو حکم بنایا جائے گا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہر ہاتھ میں نصف دیت لازم ہے اور پاؤں میں بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ زبان میں دیت ہے اور پیشاب گاہ میں بھی دیت ہے اور عقل زائل کر دینے میں دیت ہے۔ اسی طرح قوت سمع دور کر دینے میں بھی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد مسلمان عورت کی جان ضائع کر دینے میں مسلمان مرد آزاد کی دیت سے آدھی دیت لازم ہے اور اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ خطا سے قتل کر دینے میں عاقلہ پر دیت لازم ہوتی ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس کی ادائیگی کی میعاد تین برس ہوتے ہیں۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسلمان آزاد مرد کی دیت نقد ہوتی ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کی ادائیگی کی میعاد تین سال ہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ مظلوم مسلمان کے احترام کو ملحوظ رکھنا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ ظالم کے احترام کا لحاظ ہے۔ کیونکہ مظلوم کی تو نقد پر میں یوں ہی لکھ تھا اور تعدی کرنے والا ممکن ہے کہ تائب ہو جائے اور خدا تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرمائے جبکہ دیت کو تین سال تک موخر کیا جائے۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قتل شبہ عمدہ میں دیت تین قسم کے اونٹوں سے ادا ہوتی ہے جس طرح قتل عمدہ میں۔ حالانکہ امام مالکؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ پانچ قسم کے اونٹوں سے ادا ہوتی ہے۔ پس پہلے قول میں تثلیث کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرے میں تخفیف کی وجہ سے تخفیف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دیت قتل خطا پانچ قسموں کے اونٹوں سے ادا ہوتی ہے، تیس جذعہ (دو اونٹ جو پانچویں سال میں پڑا ہو) اور تیس حصہ (دو اونٹ جو چوتھے

سال میں ہو) اور تیس بنت لبون (تیسری برس کے اونٹ) اور تیس ابن محاس (دوسری برس کے نراونٹ) اور تیس بنت محاس (دوسری برس کے مادے اونٹ) اور یہی قول امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا ہے اتفاقاً فرق ہے کہ انہوں نے ابن محاس کے بجائے ابن لبون کو رکھا ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دیتوں میں دراجم اور دیناروں کا لینا باوجود اونٹ موجود ہونے کے درست ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب اونٹ موجود ہوں تو

ان سے اعراض کرنا درست نہیں مگر یہ کہ طرفین راضی ہو جائیں (تو اس وقت درست ہے) پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور دونوں قولوں کی توجیہ ظاہر ہے کہ ذہن پر پوشیدہ نہیں اس لئے کہ دیت سے اس مظلوم کا احترام مقصود ہے پس جبکہ ہم اونٹ پاویں گے تو انہیں کو مقدم رکھیں گے اگر اونٹ نہ ہوں گے تو پھر ان کی قیمت سے بھی

احرام مظلوم حاصل ہو سکتا ہے اور شارع علیہ السلام نے جو اس کا اعزازہ اونٹوں کے اندر رکھا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کے اموال کا زیادہ حصہ اونٹ ہی ہوتے تھے جیسا کہ کتب فقہ میں مشہور ہے۔ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اونٹوں کے اندر اونٹ اصل ہیں۔ پس اگر وہ موجود نہ ہوں یا دست درازی کرنے والے کے اولیاء بخل کر جائیں تو پھر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم کی طرف رجوع کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دیات کی تعداد دس ہزار درہم ہیں اور بقیہ تینوں اماموں کے نزدیک بارہ ہزار درہم ہیں۔

پانچواں مسئلہ: کر دینے سے دیات سخت نہیں ہوتی اور نہ ان مہینوں میں قتل کرنے سے جن میں قتل حرام ہے اور نہ اپنے ذی رحم محرم رشتہ دار کو قتل کر دینے سے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر آدمی اپنے بچہ کو قتل کر دے تو دیات سخت ہو جاتی ہے اور دیات کی سختی کی صورت حسب اختلاف مذاہب اربعہ کتب فقہ میں مذکور ہے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حرم شریف میں قتل کرنے اور ذی رحم محرم رشتہ دار کو قتل کرنے اور اشہر حرم (جو مہینے قتل کے حرام کے ہیں) میں قتل کرنے سے دیات مغلطہ (سخت) لازم ہوتی ہے پس پہلا قول مسلمان کی حرمت کو حرم شریف سے بڑھانے والا ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے اور دوسرا قول بچہ کی تعظیم کو بڑھانے والا ہے خدا تعالیٰ کے ساتھ ادب کا معاملہ کرنے کی وجہ سے کیونکہ اس نے لوگوں کو اپنی اولاد کے قتل کرنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے کہ

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ

اور اپنی اولاد کو قتل مت کرو

اور دوسری جگہ ارشاد ہے

وَلَا يَقْتُلَنَّ أَوْلَادَهُنَّ

اور نہ قتل کریں (عورتیں) اپنی اولاد کو

اور تیسرا قول پہلے کی مثل ہے۔

چھٹا مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ دونوں کانوں میں پوری دیات لازم ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ ان میں کسی کو حکم بنانا چاہئے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

ساتواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس آنکھ میں جو اپنی جگہ قائم ہو مگر اس سے دیکھنا نہ ہو اور شل شدہ ہاتھ اور شل شدہ آنکھ تامل اور بھیجے آدمی کے آنکھ تامل اور گونگی زبان اور چھٹی انگلی اور زائد دانست میں کسی کو حکم بنایا جائے حالانکہ امام شافعی کا دوسرا قول اور امام احمدؒ کے دو قولوں میں سے اظہر یہ ہے کہ ان تمام چیزوں میں پوری دیات ہے۔ امام احمدؒ نے فرمایا کہ ہر پہلی میں ایک اونٹ لازم ہے اور ہانس

میں بھی ایک اونٹ اور ہر دست اور بازو اور ان میں دودا اونٹ لازم ہیں اور تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس میں حکم بنانا ہوگا۔ پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے جس طرح دوسرے مسئلہ میں پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے دیت دوسرے کو مارا یہاں تک کہ اس کی ہڈی کھول دی اور عقل بھی جاتی رہی اس پر عقل کی دیت لازم ہوگی۔ اور موضعہ زخم کی دیت اسی میں داخل ہو جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے رائج قول یہ ہے کہ اس پر عقل چلے جانے کی پوری دیت ایک لازم ہے اور موضعہ زخم کا تاوان الگ۔ پس پہلے قول میں موضعہ کے تاوان کو دیت عقل میں داخل کر دینے کی وجہ سے تخفیف ہے۔ اور دوسرے قول میں نہ داخل کرنے کی وجہ سے تشدید۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس بچہ کا دانت توڑ دیا جس کے دانت دودھ کے تھے (یعنی کچھ تھے ابھی گر کر دوسرے مضبوط نہ نکلے تھے) تو اس پر تاوان لازم نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ تاوان لازم ہے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اتنی عمروالے بچہ کی زبان کاٹ دی جو بولنے کے قائل نہ ہوا تھا تو اس میں حکم بنانا چاہئے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس میں پوری دیت لازم ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔

گیارہواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کانے کی آنکھ پھوڑ دی تو اس پر پوری دیت لازم ہوگی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر آدمی دیت لازم ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

بارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے دوسرے کو مارا یہاں تک کہ اس کی ڈاڑھی کے بال اکھیر لئے اور پھر وہ نہ اگے یا اس کے سر یا ہنوں یا اس کے پلکوں کے بال اور پھر وہ دوبارہ نہ جسے اس میں پوری دیت لازم ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے دندہ حکم بنایا جائے گا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

تیرہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے جماع کیا جس سے اس کے دونوں راستے ایک ہو گئے اور وہ بیوی اتنی عمر کی تھی جس سے بہستری نہیں کی جاتی تو اس پر تاوان لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اس پر دیت لازم ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور تر یہ ہے کہ اس میں حکم بنایا جائے۔ پس پہلا قول

مخفف ہے کیونکہ یہ فعل ایسے محل میں پایا گیا ہے جس میں فی الجملہ تصرف کی اجازت تھی۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدداور تیسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ یہودی اور نصرانی کی دیت مسلمان کی سی ہے خواہ جنائت کا قصدا کی ہو یا خطا کچھ فرق نہیں حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اس کی دیت مسلمان کی دیت سے آدمی ہوگی۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ قصدا اور خطا دونوں میں مسلمان کی دیت کا ثلث ہوگی۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس نصرانی یا یہودی سے معاہدہ ہو جس کو مسلمان نے قتل کیا ہے اور قتل بھی قصدا ہو تو اس کی دیت مسلمان کے برابر ہوگی اور اگر خطا قتل کیا ہو تو مسلمان کی دیت کا نصف ہوگی۔ اور اسی کو امام حنفیؒ نے پسند کیا ہے اور امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس کی دیت مسلمان کی دیت سے آدمی ہوگی۔ پس پہلا قول مشددا ہے خدا تعالیٰ کے ظاہر قول کے مطابق کہ

وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين

کیونکہ اس حکم کو کسی دوسری آیت کے ساتھ ہماری شریعت میں منسوخ نہیں فرمایا۔ بالخصوص اس وقت کہ اس قول کا قائل قرآن شریف کو حدیث سے منسوخ کرنے کا قائل نہ ہو (یعنی نسخ قرآن بالجہدیت کو جائز نہ کہتا ہو) اور دوسری قول میں کچھ تشدید اور تیسرے میں جنائت کرنے والے پر کچھ تخفیف ہے اور چوتھا قول مفصل ہے کہ اس کی دوشتوں میں سے ایک کے اندر تشدید ہے ظاہر فرمان الہی کے مطابق جیسا کہ مذکور ہوا۔

پندرھواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دو سوار لڑ کر مر جائیں اور ہوں دونوں آزاد تو ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کے واسطے پوری دیت لازم ہوگی۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کے لئے نصف دوسرے کی لازم ہے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا اس مسئلہ میں میں نے کوئی قول نہیں پایا۔ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ہر ایک کے ترکہ میں سے دوسرے کی دیت کی نصف قیمت لازم ہوگی۔ پس پہلا قول مشدداور دوسرے میں کچھ تشدید ہے۔

سولہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جنائت کرنے والا عاقلہ کے ساتھ داخل ہوتا ہے کہ وہ بھی ان کے ساتھ مل کر ادا کرے اور جو کچھ عاقلہ میں سے کسی پر واجب ہوگا اسی قدر جنائت کرنے والے پر بھی۔ اور یہی قول اصحاب امام مالکؒ میں سے علامہ ابن قاسم کا ہے۔ حالانکہ دوسروں کا قول یہ ہے کہ جنائت کرنے والا عاقلہ میں شمار نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دیت کے لئے عاقلہ کافی ہو تو جنائت کرنے والے پر کچھ لازم نہیں اور اگر وہ کافی نہ ہو تو اس پر بھی لازم ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں خواہ عاقلہ دیت کیلئے کافی ہو یا نہ اس قول کی بناء پر اگر عاقلہ کافی نہ ہو پوری دیت کیلئے تو پھر بیت المال کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں تعدی کرنے والے پر تشدید اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل ہے۔ پھر تفصیل کی دوشتوں میں سے ایک کے اندر تخفیف ہے اور چوتھا قول پورا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دراصل جنایت کرنے والا تاوان دینے کا زیادہ مستحق ہے۔ بہ نسبت عاقلہ کے کیونکہ وہ خود جنایت کرنے والا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جنایت کرنے والے نے عاقلہ ہی کی بودیگی پر جنایت کی کیونکہ اگر وہ یہ نہ سمجھتا کہ مجھے مظلوم کے حوالہ نہ کریں گے تو وہ ہرگز اس جنایت کی جرات نہ کرتا۔

اور تیسرے قول کی وجہ عاقلہ کو تنبیہ کرنے کیلئے حاکم کو اختیار دینا ہے پس اگر وہ عاقلہ کو پوری دیت ادا کرنے پر قادر سمجھے تو اسی سے دلوادے تاکہ وہ آئندہ کیلئے جنایت کرنے والے کو ایسی حرکت سے باز رکھیں اس خوف سے کہ کہیں خود امام (حاکم اسلام) کو اس کی طرف سے پوری دیت نہ دینی پڑ جائے اور اگر عاقلہ کو پوری دیت ادا کرنے پر قادر نہ جانے تو جنایت کرنے والے کو بھی ان کے ساتھ شریک کر دے۔

اور چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کی جنایت کا باعث عاقلہ ہی ہے جیسا کہ پہلے امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ میں گذرا۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ اکثر جنایت کرنے والے بھلے بے وقوفوں کے ہوتے ہیں اور اس کو مال کا غریم بنانا کچھ موثر نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مال اس کے نزدیک ایک معمولی سی چیز ہے لہذا پوری دیت عاقلہ پر لازم ہوگی تاکہ وہ ظالم کا ہاتھ روکے اور اگر دیت کا عاقلہ پر لازم ہونا حدیث میں نہ وارد ہوتا تو دیت صرف جنایت کرنے والے ہی پر لازم ہوتی شریعت کے بقیہ قوانین پر قیاس کر کے۔

سترھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جنایت کرنے والا اگر دفتری آدمی ہو تو اہل دفتر اس کا عاقلہ ہیں اور وہ عصبات پر دیت کا بار اٹھانے میں مقدم ہوں گے۔ پس اگر اہل دفتر نہ ہوں تو پھر اس کے عصبات کو تحمل ہونا پڑے گا۔ اسی طرح بازاری کا عاقلہ اہل بازار ہیں پھر اس کے رشتہ دار ہیں۔ اگر وہ عاجز ہو جائیں تو پھر اہل محلہ ہیں۔ اگر وہ بھی کافی نہ ہوں تو اہل شہر ہیں۔ اور اگر جنایت کرنے والا گاؤں کا باشندہ ہو اور اہل گاؤں دیت کے لئے کافی نہ ہوں تو پھر اس شہر والوں پر پڑے گی جو اس گاؤں سے نزدیک ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اہل شہر وغیرہ کو دیت میں کچھ دخل نہیں مگر اس صورت میں کہ وہ جنایت کرنے والے کے رشتہ دار ہوں۔ پس پہلا قول اہل دفتر اور اہل بازار اور اہل محلہ اور اہل شہر پر (خواہ ظالم اسی جگہ کا باشندہ ہو یا اس کے متصل گاؤں کا) مشدد ہے اور دوسرے قول میں کچھ تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اہل دفتر وغیرہم کو وہ بات بری معلوم ہوتی ہے جو جنایت کرنے والے کو بری لگتی ہے اور وہ بات ان کو پسند آتی ہے جو اسے اچھی لگتی ہے لہذا حمیت میں مانند عصبات کی ہو گئے (یعنی رشتہ داروں کی)

اور دوسرے قول کی وجہ حمیت میں ان سب کا عصبات سے کم ہونا ہے۔ لہذا وہ سب رشتہ داروں کے ساتھ لاحق نہیں ہو سکتے اور عنقریب باب تقسیم فی وغنیمت میں آجائے گا کہ اہل دفتر سے ہر وہ شخص مراد ہے جس نے لشکر متعلقین کے دفتر میں اپنا نام ثبت کر دیا ہو۔

اٹھارواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ عاقلہ میں (دیت کے اعتبار سے) برابری کی جائے چنانچہ تین درہم سے لے کر چار تک لئے جائیں (یعنی فی نفر) اور عاقلہ پر جو دیت لازم ہوتی ہے اس کا کوئی اندازہ مقرر نہیں اور نہ وہ حسب طاقت و قوت لازم ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اندازہ تو اس کا نہیں مگر اس قدر لازم ہے جس کے دینے میں سہولت ہو اور ضرر و سانی نہ ہوتی ہو۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا اندازہ مقرر ہے چنانچہ تو گھر پر نصف دینار لازم ہے اور متوسط الحال پر ربع دینار اور اس سے کم نہیں۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرے میں کچھ تخفیف اور تیسرے میں اندازہ کے اعتبار سے کچھ تشدید ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ عاقلہ کے اندر دیت کا بار اٹھانے میں غائب اور حاضر سب برابر ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ غائب محل دیت میں حاضر کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتا بشرطیکہ غائب مجملہ عاقلہ کے ہو۔ اور اس اقلیم میں نہ رہتا ہو جس میں بقیہ عاقلہ ہے بلکہ دوسری دلایت میں ہو۔ البتہ عاقلہ کے ساتھ نزدیکی قبیلہ ملایا جائے گا جو عاقلہ کے متصل ہو۔ پس پہلا قول مشدود اور دوسرا شرط مذکور کی وجہ سے مخفف ہے۔

بیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کی دیوار، راستہ یا دوسرے شخص کی ملوکہ زمین کی طرف جھک گئی اور پھر وہ کسی آدمی پر گر گئی جس سے وہ فوت ہو گیا پس اگر دیوار کے ڈھانے کا اس سے مطالبہ کیا گیا تھا اور اس نے باوجود قدرت کے ایسا نہ کیا تو اس کی وجہ سے تلف جان کا ضامن ہوگا در نہ نہیں۔

حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر اس نے دیوار کو نہ ڈھایا تو ضمان لازم ہوگا حالانکہ امام مالکؒ نے یہ بھی زیادہ کیا ہے کہ یہ شرط ہے کہ اس کے ڈھانے سے باز رہنے پر گواہ گذر جائیں (یعنی گواہ کہہ دیں کہ اس نے باوجود قدرت کے دیوار کو نہ ڈھایا) اسی طرح امام مالکؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر دیوار سے یہاں تک ذرا پہنچ گیا ہو کہ جان ضائع ہونے سے بے خوفی نہ ہو تو جو کچھ دیوار سے تلف ہوگا اس کا ضمان دینا ہوگا خواہ اس سے پیشتر مطالبہ کیا چاہے یا نہ اور خواہ گواہ گذرے ہوں یا نہ۔ اسی طرح امام احمدؒ کی دوسری روایت اور اصحاب امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح یہ ہے کہ ضامن نہ ہوگا۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں کچھ تشدید اور تیسرا مخفف ہے اور تمام اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں۔

اکیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی بچہ یا بے عقل پر چڑھا جو کسی چست یا دیوار پر کھڑے تھے اور وہ (اس کے چل لگانے سے) نیچے گر کر فوت ہو گئے یا بچہ کی عقل ضائع ہو گئی (یا بگل بن گیا) یا بالغ کی عقل ضائع ہو گئی پھر زمین پر گر گیا یا حاکم نے کسی عورت کو اپنی بھری میں حاضر کرنے کے لئے پیادوں سے بلوایا اس نے گھبراہٹ سے اپنے پیٹ کا کچا بچہ ڈال دیا یا اس کی عقل جاتی رہی تو ان سب

صورتوں میں ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں عاقلہ پر دیت لازم ہے سوائے بالغ کے جو حج سے گر کر مر جائے کیونکہ اس میں عاقلہ پر ضمان لازم نہیں۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ تمام صورتوں میں دیت عاقلہ پر لازم ہے اور اس عورت کی دیت جو یکبہری میں بلائی گئی ہو حاکم پر لازم ہے۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں دیت عاقلہ پر لازم ہے سوائے عورت کے جو بلائی گئی ہو کہ اس کی دیت کسی پر لازم نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے اور چوتھے میں کچھ تشدید ہے اور تیسرا قول بالکل مشدد ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ فوت شدہ کے مارنے میں کسی کا خود مر تکب نہ ہوتا ہے۔

اور دوسرے اور اس کے بعد کے اقوال کی وجہ یہ ہے کہ اس کے فوت ہونے کے سبب تو بیٹے اس لئے تاوان لازم ہوگا۔

بائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت کے پیٹ میں مار کر اس کا بچہ مردہ کر لیا بعد میں وہ عورت بھی مر گئی تو بچہ کی وجہ سے اس پر کچھ ضمان نہیں مگر (عورت کے فوت ہو جانے سے) مارنے والے پر پوری دیت لازم ہے۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں بچہ کی پوری دیت لازم ہوگی۔ پس پہلا قول بچہ کی دیت کے بارہ میں مخفف اور اس کی ماں کی دیت میں مشدد ہے۔ اور دوسرا قول بچہ کی دیت کے بارہ میں مشدد ہے۔

تیسویں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے مکان کے گردے میں کنواں کھودا تو اس میں گر کر جو مرے گا اس کا ضمان لازم ہوگا (کھودنے والے پر) حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس پر کچھ ضمان نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ اسی طرح دوسرے کی ظاہر ہے۔

چوبیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے مسجد میں بور یا بچھا یا یا نمازیوں کی خاطر مسجد کا جو گیا تو اگر پڑوسیوں نے اسے اجازت نہ دی تھی تو ضامن ہوگا۔ حالانکہ امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ کوئی ضمان لازم نہیں۔ برخلاف اس کے کہ کسی نے مسجد میں سنگریاں بچھائیں اور ان پر کوئی انسان پھسل کر گر گیا تو اس پر بالاتفاق ضمان لازم نہیں۔ پس پہلے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرا قول دو شقوق میں سے ایک کے ساتھ مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر پڑوسیوں نے اجازت نہ دی ہو تو اسے کنواں کھودنے اور بور یا بچھانے کا کوئی حق نہیں اس لئے کہ جو پڑوسی معین ہیں ان کا حق غیر پڑوسیوں پر جو معین نہیں ہیں مقدم ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے جو ارادہ کیا تھا وہ خیر ہی تھا لہذا اس پر ضمان لازم نہیں ہو سکتا۔

پچیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے مکان میں کانٹے لگائے تو اس کا مکان حرام ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ مالک مکان کو اس کانٹے والا ہونا معلوم ہو۔ اسی طرح امام احمدیؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ اس پر کوئی ضمان وغیرہ نہیں۔ پس پہلا اور تیسرا قول مخفف اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے کچھ تشدید ہے اور تینوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔ اور ہو سکتا ہے کہ ضمان لازم ہونا تقویداروں اور ان لوگوں پر محمول ہو جو مسلمانوں پر کامل درجہ کی شفقت رکھتے ہیں اور دوسرا قول ان پر جو اس درجہ سے کم ہیں۔

والحمد لله رب العالمین



باب قسامت کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی مقتول پایا جائے اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو تو قسامت مشروع ہے۔ یہی مسئلہ اجماعیہ ہے جو مجھے اس باب میں ملا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ وہ سب جس سے قسامت واجب ہوتی ہے یہ ہے کہ مقتول کسی ایسے موقعہ میں پایا جائے جو کسی قوم کی تحت حفاظت و حمایت ہو مثلاً محلہ اور حویلی اور محلہ کی مسجد اور گاؤں۔ اور وہ مقتول جس کی وجہ سے قسامت مشروع ہے اس مردہ کو کہتے ہیں جس پر چوت یا زخم کا اثر نمودار ہو یا گلا گھونٹا ہوا ہو۔ اور اگر اس کی ناک یا پانچانہ کے مقام سے خون جاری ہو تو وہ ایسا قاتل نہیں۔ (جس کی وجہ سے قسامت لازم ہوتی ہے) برخلاف اس کے کہ اس کے کان یا آنکھ سے خون جاری ہو کہ وہ ویسا ہی مقتول ہے جس کی وجہ سے قسامت لازم ہوتی ہے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ قسامت کا سبب معتبر یہ ہے کہ مقتول خود کہے کہ میرا خون فلاں نے قصداً کیا ہے۔ اور مقتول بالغ مسلمان آزاد ہو چاہے فاسق ہو یا عادل مرد ہو یا عورت اور اولیاء مقتول کا کوئی ایک گواہ بھی ہو اور اصحاب امام موصوف گواہ کے عادل ہونے میں مختلف ہیں اسی طرح اس کے مرد ہونے میں۔ پس امام ابو القاسم نے تو شرط ٹھہرایا ہے اور امام اشعری نے عورت اور فاسق ہونے پر اکتفا کیا ہے اور امام مالک کے نزدیک بلا اختلاف اصحاب امام موصوف قسامت کے اسباب موجب ہیں یہ ہے کہ مقتول کسی ایسی جگہ پایا جائے جہاں لوگ نہ ہوں اور اس کے سر پر کوئی آدمی ہو جس کے ساتھ خون آلودہ ہتھیار ہو۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ قسامت کا سبب موجب لوٹ (شریہ کا موجود ہونا) ہے۔ اور لوٹ امام موصوف کے نزدیک اس قرینہ کو کہتے ہیں جو عدلی کی تصدیق کرے مثلاً مقتول کسی محلہ یا چھوٹے سے گاؤں میں پایا جائے اور اس کی ان لوگوں سے عداوت و دشمنی ہو یا ایک مردہ مقتول سے الگ ہو جائے اگرچہ دشمنی نہ ہو اور امام موصوف کے نزدیک غلام شہادت قرینہ ہے اسی طرح بہت سے غلاموں یا عورتوں یا بچوں یا قاتلوں یا کافروں کی۔ امام موصوف کا مذہب رائج یہ ہی ہے نہ ایک عورت کی۔ اور امام موصوف کے نزدیک ہر خاص و عام کی زبان پر جاری ہونا کہ

فلاں شخص نے فلاں کو قتل کیا ہے بجلہ اقسام لوٹ (قرینہ) کے ہے اسی طرح مقتول کا خون میں تھنڑا ہوا ہوتا یا اس کے پاس ہتھیار پڑا ہوتا قرینہ ہے فوراً اگر کسی جگہ لوگوں کا ہجوم ہو اور وہاں کوئی مقتول پایا جائے تو یہ بھی قرینہ ہے اسی طرح اگر بچے آپس میں لڑیں اور ایک مقتول ان میں ظاہر ہو تو مقابل کی صفت پر یہ قرینہ ہے۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ قسامت کا حکم اس وقت تک نہ کیا جائے گا جب تک مقتول اور مدعا علیہ کے درمیان کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور لوٹ (قرینہ) کے بارہ میں ان سے مختلف روایات منقول ہیں چنانچہ ان سے منقول ہے کہ مدعا علیہ کے لوگوں سے عداوت ظاہر ہو یا رشتہ داروں سے دشمنی ہو جس طرح قبائل میں باہم مطالبہ خون کا ہوتا ہے یا جس طرح باغیوں اور عادلوں میں نزاع ہوتا ہے اور عامہ اصحاب امام موصوف کا یہی قول ہے اور یہ مقتول کا دعویٰ کرتا کہ مجھے فلاں آدمی نے قتل کیا ہے سو یہ مواہب امام مالک کے اور کسی کے نزدیک لوٹ (قرینہ) نہیں۔ پس جب قسامت کا سبب موجب پایا جائے تو جس امام کے نزدیک جو کچھ سبب مقرر ہو تو قتل کے دعوے کرنے والوں کو اس کے قتل کرنے والے پر پچاس قسمیں کھلائی جائیں اس کے بعد وہ لوگ اس کے خون کے مستحق ہوں گے۔ امام مالک اور امام احمد کے نزدیک اس شرط کے ساتھ کہ قصداً قتل کا دعوے ہو اور امام شافعی کے نزدیک مواہب مذہب جدید کے مدعیین دیت مغلطہ کے مستحق ہوں گے یہاں تک قسامت کے سبب موجب میں جو ان کے کلام قضاہ ختم ہوا۔

تم اس میں غور کرو انشاء اللہ بعض مقتول کا خون بہا لینے میں مشدود پاؤ گے اور بعض کو تخفیف کرنے والا اس طرح کہ جس کو قتل کی تہمت لگائی گئی ہے اس کے خون میں احتیاط سے کام لینے کی وجہ سے دیت ہی پر اکتفا کیا ہوگا۔ ان دوسریوں سے باہر نہیں ہو سکتے اس لئے کہ جو شخص مر گیا اس کی عمر ختم ہو گئی اور جو اس کی تقدیر میں لکھا تھا وہ پورا ہو چکا اور جو زندہ ہے اس کے نیک ہو جانے کی امید ہے کہ شاید آئندہ شاعرِ دینیہ کے قائم کرنے پر کمر بستہ ہو جاوے۔ پس جس نے گواہ کا عادل اور مرد ہونا شرط ٹھہرایا ہے تو اس نے زندہ آدمی کے حق اور اس کی حرمت کی رعایت کی ہے اور جس نے اس کو شرط نہیں ٹھہرایا تو اس نے میت کے حق کا لحاظ کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعی اور امام احمد اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ مدعیین قسامت کی قسموں سے ابتداء کی جائے نہ مدعا علیہم کی قسموں سے اب اگر مدعیین انکار کر جائیں اور ان کے گواہ بھی نہ ہوں تو پھر مدعا علیہ کو پچاس قسمیں کھلائیں جائیں اور وہ قسمیں کھا کر بری ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ قسامت کے اندر قسمیں صرف مدعا علیہم کے واسطے شروع ہیں اور اگر وہ دعوے میں کسی خاص معین شخص کی تعیین نہ کریں تو پھر مدعا علیہم میں سے جنہیں مدعیین پسند کریں پچاس حصوں کو پچاس قسمیں دی جائیں۔ اس طرح کہ قسم بخدا نہ ہم نے اس کو قتل کیا اور نہ ہم کو معلوم ہے کہ کس نے قتل کیا ہے۔ اور اگر وہ لوگ پچاس نہ ہوں تو قسم میں تکرار کی جائے۔ (یعنی ایک ایک آدمی کو کئی کئی قسمیں دی جائیں) پس اگر وہ قسموں سے منکر ہو جائیں تو عادل (اہل محلہ) پر دیت واجب ہے اور مدعا علیہ پر اس طرح قسم کھانا واجب ہے کہ خدا عزوجل کی قسم میں نے اس کو قتل نہیں کیا۔ اور قسم کھا کر بری ہو جائے۔ پس پہلے قول میں اس وجہ سے کہ قسامت مدعا علیہم کے ساتھ مخصوص نہیں تخفیف

ہے اور دوسرا پہلے کا برعکس ہے۔ اور اس کی وجہ کہ مدعیین کی قسموں سے ابتداء کی جائے ظاہر ہے کیونکہ وہی لوگ ہیں جو قصاص طلب کرتے ہیں اور اس کی وجہ کہ قسم کی مشروعت صرف مذعابہم کیلئے ہوتی ہے یہ ہے کہ قتل کی تہمت انہیں کو لگی ہے لہذا ان ہی کو اپنی بریت کے واسطے قسمیں کھانی چاہئیں۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مشہور تر قول یہ ہے کہ اگر مقتول کے اولیاء (ورثہ) ایک گروہ ہوں تو وارثت کے حساب سے قسمیں ان پر تقسیم کی جائیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قسموں کی تکرار ایک شخص سے ابتداء ہو جانے کے بعد قرعہ اندازی سے ہوگی۔ پس پہلے قول میں وارثوں پر تخفیف اور دوسرے میں ان پر تشدید ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ذہن آدمی پر پوشیدہ نہیں۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ غلاموں میں قسامت کا ثبوت ہے حالانکہ امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ان کے اندر قسامت کا ثبوت نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ مسلمان آدمی کی حرمت کا لحاظ ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلاموں کا احترام ان سے کم ہے اس وجہ سے کہ وہ اموال کے ساتھ ملحق ہیں بلحاظ اس کے کہ مولیٰ ان کی خرید و فروخت کر سکتا ہے جس طرح چاہے برخلاف آزادوں کے کیونکہ شارع علیہ السلام نے آزاد کی بیع اور اس کی قیمت کھانے سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ حق تعالیٰ کے نزدیک آزاد مرد کا بڑا احترام ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ عورتوں کی قسمیں قسامت میں مطلقاً مسموع ہیں خواہ قتل عمد ہو یا قتل خطا۔ اور عورتیں قسامت کے اندر مردوں کی مانند ہیں۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ عورتوں کی قسمیں خطا میں سنی جاویں نہ قتل عمد میں۔ پس پہلا قول عورتوں پر تخفیف اور تہمت زدہ پر مشدد ہے اور دوسرا اس کا برعکس ہے اور تیسرا مفصل ہے۔ اور تمام اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علیم اتم۔



باب کفارہ قتل کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ خطا قتل کر دینے میں کفارہ واجب ہے بشرطیکہ مقتول ذمی یا غلام نہ ہو اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خطا قتل کر دینے کا کفارہ مسلمان غلام آزاد کرنا ہے اگر وہ نہ میسر ہو تو دو مہینے کے متواتر روزے رکھنے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کا قول پہلے گزر چکا ہے کہ کفارہ ظہار وغیرہ میں غلام کا مسلمان ہونا شرط نہیں کیونکہ وہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ذی کو قتل کرنے میں علی الاطلاق کفارہ لازم ہے اور بنا پر قول پہلا مسئلہ: مشہور مسلم غلام کو قتل کرنے میں بھی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ذی کو قتل کرنے میں کفارہ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ رسول خدا ﷺ کی ذی کے بارہ میں وصیت فرماتا ہے کہ جو شخص اس پر ظلم کرے اس کیلئے بڑی وعید ہے اور وہ یہ کہ قیامت کے دن اس پر ظلم کرنے والے سے آجتاب ﷺ کی ذی کے طرفدار ہو کر جھگڑا کریں گے چنانچہ حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ

من ظلم ذمیا كنت حجيجه يوم القيامة

تو جب اس پر ظلم کرنے والے پر یہ وعید ہے خواہ کوئی اس کا ایک درہم چھین کر ظلم کرے یا اس کی شان میں کوئی آبروریز کلمہ بول کر تو کیا حالت ہوگی اس کی جو اسے قتل کر ڈالے۔ اور مسلم غلام کو قتل کر دینے میں کفارہ لازم ہونے کی وجہ رسول خدا ﷺ کا بوقت وفات اس طرح وصیت فرماتا ہے کہ

الصلوة وما ملكت ايمانكم

ترجمہ: نماز کی پابندی اور اپنے ایمانوں کے ساتھ خیر خواہی لازم پکڑو۔

اور یہ ثابت ہے کہ آجتاب ﷺ کا غلاموں کے بارہ میں وصیت فرماتا آخری کلام ہے جو آپ نے بوقت وفات فرمایا ہے چنانچہ وارد ہے کہ آپ ﷺ (بوجہ ضعف) ان الفاظ وصیت کو زبان مبارک سے بہ تکلف ادا کرتے تھے (اور ظاہر ہے) کہ آنحضرت ﷺ جس کے واسطے (اس نازک حالت میں) ایسی وصیت ارشاد فرمادیں اس کا پورا احترام واجب ہونا چاہئے۔ اور مجملہ اس کے احترامات کے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے قتل میں کفارہ واجب ہو۔

اور ذمی کو قتل کر دینے میں دوسرے قول کی وجہ رسول خدا ﷺ کے اہل ذمہ کے بارہ میں ارشاد کردہ وصیت کو امور مخصوصہ پر محمول کرنا ہے مثلاً اس کا ناحق مال ملے لینا اور کفار سے کے سوا دوسری ذمہ داریاں اس کی ادا کرنا مثلاً اس کو کفنانا اور دفنانا جب وہ مرجائے اور اس کی امثال۔ نہ کفارہ کا واجب ہونا کیونکہ فی الجملہ ذمی کا خون بہانا اس وجہ سے جائز ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرتا ہے اور اس کے سچے رسول ﷺ کی تکذیب۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ قتل عمد میں کفارہ لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے قصداً قتل کرنے والے کو تشدد کے ساتھ قتل کرنے کا حکم فرمایا ہے اور اگر مقتول کے اولیاء قتل سے درگزر کریں تو دیت کا لہذا اس سے زیادتی کی جائے گی۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصداً قتل کرنے والے کا گناہ خطا قتل کرنے والے سے بہت سخت ہے۔ لہذا قتل عمد میں کفارہ کا لازم ہونا یہ نسبت قتل خطا کے زیادہ لائق ہے اور جس نے کہا ہے کہ کفارہ واجب نہیں اس کا قول اکثر پر محمول ہوگا کہ غالباً قتل عمد انہیں ہوا کرتا جیسا کہ مجوسوں میں اماموں کا قول ہے کہ اگر کوئی سنت موکہ کو قصد ترک کر دے تو اسے سجدہ مجوسوں ہے اور ان کا یہ کہنا کہ یہ باب مجوسوں سے غالب وقوع پر محمول ہے۔ پس ہر مجتہد کا ایک نشان ضرور ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کافر پر جب وہ کسی مسلمان کو خطا سے قتل کر دے کفارہ واجب ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں۔

پس پہلا قول بہ حیثیت کفارہ کا تاوان لازم کرنے کے کافر پر مشدد ہے اور دوسرا مخفف۔ اور پہلے قول کی وجہ کافر پر سختی کرتا ہے جیسا کہ ہم نے تاوان کے لفظ سے اشارہ کر دیا ہے اس وجہ سے کہ وہ مسلمان کے حق میں محفوظ جان نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ قتل کو پاک کرنے والی چیز ہے اور قتل کی وجہ سے جو عذاب ہوتا اس کے لئے دافع ہے اور کافر اس کا اہل نہیں (کہ اس سے عذاب کو دور کیا جائے) کیونکہ اس کی پاکی قیامت کے دن دوزخ میں جل کر ہوگی پھر کفارہ سے وہ کیونکر ہو سکتا ہے۔

اور میں نے اپنے شیخ الاسلام زکریاؒ کو فرماتے سنا ہے کہ جب کفارہ کا ثبوت ہوا ہے تو ضرور ہے کہ کسی گناہ کے سبب ہو جسے بندہ نے کیا ہو۔ لہذا کفارہ بمنزلہ ذہال کے ہوا جو بندہ کو تکلیف سے روکتا ہے۔ جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ جو شخص زنا کرتا ہے تو اس کا ایمان اس کے قلب سے نکل کر چھتری کے مثل بن جاتا ہے تاکہ عذاب الہی کو زانی پر واقع نہ ہونے دے بلکہ اپنے اوپر روک لے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نابالغ اور مجنون اگر کسی کو قتل کر دیں تو ان پر کفارہ لازم ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ لازم نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ ان کی حفاظت میں کمی ہونا ہے اس لئے کہ اگر تائب بالغ کا ولی اس کو قتل کرنے سے ڈراتا یا مجنون کو طوق و زنجیر سے جکڑ کر رکھا جاتا تو کسی کو قتل کرنے پر انہیں کیوں کر قدرت ہوتی۔ با اس کہ مجنون کبھی ایسا کھانا کھا لینے سے مجنون ہو جاتا ہے جو اس کی طبیعت کے مناسب نہیں ہوتا لہذا اس پر کفارہ کا تاوان لازم کرنا اس امام کے نزدیک جو کفارہ کا قائل ہے سبب کی وجہ سے مواخذہ کرنا ہے۔

اور میں نے سیدی عبد القادر شطوطی کو فرماتے سنا ہے کہ اگر مجذوب کسی کو قتل کر دے تو مجنون کی مثل اسے بھی قتل نہ کیا جائے بلکہ مجذوب کو نہ قتل کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ مجذوب اپنے جذبہ کا سبب خود نہیں ہوا بلکہ قدرت خداوندی نے اس کے عالی شان دربار کی طرف مجذوب کو بخشتی کے ساتھ جذب کر لیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ معاصی اور غفلتوں سے بالکل پاک رہتا تھا اور رہا مجنون سودہ کبھی مزاج کے غیر مناسب غذا کا استعمال کر لیتا ہے جس سے اس کی عقل زائل ہو جاتی ہے۔ (ابھی)

اور امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ تائب بالغ اور مجنون پر کفارہ واجب نہیں مجنون پر تو اس لئے نہیں کہ وہ مکلف نہ رہا اور تائب بالغ ابھی بالغ (اور مکلف) نہیں ہوا لہذا وہ دونوں اپنے قتل کے فعل میں نہیں پکڑے جاسکتے۔

اور میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا ہے کہ کوئی انسان شریعت و تکلیف کے قواعد سے باہر نہیں خواہ وہ تائب بالغ یا مجنون ہی کیوں نہ ہو اس لئے کہ ان کے افعال کم از کم مباح ضرور ہیں اور مباح بھی احکام خمسہ میں سے ایک قسم ہے۔ (ابھی)

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ کفارہ فضل خطا میں کھانا کھانا کافی نہیں۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کے دوسرے دو قول یہ ہیں کہ کافی ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ مومن کے احترام کا خیال کرنا ہے اسی واسطے کفارہ اس چیز کے ساتھ خاص کیا گیا جو غالباً کھانا کھانے سے خرچ میں زیادہ ہو۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کفارہ کو دوسرے ابواب کے کفاروں پر قیاس کرنا ہے اور ہر شارع علیہ السلام نے کسی مقام پر کھانا کھانے سے منع نہیں فرمایا۔

امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ جو شخص کسی کے قتل کا سبب ہوا ہو اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے مثلاً کسی نے کنواں کھودا یا راہ میں چھری کھڑی کر دی یا پتھر ڈال دیا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ کسی صورت میں واجب نہیں اگرچہ اس صورت میں ویت لازم ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ سبب کو ارکاب اور اپنے فضل کی مثل قرار دینا ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس کی مثل نہ ٹھہرانا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ الہم۔

کتاب جادو اور جادوگر کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جادو حرام ہے اور وہ عزیمتیں اور منتر ہوتے ہیں جو ابدان اور نفوس اور قلوب میں اثر کریں (مثلاً) مرض پیدا کر دیں یا قتل کر دیں یا خاوند اور بیوی کے درمیان جدائی ڈال دیں۔

امام الحرمین کا قول ہے کہ جادو فاسق کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے جس طرح کرامت صرف ولی کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے اور یہ حکم اجماع امت سے مستفاد ہے۔ اور امام مالک کا قول ہے کہ جادو کرنا زندگی پر ہے اور جب کوئی آدمی کہے کہ میں جادو اچھا جانتا ہوں تو وہ قتل کیا جائے اور اس کی توبہ قبول نہ ہوگی۔ اور امام نووی کا قول ہے کہ کاہن (غیب کی خبریں دینے والے کے پاس) چوہا اور کبانت کو سیکھنا اسی طرح نجوم اور رمل اور جادو کو سیکھنا سکھانا حرام ہے جس کا ثبوت صریح نص سے ہے اور ابن قدامہ حنبلی کا قول ہے کہ امام احمد کے نزدیک کاہن اور رمل وال کا حکم یہ ہے کہ انہیں قید کر دیا جائے یہاں تک کہ فوت ہو جائیں یا قتل کر دیئے جائیں فرمایا اور وہ شخص جو یہ دعوے کرے کہ میرے پاس جنات جمع رہتے ہیں اور میرے مطیع ہیں وہ جادوگروں میں داخل ہے اور منقول ہے کہ امام احمد نے دونوں کے بارہ میں توقف فرمایا ہے۔ فرمایا اور حضرت سعید بن مسیب سے اس شخص کے بارہ میں سوال کیا گیا جو اپنے پاس دو انیس رکھتا تھا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ خدا تعالیٰ نے ضرر رساں اشیاء سے منع فرمایا ہے اور نافع چیزوں سے منع نہیں فرمایا اگر تم اپنے بھائی مسلمان کو نفع پہنچا سکو تو ایسا کرو اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا کرنے والا کافریا واجب القتل نہیں ہے (انہی)۔ اور جو جادو سیکھتا ہو اس میں اماموں کا اختلاف ہے کہ وہ اس سے کافر ہو جاتا ہے یا نہیں تو امام ابو حنیفہ اور امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ کافر ہو جاتا ہے۔ اور اصحاب امام موصوف میں سے بعض کا قول یہ ہے کہ اگر جادو سے بچنے کیلئے اسے سیکھتا ہے تو کافر نہیں۔ اور اگر اس کو جائز سمجھ کر سیکھتا ہے یا نفع سمجھ کر تو کافر ہے اور اگر یہ اعتقاد کرتا ہے کہ شیاطین جادوگر کی مدد میں جو چاہیں کر سکتے ہیں وہ کافر ہے اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جو جادو سیکھتا ہو ہم اس سے کہیں گے کہ اپنے جادو کی ترکیب ہمارے سامنے بیان کر۔ پھر اگر وہ اسباب کفر بیان کرے۔ (جس طرح اہل بابل کا خیال تھا کہ وہ کواکب سبعہ کے پاس جاتا ہے اور جو وہ چاہتا ہے کواکب وہی کرتے ہیں تو وہ کافر ہے) اور اگر اس کی ترکیب ایسی بیان کرے جو مستلزم کفر نہ ہو تو کافر نہ ہو گا مگر اس صورت میں کہ جادو کو مباح سمجھتا ہو اور کیا جادو کی کوئی حقیقت ہے تو اس میں تینوں اماموں کا قول یہ ہے۔

ہے کہ ہاں (ہے) اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ نہ اس کی کوئی حقیقت ہے اور نہ وہ جسم کے اندر کوئی تاثیر کر سکتا ہے اور شوافع میں سے ابو جعفر استرآبادی کا بھی یہی قول ہے یہاں تک وہ مسائل ہوئے جو جادو کی تعریف اور اس کی حقیقت میں ائمہ کے مجمع علیہا میں نے پائے۔ رہا جادو کا حکم سو امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ صرف اس کے سیکھنے اور استعمال کرنے کی وجہ سے قتل کرویا جائے۔ پس جب وہ جادو کی وجہ سے کسی انسان کو قتل کر دے تو تینوں اماموں کے نزدیک قتل کیا جائے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صرف (ایک مرتبہ) جادو کی وجہ سے قتل کر دینے میں قتل کیا جائے بلکہ اس وقت کہ اس کا چند مرتبہ اس سے صدور ہو جاوے۔ اور امام موصوف سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ جب تک کسی معین انسان کو قتل کرنے کا اقرار نہ کرے اس وقت تک قتل نہ کیا جائے۔ پس پہلا قول جو امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے مشدد ہے اسی طرح تینوں اماموں کا یہ قول کہ جب وہ اپنے جادو سے کسی کو قتل کر دے تو قتل کیا جائے۔ اور دوسرا جو امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اس میں تخفیف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ مجتہد کے اجتہاد کی طرف رجوع کرتی ہے۔ پس اگر اس کا اجتہاد محض جادوگر کے اس سیکھنے اور عمل میں لانے کی وجہ سے قتل کرنے کو چاہے تو قتل کر دے ورنہ مجہوز دے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جادوگر بطور حد کے قتل کیا جائے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ پہلا مسئلہ: ہے کہ قصاصاً قتل کیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ ائمہ کا یہ قول ہے کہ جادو کا گناہ مجملہ حقوق اللہ کے ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ مخلوق کا حق ہے (یعنی حقوق العباد میں سے ہے)

امام ابو حنیفہؒ کا مشہور قول اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے دوسرا مسئلہ: کہ جادوگر کی توبہ قبول نہ کی جائے اور نہ سنی جائے بلکہ بدوین کی طرح اسے قتل کر دیا جائے حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس کی توبہ قبول کی جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ بعض ائمہ کا یہ قول ہے کہ جادو کا وجود صرف کافر سے ہو سکتا ہے اس لئے کہ وہ ارواح جو جادوگر کو کسی کے قتل پر اعانت کرتی ہیں ان کے بڑوں نے ان سے وعدہ لے لیا ہے کہ وہ کسی جادوگر کی اعانت اسی وقت کریں جب وہ دین اسلام سے باہر ہو جائے اور اس کی تائید حق تعالیٰ کے فرمودہ قصہ ہاروت و ماروت سے بھی ہوتی ہے کہ وہ دونوں جب کسی کو جادو سکھاتے تھے تو اس سے یہ ضرور کہہ دیتے تھے کہ ہم آزمائش ہیں پس تو کافر مت ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کوئی جادوگر گناہ میں کافر سے زیادہ نہیں ہو سکتا اور اس کی توبہ تو خدا تعالیٰ

قبول فرماتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ دونوں قول مجتہد کے اجتہاد پر موقوف ہوں کہ اگر وہ جادوگر کے زندہ چھوڑنے کو مسلمان کے قتل میں سخت اندیشہ ناک تصور کرے تو اسے قتل کر دے اور اس کی توہ بہ قبول نہ کرے ورنہ توہ بہ قبول کر کے چھوڑ دے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ اہل کتاب جادوگر کو قتل نہ کیا جائے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ جس طرح مسلم جادوگر قتل کیا جاتا ہے اسی طرح یہ بھی قتل کیا جائے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور یہ دونوں قول حاکم اسلام یا اس کے قائم مقام کی رائے پر موقوف ہیں۔

چوتھا مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جادوگر فی عورت کا حکم جادوگر مرد کی طرح ہے حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ جادوگر فی عورت قید کردی جائے اس کو قتل نہ کیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ اجتہاد مجتہد یا حاکم اسلام یا اس کے قائم مقام کی رائے پر منحصر ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔



کتاب ان سات حدود کے بیان میں جو جنایات پر مرتب ہیں

اور جنایات یہ ہیں:

- ۱۔ مرتد ہو جانا
 - ۲۔ خلیفہ اسلام سے باغی ہو جانا
 - ۳۔ زنا کرنا
 - ۴۔ کسی کو تہمت لگانا
 - ۵۔ چوری کرنا
 - ۶۔ رہبر فی کرنا
 - ۷۔ شراب نوشی
- بشرطیکہ یہ سب یقینی طور پر ثابت ہو جاویں۔ پس اب میں حق تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔



باب مرتد ہونے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

مرتد ہونا نیت کے ساتھ اسلام توڑ دینے یا کفر کہنے یا کرنے کو کہتے ہیں اور انہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص اسلام سے مرتد ہو جائے اس کو قتل کرنا واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زندیق کا قتل واجب ہے اور زندیق وہ شخص ہے جو خفیہ کافر ہو اور ظاہر میں مسلمان بنے اور اس پر بھی کہ جب کسی شہر کے باشندے مرتد ہو جاویں تو ان سے قتال کیا جائے اور اسوالم مال غنیمت ہوں گے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مرد کوئی الفور قتل کرنا واجب ہے اس سے توبہ کرانے تک توقف نہ کیا جائے اور اگر توبہ کرانے سے تائب نہ ہو تو اسے مہلت نہ دی جائے مگر اس وقت کہ وہ مہلت طلب کرے تو اسے مہلت دیدی جائے اور اصحاب امام موصوف میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ بلا طلب مہلت دیجائے۔ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس سے توبہ کرنا واجب ہے پس اگر فی الفور توبہ کرے تو قبول کی جائے اور اگر توبہ نہ کرے تو تین روز کی مہلت دی جائے اس امید پر کہ شاید توبہ کرے، پس اگر توبہ کر لی تو قبہا اور نہ قتل کر دیا جائے اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے قول اظہر یہ ہے کہ اس سے توبہ کرنا واجب ہے اور مہلت بالکل نہ دی جائے بلکہ اگر ارادہ اور پر قائم رہے تو فی الفور قتل کر دیا جائے اور امام احمدیؒ دو روایتوں میں سے ایک روایت امام مالکؒ کے مذہب کے موافق ہے اور دوسری یہ ہے کہ توبہ کرنا واجب نہیں اور امام موصوف سے مہلت دینے کے واجب ہونے میں مختلف روایات منقول ہیں۔ اور امام حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ مرتد سے توبہ نہ کرائی جائے اور نہ اس کو فی الفور قتل کرنا واجب ہے، امام عطاءؒ کا قول ہے کہ اگر اسلام پر تھا اور مرتد ہو گیا تو اس سے توبہ نہ کرائی جائے اور کافر پھر مسلمان ہو کر اس کے بعد مرتد ہو گیا تو اس سے توبہ نہ کرائی جائے۔ اور امام ثوریؒ سے منقول ہے کہ ہر صورت میں توبہ نہ کرائی جائے۔ پس امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول مشدد ہے سوائے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہلت دینے کے اور اصحاب امام ابوحنیفہؒ کے قول میں تخفیف ہے اور امام مالکؒ کا قول بھی مہلت دینے کے اعتبار سے ایسا ہی ہے۔ اسی طرح توبہ کرانے کے وجوب کے لحاظ سے۔ اور ایسی ہی روایت

امام احمدؒ سے ہے۔ اور امام حسنؒ کا قول مخفف ہے اور امام عطاء کے قول میں اور امام ثوریؒ کے قول میں اس اعتبار سے کہ ہر صورت میں توبہ کرائی جائے اور قتل نہ کیا جائے تخفیف ہے۔ اور ان تمام اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں۔
دوسرا مسئلہ: قول یہ ہے کہ عورت کو قید کیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ

من بدل دینہ فافلوه

جو بھی اپنے دین کو بدل دے اسے قتل کر دو

کیونکہ من (جو) کا لفظ عورت اور مرد سب کو شامل ہے اور دوسرے قول کی وجہ لفظ من کو مردوں کے ساتھ مخصوص کرنا ہے۔

اور نیز عورت کے مرتد ہونے سے اسلام میں کوئی بڑا دخل نہیں پڑتا اور نہ وہ مرد ہو کر دین کفر کی حمایت میں لڑتی ہے برخلاف مرد کے۔

امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے مشہور تر یہ ہے کہ بائیس بچہ کا مرتد ہونا معتبر ہے۔ امام مالکؒ کا ظاہر مذہب بھی یہی ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ معتبر نہیں اور امام احمدؒ سے بھی دوسری روایت یہی ہے۔ پس پہلا قول بچہ پر اس کا ارتداد معتبر ہونے میں مشدد ہے اور دوسرا نہ معتبر ہونے میں مخفف۔

پہلے قول کی وجہ ارواح کا اعتبار کرنا ہے جس طرح پروردگار عالم نے ان کا اعتبار کیا اور فرمایا کہ

الست بربکم

اور دوسرے قول کی وجہ ارواح کا اجسام کے ساتھ اعتبار کرنا ہے کیونکہ ارواح کا معاجسام ہونا تکلیف کا موقوف علیہ ہے۔ پس ہر قول کی ایک وجہ ضرور ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت اور اصحاب امام شافعیؒ کے پانچ قولوں میں سے اسح یہ ہے کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ قتل کیا جائے اور توبہ نہ کرائی جائے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ زندیق کو اصلی کافر کے ساتھ شامل کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ اس کے ساتھ شامل نہ کرنا ہے کیونکہ ظاہر میں اسلام دکھاتا ہے برخلاف کافر مطلق کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم۔

امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر شہر کے باشندے مرتد ہو جائیں تو وہ دارالحرب نہ ہو جائے گا جب تک عین شریعت نہ پائی جائیں۔ اول ظہور احکام کفر، دوم یہ کہ نہ کوئی

مسلمان باقی رہے اور نہ ذمی ایمان اصلی کے ساتھ۔ سوم یہ کہ وہ شہر دار الحرب کا منعیا ہو، حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ کسی شہر میں احکام کفر کا ظاہر ہوتا اس کو دار الحرب بنا دیتا ہے اور یہی امام احمد اور امام شافعی کا قول ہے۔ پس پہلے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ جب کسی شہر کے باشندے مرتد ہو جائیں تو ان کی وہ اولاد جو بعد ارتداد ان سے پیدا ہوئی ہو مال غنیمت نہ سمجھے جائیں اور نہ غلام بنائے جائیں بلکہ اسلام پر قائم رکھے جائیں تا وقتیکہ بالغ ہوں۔ پھر اگر وہ مسلمان نہ ہوں تو قید کر دیئے جائیں اور حاکم ان کو اسلام کی طرف کھینچنے کے لئے مارنے سے ڈرائے اور ان کی اولاد کی اولاد پس غلام بنائی جائے اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ ان کی اولاد بھی غلام بنائی جائے اور اولاد کی اولاد بھی۔ اور امام شافعی کے دو قولوں سے اس قول یہ ہے کہ غلام نہ بنائے جائیں۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔



باب باغیوں کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی کو خلیفہ اسلام ماننا فرض ہے اور مسلمانوں کے لئے ایک ایسے حاکم کی ضرورت ہے جو شعائر دین کو قائم کرے اور مظلوموں کو ظالموں سے تھما دلوادے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ جائز نہیں کہ ایک وقت میں تمام دنیا کے مسلمانوں پر دو خلیفہ ہوں خواہ ان کا باہمی اتفاق ہو یا اختلاف اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خلیفہ قریش میں سے ہوگا اور قبیلہ قریش میں سے ہر فرد خلافت کا مکمل بن سکتا ہے۔ اور اس پر بھی کہ خلیفہ کو چاہئے کہ اپنا ولی عہد بنا دے اور اس میں بھی کسی امام کا اختلاف نہیں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت برحق تھی اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورت اور کافر اور نابالغ بچہ کو خلیفہ بنانا درست نہیں اور نہ مجنون کو اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خلیفہ اعظم کی ہر حکم میں بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو اطاعت واجب ہے۔ اور اس پر بھی کہ خلیفہ اور اس کے ماتحت کے احکام سب نافذ ہیں (قابل منہج نہیں) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب خلیفہ المسلمین پر کوئی صاحب شوکت گروہ چڑھائی کرے یا اس کی اطاعت سے باہر ہو جاوے اگرچہ وہ لوگ کوئی ظنی تادیل کرتے ہوں تو خلیفہ کو ان سے جہاد اور قتال حلال ہے تاہم تشکیک حق تعالیٰ کے حکم کی طرف رجوع نہ کریں اور جب رجوع کر جاویں تو قتال بند کر دے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ باغی لوگ جو کسی زمین کا خراج یا کسی ذمی سے جزیہ وصول کر چکے ہوں تو اہل عدل اس کو محسوب کریں (یعنی دوبارہ ان سے نہیں) اور اس پر بھی کہ اہل عدل باغیوں کا کچھ تلف کر دیں تو ان پر ضمان لازم نہیں۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ باغیوں میں سے اگر کوئی پیچھے کو پھر جائے تو اس کا پیچھا کرنا اور جو ان میں سے دشمنی ہو اسے ان سے ملنے نہ دینا (اور حراست میں لے لینا) جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک جنگ قائم رہے اس وقت تک یہ درست ہے اور جب جنگ ختم ہو جائے تو اسے واپس کر دینا چاہئے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے ذہن پر پوشیدہ نہیں۔

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا جدید قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں
 دوسرا مسئلہ: سے ایک یہ ہے کہ باغیوں نے حالتِ بغاوت میں اہل عدل کا مال و جان تلف کیا ہوگا اس کا
 ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول قدیم اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ ضمان دینا ہوگا۔ پس پہلا
 قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ باغیوں کے قلوب کو ان سے تلف کا ضمان معاف کر کے امام عادل کی طاعت کی طرف
 راغب کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ اہل عدل کا اپنی بات کو باغیوں کی بات پر غالب کرنا ہے تاکہ ان کے دلوں
 میں اہل عدل کی ہیبت قائم ہو جائے اور آئندہ کبھی بغاوت پر جرأت نہ کریں۔ پس پہلے قول کی صحیح وجہ ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔



بابِ زنا کے بیان میں

مسائلِ اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ زنا سخت بے حیائی ہے جو حد کو واجب کرتا ہے اور اس پر بھی کہ حد زنا کرنے والوں کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے کیونکہ زنا کرنے والا کبھی کنوارا ہوتا ہے اور کبھی شادی شدہ اور اسی کو محسن کہتے ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مجملہ شرائط احسان کے آزاد ہونا اور بالغ و عاقل ہونا ہے اور یہ کہ وہ بہ نکاح صحیح نکاح کر چکا ہو اور بیوی سے ہمستر بھی ہو چکا ہو۔ یہ پانچوں شرطیں احسان کے اندر اجماعی ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس کے اندر شرائط احسان کامل ہوں اور وہ ایسی عورت سے زنا کرے جس کے اندر بھی شرائط احسان کامل ہوں بایں طور کہ وہ آزاد عاتقہ بالغہ نکاح صحیح کے ساتھ ہمستر ہو چکی ہو اور مسلمان بھی ہو تو ان میں دونوں میں احسان پایا گیا اس لئے دونوں سنگسار کئے جائیں یہاں تک کہ مر جائیں۔ اور اس پر بھی کہ دو آزاد کنوارے جب زنا کریں تو ہر ایک کے سو سو کوڑے مارے جائیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلام اور لونڈی جب زنا کریں تو اس پر پوری حد نہ ماری جائے بلکہ ہر ایک پر پچاس پچاس کوڑے مارے جائیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلام مرد اور عورت میں کوئی فرق نہیں اور ان کو سنگسار نہ کیا جائے بلکہ کوڑے ہی مارے جائیں خواہ محسن ہوں یا نہ محض اہل ظاہر کا اس میں خلاف ہے جیسا کہ مسائل اختلافیہ میں آجائے گا اور جمیع اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ کہ وہ گواہی جس سے زنا کا ثبوت ہوتا ہے یہ ہے کہ چار عادل مرد جو زنا کی حقیقت سے خبردار ہوں گواہی دیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ لواطت حرام ہے اور وہ بہت برے اور سخت فواحش میں سے ہے اور وہ زنا سے بھی زیادہ بے حیائی ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ لواطت کے گواہ بھی زنا کی مثل چار ہونے چاہئیں سوائے امام ابو حنیفہ کے کیونکہ ان کے نزدیک لواطت دو گواہوں سے بھی ثابت ہو جاتی ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر ایسی عورت سے نکاح کر لیا جو رضاعت کی وجہ سے حرام تھی یا نسب کی وجہ سے تو وہ نکاح باطل ہے۔ اور اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت کو اس سے زنا کرنے کیلئے کرایہ پر لیا اور پھر زنا کیا تو اس پر حد لازم ہے سوائے امام ابو حنیفہ کے کہ ان کے نزدیک لازم نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ زنا کے گواہ اگر پورے چار نہ ہوں تو وہ تہمت لگانے والے ہیں لہذا تہمت کی حد ان پر لازم ہے سوائے امام شافعی کے ایک قول کے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر دو شخصوں نے گواہی دی کہ فلاں آدمی نے فلاں عورت سے اس کی رضامندی سے زنا کیا ہے اور دو شخصوں نے

یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں عورت سے زبردستی زنا کیا ہے تو ان میں سے کسی پر (نہ مرد پر نہ عورت پر) حد لازم نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ تہمت لگانے اور زنا کرنے اور شراب پینے کی گواہی فی الحال سنی جائے۔ اور اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ مرد کو اپنی بیوی کی لوطی سے ہمسر ہونا ناجائز ہے اگرچہ وہ اجازت بھی دے چکی ہو۔ مسائل اجتماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ منجملہ شرائط احسان کے مسلمان ہونا بھی ہے حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اسلام شرائط احسان میں سے نہیں ہے۔ لہذا ان کے نزدیک ذمی کو بھی حد ماری جائے۔ پس پہلا قول ذمی پر مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ سنگسار کرنا تطہیر ہے اور ذمی طہارت کا اہل نہیں بلکہ اس کی طہارت صرف آگ میں جل کر ہوگی اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کو دنیا میں حد ماری جائے گی تو آخرت میں عذاب کم ہوگا۔ اور حد اس لئے ماری جائے کہ وہ فروغ اسلام کا مخاطب ہے۔ بالخصوص اس وقت کہ ذمی ہمارے پاس مقدمہ لاوے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے بحالت کنوار پن زنا کیا پھر محض ہونے کے بعد کیا تو اسے سنگسار کرنے سے پہلے کوڑے نہ مارے جائیں اور واجب صرف سنگساری کرنا ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ سنگسار کرنے سے پہلے اس پر کوڑے لگائے جائیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور شاید اختلاف اقوال اجتہاد امام کی طرف مغرض ہو۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر محمول کیا جائے جن کو اپنے خود کردہ فعل پر عتدامت حاصل ہو چکی ہو۔ اور دوسرا ان پر جن کو عتدامت حاصل نہیں ہوئی لہذا ان کی تطہیر اسی طرح خوب ہوگی۔

تیسرا مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ زانی اگر غلام ہو اور نکاح کر کے ہمسر ہو چکا ہو اور نکاح بھی صحیح کیا ہو تو وہ سنگسار نہ کیا جاوے۔ حالانکہ امام ابوہریرہؓ کا قول یہ ہے کہ سنگسار کیا جاوے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ غلام کا حرام شہوت سے بچنے پر بہ نسبت آزاد کے عادی کم قادر ہونا ہے لہذا غلام کو آزاد کا حکم نہ دیا جائے گا اور دوسرے قول کی وجہ غلام کو آزاد کے ساتھ لاحق کرنا ہے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ زنا کرنے والے اگر دونوں کنوارے اور آزاد ہوں تو ان کو کوڑے بھی مارے جاویں اور ایک سال تک شہر بدر رکھا جاوے جیسا کہ حضرت ابو بکرؓ اور

حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا یہی قول ہے اور امام عطاءؒ اور امام طاہرؒ نے بھی اسی کو لیا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ شہر بدر کرنا اور کوڑے لگانے کو جمع نہ کیا جاوے (یعنی دونوں حد بھی جاویں کہ شہر بدر کرنا بھی واجب ہو) بلکہ شہر بدر کرنا امام اور حاکم اسلام کی رائے پر موقوف ہے اگر شہر بدر کرنے میں مصلحت دیکھے تو جتنی مدت کیلئے مناسب سمجھے شہر بدر کر دے۔ اور امام مالکؒ بے مقول ہے کہ مرد زانی کو شہر بدر کرنا واجب ہے نہ زنا کا عورت کو۔ اور شہر بدر کرنا یہ ہے کہ اسے ایک سال کیلئے دوسرے شہر کی طرف (پردیس میں) بھیج دیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے اور امام مالکؒ کی دوسری روایت مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ زانی کے ذہن میں زنا کی برائی بٹھانی ہے اس طرح کہ زانی کو اس جگہ سے بھی غائب کر دیا جائے جہاں اسے (حد کی) تکلیف پہنچی ہے اور اس میں ایک اعتبار ہے اس پر دم ہے کہ اس کے شہر اور پاس پڑوس کے لوگ شرمندہ نہ کریں۔ اور امام مالکؒ کی دوسری روایت کی وجہ عورت کے امدار غالباً پردہ نشین اور گھر میں مستور ہو کر رہنا پایا جاتا ہے اور بہت کم لوگ ہوتے ہیں جو اسے پہچانتے ہوں تاکہ اسے فعل فحش پر شرمندہ کریں برخلاف مرد کے کہ وہ اکثر لوگوں سے معاملات اور ساجد وغیرہ میں ملاقات کرتا رہتا ہے۔

پس ہر وہ شخص جو اپنے فعل فحش کو لوگوں کے زبان زد دیکھے گا تو اسے تکلیف ہوگی اور شرمندہ کرنے والے گناہ میں داخل ہوں گے اور ہماری سابق تقریر سے امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی توجیہ بھی معلوم ہوگی کہ شہر بدر کرنا حاکم اسلام کی طرف مغضوب ہے کیونکہ اس کی رائے کبھی (کسی موقعہ میں) شہر بدر کرنے کی ہوگی اور کبھی نہ کرنے کی۔

پانچواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ غلام اور لونڈی جب زنا کریں تو سنگسار نہ کئے جائیں بلکہ کوڑے مارے جائیں خواہ محسن ہوں یا نہ ہوں اور ابن عباسؓ اور مجاہدؒ اور ابن جبرمکاؒ قول یہ ہے کہ وہ محسن نہ ہوئے ہوں تو بالکل حد نہ ماری جائے اور اگر وہ محسن ہوں تو ان کی حد پچاس کوڑے ہیں اور بعض لوگ جیسا کہ قاضی عبدالوہابؒ نے عیون میں بیان کیا ہے اس طرف گئے ہیں کہ ان دونوں کا حکم آزادوں کا سا ہے پس اگر محسن ہوں گے تو ان کی حد سنگسار کرنا ہوگی اور اگر محسن نہ ہوں گے تو پچاس کوڑے۔ اور امام داؤدؒ اس طرف گئے ہیں کہ غلام کو سو کوڑے مارے جائیں اور لونڈی کو پچاس۔ اور ابو ثورؒ اس طرف گئے ہیں کہ غلام کی حد آزاد مرد کی مثل ہے لہذا سو کوڑے اس کے مارے جائیں۔ پس پہلے قول میں کچھ تخفیف اور دوسرا قول (اور وہ ابن عباسؓ کا قول ہے) اور اس کے ساتھ کا مفصل ہے اور تیسرا جو بعض لوگوں کا ہے اور اسی طرح امام ابو ثورؒ کا جو پانچواں قول ہے مشدد ہے۔ اور چوتھے قول میں غلام پر تشدید ہے نہ لونڈی پر اور جمع اقوال کی وجہ ظاہر ہیں سوائے امام داؤد کے قول کے کیونکہ اس قول کی وجہ (غیر ظاہر ہے اور وہ) یہ ہے کہ مرد بہ نسبت عورت کے زنا کرنے پر زیادہ جبری ہوتا ہے کیونکہ عورت کی حیا غالباً مرد کی حیا سے زیادہ ہوتی ہے اور اسی وجہ سے وہ خواہش جماع کو چھپانے پر زیادہ قادر ہوتی ہے۔ حالانکہ وہ مرد سے شہوت میں ستر گنا زیادہ ہے۔ واللہ اعلم۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ غلام اور باندی اگر زنا کریں تو شہر بدر کرنا واجب نہیں۔
چھٹا مسئلہ: حالانکہ امام شافعی کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ نصف سال شہر بدر رکھنا چاہئے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ غلام کے نسب کا حقیر ہونا ہے لہذا وہ عار دلانے سے اس قدر متاثر نہیں ہو سکتا جس قدر آزاد مرد ہوگا اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام اس بارہ میں اور اس کے علاوہ کثیر احکام میں آزادوں کا نصف ہے۔

اور میں نے شیخ الاسلام زکریا رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے کہ جس قدر نسب شریف ہوگا اسی قدر عار زیادہ ہوگا اور جس قدر نسب میں دنائت ہوگی اسی قدر عار بھی کم ہوگا۔

ساتواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب میاں بیوی میں سے ایک کے اندر احسان کی شرائط موجود ہوں نہ دوسرے میں تو ان میں سے کوئی بھی حصن نہ سمجھا جائے گا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس کے اندر شرائط احسان موجود نہ ہوں گی اس کا حصن ہونا ثابت ہوگا۔ پس اگر دونوں نے زنا کیا تو کوڑے اس شخص کے لگائے جائیں گے جس کا حصن ہونا ثابت نہ ہوا ہوگا۔ اور جس کا حصن ہونا ثابت ہوگا اس کو سنگسار کیا جائے گا۔

علماء کا بیان ہے کہ میاں بیوی میں سے صرف ایک کے اندر احسان کے پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ خاوند نے اپنی بھینٹ بیوی سے ہمبستری کر لی یا بالغ خاوند نے اپنی نابالغ بیوی سے جو ہمبستری کی طاقت رکھتی تھی ہمبستری کر لی یا کسی آزاد مرد نے اپنی بیوی سے جو کسی کی لوطی تھی ہمبستری کر لی۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ یہودی اگر حالت حصن ہونے میں زنا کر لے تو اسے حصن ثابت کر کے سنگسار نہ کیا جائے گا کیونکہ امان موصوفان کے نزدیک حصن ہونے کیلئے اسلام بھی شرط ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوڑے مارے جائیں گے اور امام مالکؒ کے نزدیک حسب رائے خود حاکم اسلام اس کو سزا دے گا۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ حصن ہے کہ سنگسار کیا جائے۔ کیونکہ ان دونوں کے نزدیک احسان میں اسلام شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ گذرا۔ پس پہلے قول میں یہودی پر تخفیف ہے اور دوسرا قول مشدد ہے۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عورت بھینٹ مرد کو اپنے اوپر زنا کی قدرت دیدے پھر وہ اس سے ہمبستر ہو یا عاقل مرد کسی بھینٹ عورت سے ہمبستر ہو جائے تو جو ان دونوں میں عاقل ہوگا اس پر حد ماری جائے گی۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مرد عاقل ہو تو اس پر حد ماری جائے گی۔ اور اگر عورت عاقل ہوگی تو اسے حد نہ ماری جائے گی۔ پس پہلا قول عورت پر مشدد اور دوسرا

اس پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حکم حد کا توقف عقل پر ہے (خواہ عورت میں پائی جائے یا مرد میں) اور دوسرے قول کی وجہ صرف وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو امام ابوحنیفہ کے استنباط کے عالی مقام کو دیکھ چکا ہو۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بستر پر کوئی عورت دیکھی پس اس نے اپنی بیوی سمجھ کر اس عورت سے ہمستری کی یا کسی ناچٹانے اپنی بیوی کو بلایا اور ایک غیر عورت آگئی تاہم اس سے اپنی بیوی خیال کر کے ہمستری کی پھر ظاہر ہوا کہ وہ عورت لاشعہ تھی تو ان دونوں شخصوں پر حد لازم نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہمستری کرنے والا عورت کو اپنی بیوی گمان کرتا تھا جس سے فی الجملہ ہمستری میں جواز کی صورت ہوگئی۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ گمان ہمستری میں جواز پیدا نہیں کر سکتا بلکہ اس شخص پر لازم ہے کہ انتظار کرے یہاں تک کہ اسے اپنی بیوی ہو جانے کا یقین کامل ہو جاوے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تاہم یا بستر پر کسی عورت کو دیکھ کر اپنی بیوی سمجھنے والا زبردستی اور سمجھدار نہیں ہوتا اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے امت پر رنداری میں شفقت کی نیت سے سد باب فرما دیا تا کہ کوئی شخص اس قسم کا فعل یہ سمجھ کر حد تو لازم آتی ہی نہیں قصداً نہ کرنے لگے (ورنہ وہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے اپنی بیوی گمان کی تھی اگرچہ واقع میں جھوٹ بولا ہو) اور میں نے سنا ہے کہ بعض فاسقوں نے ایسا کیا کہ بعض عورتیں ان کے پاس آئیں اور وہ ان سے یہاں شائستہ حرکت کرتے تھے۔ ففسال اللہ العالیہ

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ زنا کے اقرار میں حد مستحب ہے اور وہ تاہم یا گیارہواں مسئلہ: چار مرتبہ اپنے اوپر قسم نہ کھائے ثابت نہیں ہوتا بشرطیکہ بالغ اور عاقل ہو حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ صرف ایک دفعہ کے اقرار سے بھی ثبوت ہو جاتا ہے۔ پس پہلے قول میں زانی پر تخفیف ہے کیونکہ جب تک وہ چار مرتبہ اقرار نہ کرے اس وقت تک ثبوت زنا نہیں ہوتا اور ساتھ ہی اس کا عاقل اور بالغ ہونا بھی شرط ہے۔ اور دوسرا قول اس پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ اقامت حدود میں اطمینان اور مضبوطی کا مطلب کرنا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ عالم کا بلا اس کے زوال سے زیادہ پسند کرتا ہے جیسا کہ اس آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ

وَإِنْ جُنَحُوا لِلْإِسْلَامِ فَاجْتَنِبْ لَهَا

یعنی اگر وہ کفارہ تاہم دار ہو جائیں تو تم بھی لال کو چھوڑ دو۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ انسان کا اپنے اوپر جھوٹ بول کر ایسی شے کا اقرار کرنا جو کوڑے یا سنگساری کو لازم کرے بعید امر ہے (اپنے اوپر زنا کا اقرار کرنا) اہل یقین اور کامل مومنوں کا کام ہے اور وہ بہت کم

لوگ ہیں۔ پس جب ہم کسی کو دیکھیں کہ اس نے اپنے اوپر زنا کا اقرار کیا ہے تو ہم اس کو اس پر محمول کریں گے کہ وہ روز قیامت کے عذاب پر کامل یقین رکھتا ہے اور اس نے جو اپنے اوپر حد قائم کر کر خود کو پاک کرنا چاہا ہے وہ شخص اس لئے کہ اسے خود کو زنا میں واقع ہو جانے کا کامل یقین ہو چکا ہے واللہ اعلم۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ چاروں گواہ اگر ایک مجلس میں زنا کی گواہی نہ دیں تو وہ بارہواں مسئلہ: تہمت لگانے والے ہیں لہذا ان پر حد (قذف) لازم ہے بشرطیکہ مجلس متفرق میں گواہی دیں۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جدا جدا گواہی دینے میں کچھ مضائقہ نہیں بلکہ ان کے اقوال تسلیم کئے جائیں گے۔ پس پہلے قول میں زنا کار پر تخفیف ہے اس وجہ سے کہ اگر گواہوں نے ایک مجلس میں مجتمع ہو کر گواہی نہ دی تو اس کا زنا ثابت نہ ہوگا۔ اور دوسرے قول میں مشدود ہے۔

پہلے قول کی وجہ اقامت حدود میں تعبت کا مطلوب ہونا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب گواہوں کا نصاب پورا ہو جائے تو اس کو پاک کرنے کی طرف سبقت ہونی چاہئے اگرچہ گواہیاں مجالس مختلفہ میں ادا ہوں (جبکہ حاکم اسلام مسلمانوں کی اس میں مصلحت دیکھے) امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ مجلس واحد کی صورت یہ ہے کہ گواہ سب اکٹھے ہو کر آ دیں۔ پس اگر آئے تو ہوں متفرق طور پر اور ایک مجلس میں جمع ہو جائیں تو وہ تہمت لگانے والے ہیں۔ لہذا حد ماری جائیں کیونکہ ان کا مجتمع ہو کر آنا نہ پایا گیا۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ان کا آئے میں مجتمع ہونا شرط نہیں ہے بلکہ جب وہ گواہی دے چکیں (اگرچہ متفرق ہی طور پر دیں) تو بھی حد واجب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ گواہوں کے مجتمع اور گواہی ادا کرنے میں ایک مجلس ہونا شرط ہے۔ پس اگر وہ ایک مجلس میں جمع ہو کر زنا کی گواہی دیں تو گواہی مسوع ہوگی اگرچہ آئے ہوں متفرق طور پر۔ پس پہلا قول گواہی میں مشدود اور اس شخص پر تخفیف ہے جس کو زنا کی تہمت لگائی گئی ہو اور دوسرا قول اس کا برعکس ہے اور تیسرا اس کے قریب ہے۔

چودھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے زنا کا اقرار کیا پھر اس سے رجوع کر گیا تو اس کا رجوع کرنا قبول کیا جائے گا اور حد ساقط ہو جائے گی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ زنا اور چوری اور شراب نوشی میں رجوع مقبول نہ ہوگا۔ الا یہ کہ وہ رجوع کر جائے پھر گواہ اس کے صاف دہری ہونے کی گواہی دیدیں (تو اس وقت حد نہ ماری جائے گی) پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تفصیل ہے۔ پہلے قول کی وجہ اس حدیث پر عمل کرنا ہے کہ

ادروا للحدود بالشبهات

ترجمہ: شبهات کی وجہ سے حدود کو ساقط کر دو

اور دوسرے قول کی وجہ اس کے قائل کا اس حدیث پر عمل کرنا ہے کہ

لا عنہ لہن اقر

جو اقرار کر چکے اس کا عذر مسوع نہ ہوگا۔

بشرطیکہ اس کا حدیث ہونا ثابت ہو جائے۔ اور امام مالکؒ کے قول استثناء کی وجہ یہ ہے کہ صفائی کی گواہی شبہ پیدا کر دے گی۔

سوال مسئلہ: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ لواطت کرنا حد کو واجب کرتا ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ پہلی مرتبہ اس کو تعزیر کی جائے۔ پس اگر دوبارہ کرے تو قتل کر دیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں نکرار کی شرط لگانے کی وجہ سے تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ لوٹی کے واسطے قرآن وحدیث میں سخت سزا کا وارد ہونا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ لڑکے سے بد فعلی کرنے میں نبیوں کے اندر غلط ملط نہیں ہوتا اور عذابوں کی سختی وجوہ اعتبار سے فساد کی عفت کے تابع ہے اور بعض خفیوں نے اس کو جائز رکھا ہے کہ اس کو یہ سزا دی جائے کہ اسے بلندی سے نیچے گرادیا جائے اگر چہ مر جائے۔

سوال مسئلہ: امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ لواطت کی حد ہر حال میں سنگسار کرنا ہے خواہ شادی شدہ ہو یا کنوارا۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول اور امام احمدؒ کی روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کی حد زنا کی طرح ہے۔ لہذا کنوارے اور شادی شدہ میں تفریق کی جائے گی۔ پس محسن پر سنگساری کی جائے گی اور بغیر شادی شدہ کے کوڑے مارے جائیں گے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کنوارے پر تخفیف ہے اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں کہ ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

سوال مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے اقوال کثیرہ میں سے راجح قول یہ ہے کہ جو شخص چوپایہ کے ساتھ حرکت ناشائستہ کرے تو اسے سزا دی جائے اور یہی وہ روایت ہے جسے امام خرخیؒ نے منجملہ اقوال امام احمدؒ کے پسند کیا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ سے دوسری روایت اور امام شافعیؒ کے اقوال کثیرہ میں سے ایک یہ ہے کہ اسے حد ماری جائے گی اور وہ شادی شدہ اور کنوارا ہونے سے مختلف ہوتی رہے گی۔ اور امام شافعیؒ کا تیسرا قول یہ ہے کہ وہ شخص قتل کر دیا جائے خواہ شادی شدہ ہو یا کنوارا۔ پس پہلے قول میں کچھ تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مشدد ہے اور شاید یہ احکام لوگوں کی دہداری وتقلی کے اختلاف سے مختلف ہوتے ہوں گے۔ پس رذیل اور جوانوں پر صرف تعزیر کی جائے گی اور شریف لوگوں اور بوڑھوں کو حد مارنے یا قتل کرنے کے ساتھ سختی کی جائے گی اس قاعدہ پر بنا کر کہ جو شخص عظیم المرتبہ ہوگا اس کا چھوٹا گناہ بھی بڑا ہوگا۔

اٹھارواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ چوپایہ جس سے ناشائستہ حرکت کی گئی ہو اگر کھایا جاتا ہے تو وہ ذبح کر دیا جائے ورنہ نہیں اور اصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک ترجیح چھ اقوال

میں سے اسی قول کو ہے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ وہ کسی صورت میں ذبح نہ کیا جائے۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ ذبح کیا جائے خواہ اسی شخص کی ملک میں ہو یا کسی اور کی اور خواہ منجملہ ان جانوروں کے ہو جن کا گوشت کھایا جاتا ہے یا ان میں سے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا اور حرکت کرنے والے پر اس جانور کی قیمت لازم ہوگی۔ پس پہلے قول میں ذبح کرنے کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرا قول مخفف اور تیسرا مشدد ہے۔ اور جس کا قول ہے کہ ذبح کر دیا جائے اس کی وجہ مالک جانور اور بے جا حرکت کرنے والے کو عار و شرمندگی کا لاحق ہونا ہے کیونکہ لوگ جب اس چوپایہ کو دیکھیں گے تو اس حرکت ناشائستہ کا ذکر کریں گے اور جس نے کہا ہے کہ ذبح نہ کیا جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں اس کے ذبح کرنے کا کہیں صحیح حکم وارد نہیں ہوا۔

انیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ چوپایہ سے ناشائستہ حرکت کو اس کا گوشت کھانا درست نہیں اگرچہ وہ ماکول اللحم ہو۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس کو بھی جائز ہے اور دوسروں کو بھی۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ نہ وہ خود کھاوے اور نہ کوئی دوسرا۔ اسی طرح اصحاب امام شافعی کے دونوں قولوں میں سے صحیح یہ ہے کہ ہر صورت میں کھایا جاوے کیونکہ اس کے حرام ہونے کی کوئی حلف موجود نہیں۔ پس قول پہلا مشدد اور دوسرا اور چوتھا ناشائستہ حرکت کرنے والے پر بھی مخفف ہے اور دوسروں پر بھی اور تیسرا قول تمام پر مشدد ہے۔

بیسواں مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر ایسی عورت سے عقد نکاح کیا جو نسب یا رضاعت کی رو سے حرام تھی یا ایسی عورت سے جو اپنے کسی خاوند کی عدت میں تھی اور پھر باوجود اس عقد کی حرمت کو جاننے کے اس سے ہمبستر ہوا تو اس پر حد واجب ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ صرف اس کو تعزیر کی جائے گی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں تخفیف ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول اہل دین و تقویٰ پر محمول ہو اور دوسرا ذلیل لوگوں پر جیسی کہ اس کی نظیر گذر چکی ہے۔

اکیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مرد اگر اپنی لونڈی سے ہمبستر ہو جائے جس کا اس نے کسی نے نکاح کر دیا ہو۔ حالانکہ امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ حد ماری جائے۔ پس پہلے قول میں ملک کے شبہ کی وجہ سے تخفیف ہے اور دوسرے میں تشدید۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر محمول ہو جو سخت جوانی کی وجہ سے زنا کا خوف کرتے ہوں اور دوسرا ان پر جو زنا کا خوف نہ کرتے ہوں۔ پس ان پر اس وجہ سے تشدد کیا گیا کہ اس نے بہ تکلف حرام جماع کیا حالانکہ وہ اپنے جماع کا حق اس شخص کی طرف منتقل کر چکا تھا جس کے ساتھ اس کا نکاح کر چکا ہے باوجودیکہ کوئی ضرورت داعیہ (یعنی سخت جوانی) بھی موجود نہیں۔

بائیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر مرد و خنصوں نے گواہی دی کہ فلاں آدمی نے اس گوشہ میں زنا کیا اور دو نے گواہی دی کہ دوسرے گوشہ میں کیا ہے تو یہ گواہی مقبول

ہوگی اور حد واجب ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مقبول نہ ہوگی اور حد واجب نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو ان لوگوں پر محمول کیا جائے جن کے خدا تعالیٰ سے نہ ڈرنے پر قرآن قائم ہو چکے ہوں۔ پس اختلاف شہود کے شہدے سے حد کو ساقط نہ کیا جائے گا۔ برخلاف اس کے جو خدا تعالیٰ سے ڈرتا ہو جس پر دوسرے قول کو ہم نے محمول کیا ہے۔

اور میں نے شیخ الاسلام زکریا رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے کہ اس شخص پر کوئی ملامت نہیں جو عہم فحش کو حد مارے اور بے شک ملامت اس پر ہے جو عہم ہے اور اس نے اپنے ظاہر کی امور و ذلیلہ میں پڑنے سے حفاظت نہیں کی یہاں تک کہ لوگ ان امور کی نسبت اس شخص کی طرف کرنے لگے اور اگر وہ اپنے ظاہر کی اس قسم کی باتوں سے حفاظت کرتا تو لوگ اس کی طرف کسی نقص کی نسبت کرنے کو گوارہ نہ کرتے بلکہ اس کی برات ظاہر کرتے اور اس کی حمایت میں جواب دیتے۔

تیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ زنا اور تہمت اور شراب نوشی کی شہادت واقعہ سے طویل زمانہ کے بعد بھی مسوع ہوگی حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مدت دراز گز جانے کے بعد گواہی صرف اسی وقت مسوع ہوگی جب کہ گواہوں کے اندر کوئی عذر پایا جائے مثلاً حاکم سے دور تھے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک حق ہے جس کو باطل کرنے والی کوئی شے ہمیں ثابت نہیں ہوئی۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک فتنہ فرو نہ ہوا ہو جب حد قائم کی جائے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ فتنہ کبھی ٹھنڈا ہو جاتا ہے پھر حیثیت جاہلانہ اور نفس میں حرکت پیدا ہوتی ہے جس سے سخت فتنہ کی بنیاد قائم ہو جاتی ہے جس طرح شراب نوشی کبھی توبہ کر لیتا ہے۔

چوبیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک مدت کے بعد اپنے اوپر زنا کا اقرار کیا تو اس کا اقرار مسوع ہوگا سوائے شراب نوشی کے اقرار کے کہ اگر وہ مدت کے بعد ہوگا۔

تو مسوع نہ ہوگا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ تمام صورتوں میں آدمی کا اپنے اوپر اقرار مسوع ہوتا ہے۔ پس پہلے قول میں تفصیل اور دوسرا مشدد ہے اور تفصیل کی دونوں شقوں میں سے پہلی کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے لئے ایسی شے کوئی ثابت نہیں جو اس کو باطل کرے۔ دوسری شق کے اندر اس کی وجہ اگر کسی نے بعد مدت اپنے اوپر شراب نوشی کا اقرار کیا تو وہ مقبول نہ ہوگا، یہ ہے کہ شراب نوشی ایک ایسا حق ہے جس کا تعلق محض خدا تعالیٰ کے ساتھ ہے برخلاف زنا اور تہمت کے۔ پس اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے شراب نوشی کے بارہ میں یہ فرمایا ہے کہ اقرار مسوع نہ ہوگا۔

پچیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر حاکم اسلام گواہی کے مطابق فیصلہ کر چکا ہو بعد میں ظاہر ہو کہ گواہ فساق یا نام تھے پس اس پر ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے

کہ اگر ان کے فاسق ہونے پر گواہ گذر جائیں تو حاکم اسلام پر طمان لازم ہوگا۔ پس پہلے قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے اور اسی طرح تیسرا۔ اور تینوں اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں۔

چھبیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول اور امام شافعی اور امام احمد کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ حاکم اسلام جو حدود اور قصاص جاری کرتا ہے اگر اس میں خطا کر جائے تو تادان بیت المال سے دیا جائے گا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ تادان ساقط ہوگا۔ اسی طرح امام شافعی اور امام احمد کا دوسرا قول یہ ہے کہ تادان حاکم کے عاقلہ پر لازم ہوگا۔ پس پہلے قول میں تخفیف ہے اور دوسرا مخفف اور تیسرا قول عاقلہ پر مشدد ہے۔ اور تینوں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

ستائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی کی لونڈی سے باجائزت بیوی بہستر ہو جائے پھر کہنے لگے کہ میں نے یہ سمجھا تھا کہ شاید اجازت دینے سے میرے لئے حلال ہوگئی ہو تو اس پر حد لازم نہیں اور اگر کہے کہ میں اس کی حرمت کو جانتا تھا تو حد لگایا جائے۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حد ماری جائے اور اگر شادی شدہ ہو تو سنگسار کیا جائے۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس کو سو کوڑے مارے جائیں۔ پس پہلے قول میں ایک اعتبار سے تخفیف اور دوسرے اعتبار سے تشدید ہے اور دوسرا قول مشدد اور تیسرا متوسط ہے۔

پہلے قول کی وجہ جہالت کا عذر بیان کرنا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ اس قسم کے امور میں معذور نہ سمجھنا ہے کیونکہ اس کا حرام ہونا ان لوگوں پر بہت کم پوشیدہ رہ سکتا ہے جو اہل اسلام سے غلط ملط رکھتے ہوں اس لئے کہ بہستری یا بملک کی وجہ سے حلال ہوتی ہے یا عقد نکاح کی وجہ سے۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک مشتبہ امر ہے (کہ اس کے علم اور عدم علم دونوں کا احتمال ہے) لہذا اس میں کوڑے لازم ہوں گے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: امام مالک کا مشہور قول اور امام احمد اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کو جائز ہے کہ وہ اپنے غلام یا لونڈی پر امر حق کو قائم کرے بشرطیکہ بذریعہ گواہوں کے ثبوت ہو جائے یا اس کے روبرو قرار پا جائے۔ اس حکم میں زنا اور تہمت اور شراب نوشی وغیرہ کے درمیان کوئی تفریق نہیں۔ رسی چوری سوا امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کو ہاتھ کاٹنے کا استحقاق نہیں اور اصحاب امام شافعی نے فرمایا ہے کہ مولیٰ کو اس کا استحقاق ہے حدیث منطلق ہونے کی وجہ سے۔ اور امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ کسی معاملہ میں مولیٰ کو اپنے غلام پر حد قائم کرنے کا استحقاق نہیں بلکہ اسے حاکم اسلام کے سپرد کرنا چاہئے۔ پس اگر لونڈی شادی شدہ ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کو اس پر کسی صورت میں حد مارنا جائز نہیں بلکہ اس کا حق حاکم اسلام یا اس کے نائب کو ہے۔ اور امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مولیٰ ہر حال میں ایسا

کرنے کا مجاز ہے۔ پس پہلے قول میں مولیٰ پر تخفیف ہے کیونکہ وہ اپنے غلام پر حد جاری کر سکتا ہے اور دوسرے قول میں اس وجہ سے تشدید ہے کہ مولیٰ کو اپنے غلام پر ہاتھ کاٹنے کی حد جاری کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اور تیسرا قول مولیٰ پر مشدود ہے۔ اور شادی شدہ لونڈی کے مسئلہ میں پہلا قول مولیٰ پر مشدود اور دوسرا مخفف ہے اور پہلے مسئلہ میں سے پہلے قول کی وجہ غلام کا مولیٰ کے اموال میں شمار کیا جاتا ہے اس لئے مولیٰ کو جائز ہے کہ حق تعالیٰ کے حق کو مقدم کر کے اپنے ذاتی مال کو فوت کر دے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دراصل اقامت حدود و خلیفہ اعظم کا حق ہے لہذا وہ مولیٰ پر مقدم ہے کیونکہ وہ مولیٰ سے تجربہ کاری اور رعایت میں بڑھا ہوا ہوتا ہے اور اس کے سوا نہیں کہ شارع علیہ السلام نے اقامت حدود کا کام صرف خلیفہ اسلام کے سپرد کیا ہے نہ ہر اس شخص کے جو بوجہ غلبہ یا حکومت وغیرہ کے اقامت حدود پر قادر ہو اور حکمت اس میں زمین کے فساد کو دفع کرتا ہے کیونکہ اکثر رعیت باہم ایک دوسرے کے غصہ کا قتل نہیں کر سکتی اور یہ محض جاہلانہ حیثیت کی وجہ سے ہے نہ اسلام اور شریعت کی نفرت کی غرض سے برخلاف خلیفہ اسلام یا اس کے نائب کے کہ اس کی کوئی غرض کسی سے اٹکی ہوئی نہیں ہوتی اس وجہ سے وہ قادر ہوتا ہے کہ اپنا غصہ دوسروں پر پورا کرے اور اس کا عکس نہیں ہو سکتا پس اگر حاکم کسی شخص کو قتل کر دے اگرچہ ظلماً ہی کرے تو اس کے رشتہ دار اتنی قدرت نہیں رکھتے کہ مقتول کی حمایت میں حاکم کو قتل کر ڈالیں اور میں نے ایک کو دیکھا کہ اس کا بھائی مقتول ہو گیا تھا تو اس نے بھائی کے قاتل کو قتل کر دیا پھر دوسرے مقتول کے رشتہ داروں نے اسے قتل کیا اور اس کے چچا زاد بھائیوں کو بھی حتیٰ کہ تیس آدمیوں تک قتل کی نوبت پہنچی۔ اور اگر قاتل (غصام) حاکم کے ہاتھ سے ہوا ہوتا تو سوائے پہلے قاتل کے اور کسی کے قتل تک نوبت نہ پہنچتی۔ پس معلوم ہوا کہ مولیٰ اپنے غلام پر حد قائم کرنے میں قند کا خوف نہیں کرتا اس لئے وہ حاکم اسلام کے مثل ہے کیونکہ غلام کے رشتہ دار اس کے مولیٰ کو قتل کر ڈالنے یا اس کا ہاتھ کاٹ دینے یا اس کو مارنے پر قدرت نہیں رکھتے۔ پس خوب سمجھ لو۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ آزاد انثیسا اس مسئلہ: عورت کا حاملہ ہونا ظاہر ہو حالانکہ اس کا خادمہ ہو نہیں اسی طرح وہ بائعی جس کا کوئی خاوند معلوم نہ ہو اور وہ کہے کہ میرے ساتھ زبردستی کی گئی یا مجھ سے شبہ میں ہمبستری کی گئی تو اس پر حد واجب نہ ہوگی حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر حد جاری جائے گی بشرطیکہ وہ مقیم ہو مسافر نہ ہو اور شبہ میں اس کا قول معتبر نہ ہوگا مگر اس صورت میں کہ اس کا اثر ظاہر ہو مثلاً عورت کا فریاد طلب کرتے ہوئے آنا اور اس کے مشابہ جس سے اس کا صادق ہونا ظاہر ہوتا ہو۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدود ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو عورت کی طرف سے کسی ایسے امر کے ہونے کا یقینی ثبوت نہیں پہنچا جو حد کو واجب کرے کیونکہ احتمال ہے شاید اس سے سونے کی حالت یا بیہوشی میں ہمبستری کی گئی ہو اور وہ اسی ہمبستری سے حاملہ ہو گئی ہو۔

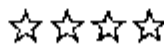
اور نبیؐ نے ایک روایت نقل کی ہے کہ کوئی بے خاوند کی عورت حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس لائی گئی جس وقت کہ وہ حاملہ ہو چکی تھی تو حضرت عمرؓ نے حاضرین سے ارشاد فرمایا کہ میرے نزدیک یہ عورت تہمت زدہ نہیں ہے۔ اس کے بعد عورت سے واقعہ دریافت فرمایا تو اس نے عرض کیا کہ اے امیر المومنین میں ایک عورت بکریاں چرانے والی ہوں اور جب میں نماز کیلئے کھڑی ہو جاتی ہوں تو بسا اوقات مجھ پر اس قدر خشوع (حضورؐ) غالب ہو جاتی ہے کہ میرے حواس جاتے رہتے ہیں تو شاید اسی حالت میں کوئی سرکش مجھ پر قابو پا گیا ہوگا اور مجھے خبر نہ ہوئی ہوگی تو حضرت عمرؓ نے اسے جواب میں ارشاد فرمایا کہ تیرے بارہ میں میرا بھی یہی ظن تھا اور اس سے حد ساقط کر دی۔ (انجلی)

اور یہ قہر جب میں نے اپنی بیوی عبدالرحمن کی والدہ امہ صالحہ سے ذکر کیا تو اس نے جواب میں کہا کہ بچہ کی پیدائش عورت اور مرد دونوں کے پانی ملے بغیر نہیں ہوتی تو جب وہ عورت بوقت جماع بے عقل ہوئی تو مرد کے اس سے ہمستر ہونے کی لذت کا احساس بھی اس کو نہ ہوا ہوگا تا کہ اس کا پانی نکلتا اور صرف ایک کے پانی سے پیدا ہوتا حضرت عائشہؓ علیہ السلام کی خصوصیت ہے۔ پھر اس نے کہا کہ میرے نزدیک جماع کا احساس اس عورت کو ہو گیا ہوگا مگر اس نے لوگوں سے حیاء کی جس سے حضرت عمرؓ کو شبہ ہو گیا اور انہوں نے حد کو ساقط فرما دیا یہ نہیں کہ انہوں نے اس کے قول کو بالکل تسلیم ہی کر لیا ہو۔

تو میں نے اس سے کہا کہ ممکن ہے کہ جب مرد اس سے ہمستر ہو کر فارغ ہو چکا ہو تو اس کے بعد عورت کو احتلام ہو گیا ہو جس سے عورت اور مرد دونوں کی منی رحم میں جمع ہو گئی ہو اور اس سے بچہ پیدا ہو گیا ہو۔ یا ممکن ہے کہ وہ عورت اس مرتبہ میں حضرت عائشہؓ علیہ السلام کی والدہ کی وارثہ ہو کہ جس طرح فرشتہ کا حضرت مریم علیہا السلام کے کرت کے نیچے پھونک مارنا بجائے خاوند کے پانی کے ہو گیا تھا اسی طرح اس عورت میں فرشتہ یا شیطان کا پھونک مارنا بجائے اس کے خاوند یا مولیٰ کے پانی کے ہو گیا ہو تو اس نے کہا کہ بعید بات ہے۔ (انجلی)

اور امام مالکؒ کے اس قول کی وجہ جو تینوں اماموں کے قول کے مقابل ہے کہ اس پر حد ماری جائے یہ ہے کہ عورت مذکورہ نے کوئی ایسا شبہ بیان نہیں کیا جس سے ان کے نزدیک حد ساقط ہو جاتی ہے۔ پس اس کو خوب جان لو۔

والحمد لله رب العالمین



باب تہمت کے حد کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ آزاد بالغ عاقل مسلمان یا اختیار اگر کسی آزاد عاقل بالغ مسلمان یا کداسن کہ جو پہلے کبھی زنا میں محدود نہ ہو چکا ہو یا ایسی عورت کو زنا کی تہمت لگائے جو آزاد بالغ عاقل مسلمان یا کداسن ہو اور اس نے اپنے خاوند سے لعان بھی نہ کیا ہو اور نہ وہ صریح زنا کے بارہ میں کبھی محدود ہو چکی ہو اور ہوں دونوں دارالاسلام میں اور وہ شخص جسے تہمت لگائی گئی ہو خود بنفسہ تہمت کی حد قائم کئے جانے کا مطالبہ کرے۔ اور اس پر اتنی کوڑے لازم ہوں گے اور اتنی سے تجاوز نہ کیا جائے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تہمت کی صورت میں غلام کی حد آزاد کی حد سے نصف ہے اور عام علماء کا یہی قول ہے امام اوزاعی کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ ان کا قول یہ ہے کہ غلام کی حد آزاد کی مثل ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد غلام اپنے مرد کو تہمت لگانے میں حد نہ مارا جائے اور عامہ علماء کا یہی قول ہے امام داؤد کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ ان سے منقول ہے کہ غلام اور لونڈی دونوں کو تہمت لگانے والا حد مارا جائے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تہمت لگانے والا جب اپنے قول پر گواہ پیش کر دے تو اس سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابو حنیفہ کا قول اور امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک مرد کو تہمت لگائی تو **پہلا مسئلہ:** صرف ایک حد مارا جائے گا خواہ ان سب کو ایک دفعہ تہمت لگائی ہو یا ترتیب وار، اور خواہ ایک کلمہ سے تہمت لگائی ہو یا دو کلموں سے یا زیادہ سے۔ حالانکہ امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ ہر شخص کیلئے علیحدہ حد مارا جائے۔ اسی طرح امام احمدی دور وراثتوں میں سے مشہور تر روایت یہ ہے کہ اگر تمام کو ایک ہی کلمہ کے ساتھ تہمت لگائی ہو تب تو صرف ایک حد ماری جائے اور اگر کلمات مختلفہ کے ساتھ تہمت لگائی ہو تو ہر ایک کے بدلہ میں علیحدہ حد ماری جائے۔ اور امام احمدی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر گروہ کے لوگ متفرق طور پر حد کا مطالبہ کریں تو ہر ایک کے بدلہ میں علیحدہ حد ماری جائے۔ پس پہلے قول میں کچھ تخفیف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے۔ اسی طرح اس کے بعد کا اور ان تمام اقوال میں سے ہر ایک کی وجہ ہے جو ذہن پر پوشیدہ نہیں۔

دوسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ طعنہ مارنا حد واجب نہیں کرتا اگرچہ نیت تہمت کی ہو۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں حد کو واجب کرتا ہے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر طعنہ زنی سے تہمت لگانے کی نیت کی اور اسی کے ساتھ تفسیر کی تو حد واجب ہے۔ حالانکہ امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ مطلقاً حد کو واجب کرتا ہے اور دوسری روایت مذہب امام شافعی کے مثل ہے۔ پس پہلی روایت تہمت لگانے والے پر مخفف اور دوسری اس پر مشدد اور تیسری مفصل ہے۔ اسی طرح امام احمد کی ایک اور روایت۔

اور پہلے قول کی وجہ عادتاً طعنہ زنی کا تکلیف دہی میں خفیف ہوتا ہے اور یہ قول نفسانی حماقتوں والے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ یا ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ جو جملہ اولیاء اللہ کے ہیں اور مخلوق کی طرف بالکل توجہ نہیں کرتے اور دوسرے قول کی وجہ اکثر لوگوں پر طعنہ زنی کا بار گذرنا ہے اور وہ قول ان بڑے دنیا داروں کے ساتھ خاص ہے جو مخلوق کے سامنے اپنی عزت و آبرو کا خیال رکھتے ہیں اور اسی سے امام شافعی اور امام احمد کے قول کی وجہ بھی معلوم ہو سکتی ہے۔ اور ممکن ہے یہ کہا جائے کہ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ طعنہ زنی کرنے والے نے اپنے دل میں کسی شخص کو مراد لیا ہو گا لہذا ہم اس کا حق طعنہ مارنے والے سے ضرور لیں گے اگرچہ ہم اسے خاص طور سے جانتے ہوں کہ وہ فلاں شخص ہے تاکہ تہمت لگانے والا پاک ہو جائے اور حضرت عمرؓ طعنہ زنی کرنے میں حد مارتے تھے۔ اور جب وہ شخص یہ کہتا کہ میں نے کسی معین آدمی کو مراد نہیں لیا تھا تو اس سے فرماتے تھے کہ (پھر) تو جس پر چاہے ڈھال سکتا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی غیر معین آدمی کو تہمت لگانے میں لوگوں کو زیادہ تکلیف نہیں پہنچتی کیونکہ ہر ایک یہ کہہ سکتا ہے کہ اس سے میرے سوا دوسرا شخص مراد ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے عربی آدمی کو قطعی یا ردی یا بربری کہہ دیا کسی فارس کے باشندہ کو "یارودی" کہہ دیا یا روم کے باشندہ کو "یا فارسی" کہہ دیا اور اس کے شہر میں اس قسم کے الفاظ کسی کی صفت میں مستعمل نہیں ہوتے تھے تو اس پر حد لازم ہوگی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس پر حد لازم نہیں پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ بالکل ایذا کے دروازے کو بند کر دینا ہے۔ کیونکہ الفاظ میں طعنہ زنی اور اس کی ماں کو زنا کی تہمت لازم آتی ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے الفاظ سے تہمت کا سمجھنا نادر ہے اور نہ پر اکثر کوئی حکم نہیں لگایا جاتا۔

چوتھا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ تہمت زنی کی حد اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہذا مغلہ و ف (وہ شخص جسے تہمت لگانی مٹی ہو) اس کے ساقط کرنے کا حق نہیں اور نہ اس کا کہ اس سے بیزار ہو بیٹھے اور اگر مر گیا تو اس حق میں وراثت نہ جاری ہوگی۔ حالانکہ امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ

ہے کہ وہ مقدوف کا حق ہے۔ پس بغیر اس کے مطالبہ کے نہیں جاری کی جاسکتی اور اسے ساقط کر دینے کا اور اس کا بھی کہ حد کے مطالبہ سے بیزاری و بری ہو بیٹھے اور اس میں وراثت بھی جاری ہوتی ہے اور امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہی ہے مگر انہوں نے یہ کہا ہے کہ اگر حد کے مطالبہ کا مقدمہ حاکم اسلام کے پاس لے جا چکا ہو تو پھر ساقط کرنے کا حقدار نہیں رہے گا۔

اور میں نے شیخ الاسلام ذکر کیا کفر ماتے منا ہے کہ ہر وہ گناہ جس میں بندہ واقع ہو جاتا ہے اس کے دورخ ہوتے ہیں ایک تو حق تعالیٰ کے حق کی طرف کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کیا اور دوسرا رخ بندہ کی طرف ہوتا ہے پس جب بندہ اپنے حق سے اس کو بری کر دے تو وہ بری ہو جاتا ہے اور خدا تعالیٰ کا حق اس کے ذمہ باقی رہتا ہے اور بندہ اس تحبہ مشیت رہ جاتا ہے اگر چاہے وہ بخش دے اور اگر چاہے عذاب دے۔ اور وجود کے اندر ہمارا ہر حق بندہ کے فعل اور حق تعالیٰ کے ارادے سے مرکب ہے اور ہمارا ہر حق خواہ وہ خالص خدا تعالیٰ کا ہو یا غیر خالص اس میں بندہ کو کوئی دخل ضرور ہے۔ موصوف نے فرمایا کہ اہل تصوف کا اس پر اتفاق ہے کہ پروردگار عالم کا کسی بندہ سے بدلہ لینا صرف مخلوق کے حق کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ پروردگار اپنی ذات کے واسطے بدلہ نہیں لے سکتا کیونکہ وہ درحقیقت موثر اور اس فعل کا پیدا کنندہ ہے (یعنی) اور امام عبد اللہ بن عباسؓ اور محمد بن سیرینؒ کی یہ حالت تھی کہ جب کوئی شخص ان کی آبروریزی کرتا اور پھر ان سے معافی کا خواستگار ہوتا تو اس کو یوں جواب دیتے کہ خدا تعالیٰ نے مومنوں کی آبروریزی کو حرام کیا ہے اس لئے ہم نہ اس کو مباح کر سکتے ہیں اور نہ معاف۔ لیکن خدا تعالیٰ تجھ کو اے بھائی بخش دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پانچواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تہمت کی حد میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ لیکن مقدوف کے مرجانے سے ساقط ہو جاتی ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے اور کون وارث ہوتا ہے سو اس میں اصحاب امام شافعیؒ کے تمن قول ہیں ایک یہ کہ تمام ورثہ خواہ مرد ہوں یا عورتیں اور دوسرا قول یہ کہ ذوالانساب وارث ہیں تو میاں بیوی خارج ہو گئے اور تیسرا قول یہ ہے کہ عصبات وارث ہیں نہ عورتیں۔ پس پہلا قول تہمت لگانے والے پر مخفف ہے اس وجہ سے کہ ورثہ وغیرہ کا مطالبہ کرنا اس سے ناجائز ثابت ہوتا ہے اور دوسرے قول میں اس پر تشدید ہے، اور پہلے قول کی وجہ وارث کے بارہ میں اسوال پر قیاس کرنا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ میاں بیوی کا باہم افتراق ممکن ہے اور یہ بھی کہ ہر ایک اپنے ساتھی کو بدل کر پہلے کو بھول جائے اور اپنا راز دوسرے پر ظاہر کرنے لگے اور نسبی رشتہ داری میں یہ بات نہیں اور تیسرے قول کی وجہ عصبات کا باہمی سخت ارتباط ہے۔ لہذا عصبات مقدوف کے ساتھ ارتباط اور تعلق میں مطلق وارثوں سے زیادہ ہوتے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب چوری کے احکام میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے وجوب میں مال کا محفوظ ہونا معتبر ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر ایک جماعت مل کر چوری کرے پھر ہر ایک کو بقدر نصاب مال مل جاوے تو ہر ایک کے ہاتھ کو کاٹنا لازم ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کوئی چوری کرے تو اس کا داہنا ہاتھ کاٹا جائے۔ پھر اگر دوبارہ چوری کرے تو بائیں پاؤں کاٹا جائے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر چوری کی ہوئی چیز باقی ہو تو اس کا واپس دینا واجب ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ والدین اگر چہ اوپر تک جادیں (یعنی داد، دادی، پرداد، پردادی وغیرہ) اگر اپنی اولاد کے مال کی چوری کریں تو ان کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ چور پر جب اس کا ہاتھ کاٹا جاتا واجب ہو جاوے اور یہ موقع پہلی چوری کا ہو حالانکہ وہ شخص درست ہاتھ پاؤں والا ہو تو اس کا داہنا ہاتھ تھیلی کے جوڑے کاٹا جائے پھر داغ دیا جائے (تا کہ خون بند ہو جاوے) پھر اگر دوبارہ چوری کرے اور قطع کا حکم ہو جاوے تو اس کا بائیں پاؤں قدم کے جوڑے کاٹا جائے پھر داغ دیا جائے اور اگر وہ عضو جس کے کاٹنے کا وہ مستحق ہو صحیح و سالم نہ ہو تو اس کے بعد والے کو کاٹا جائے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ چوری کا نصاب (جس میں ہاتھ کٹتا ہے) ایک دینار یا دس درہم پہلا مسئلہ یا ان میں سے ایک کی قیمت کی برابر ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ نصاب چوتھائی دینار یا تین درہم یا دو چیز ہے جس کی قیمت تین درہم ہیں۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ درہم وغیرہ میں سے رطل دینار کی بقدر ہونا نصاب ہے۔ پس پہلا قول قطع ید میں مخفف اور مقدار نصاب میں مشدد ہے۔ اور دوسرا قول نصاب کے بارہ میں مخفف اور قطع ید کے بارہ میں مشدد ہے اسی طرح امام شافعی کا قول۔ اور تینوں اقوال کی وجہ اس ڈھال کی قیمت کے اختلاف پر مبنی ہے جس کے جمانے میں ہاتھ کاٹا جاتا حدیث میں وارد ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی قیمت ایک دینار تھی۔ اور امام مالک اور امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک اس کی قیمت رطل دینار تھی۔ پس ہر حاکم کو اس کے نام کے قول کے مطابق قطع ید

کرنا چاہئے۔ اور ظاہر ہے کہ اس مسئلہ میں از روئے تقویٰ باعتبار احترام مومن امام ابوحنیفہؒ کا قول اشد ہے جس طرح اموال المسلمین کے احترام کے لحاظ سے بقیہ اماموں کا قول اشد ہے۔ الحاصل بعض اماموں نے خونوں کی حرمت کا لحاظ کیا ہے اور بعض نے مال کے احترام کا کیا ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حفاظت کی تعریف جس میں سے چرانے پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے یہ ہے کہ جن اموال میں سے تھوڑے سے مال کی حفاظت کی جاتی ہوگی تو اس جنس کے تمام اموال محروم (محفوظ) کہلائیں گے حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اموال کے اختلاف سے حرز مختلف ہے اور اس بارہ میں عرف کا اعتبار ہے۔ پس پہلا قول اس اعتبار سے مشدد ہے کہ سونے کے حرز کو باقی ردی اسباب کے حرز کے مثل قرار دیا گیا۔ جس طرح وہ قطع یہ کے بارہ میں مشدد ہے اور دوسرا قول عرف کا بیروہ ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان کے مال میں تھوڑے اور بہت کی تفریق نہیں لہذا جو حرز چاندی کے ایک درہم کا ہوگا وہی اس سے زیادہ سونے کا۔ اور دوسرے قول کی وجہ حرز کے اندر عرف کی بیروہی کرنا ہے۔ ورنہ کتنا بڑا فرق ہے کہ کھیتی کے آلات کی حفاظت کہاں اور سونے اور نیشم کا حرز (حفاظت) کہاں اور خدا تعالیٰ نے صحت محمد ﷺ کو ارشاد فرمایا ہے۔

خذ العفو وأمر بالعرف

وذرکذرا لو اور معروف کا حکم کرو۔

یعنی جب کسی چیز کی مقدار کے بارہ میں تمہاری طرف وحی نہ کی جائے تو تم اس کو عرف پر حوالہ کرو اور اسی کے موافق عمل کرو لہذا عرف بھی مجملہ قواعد شریعت کے ہوا۔ اور عرف بروہ چیز ہے جس کو لوگ باہم متعارف کر لیں بشرطیکہ وہ شریعت کے موافق ہو۔ پس عرف اقسام قانون میں سے نہیں ہے۔ اس میں بعض اماموں کا خلاف ہے۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ایسی چیز چرانے میں ہاتھ کاٹا جائے جو بہت جلد خراب ہو جاتی ہو بشرطیکہ اس کی قیمت نصاب قطع یہ کو پہنچ جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس

میں ہاتھ نہ کاٹا جائے اگرچہ اس کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے۔ پس پہلا قول ہاتھ کاٹنے میں مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ مخلوق کے حقوق سے بری الذمہ ہونے میں احتیاط سے کام لینا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ مسلمان کا عضو کاٹنے میں احتیاط کرنا ہے۔ پس جو چیز جلدی بدل جاتی ہو اس میں نہ کاٹا جائے گا برخلاف نقد اور کپڑوں وغیرہ کے جن سے ان کی ذوات کی جانتک نفع حاصل کیا جاتا ہے کیونکہ ایسی اشیاء سخت احترام والی ہیں۔ بالخصوص کھانا جبکہ موسم فراخی اور ارزانی کا ہو کہ اس کی چوری لوگوں پر کچھ باری نہیں گذرتی جتنی موسم گرانی میں گذرتی ہے اور اسی سے امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ بھی معلوم ہو سکتی ہے۔ کیونکہ زمانہ گرانی میں طعام کی چوری کرنا مالک پر زور و جابر سے بھی زیادہ شاق گذرتا ہے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جس نے درخت پر لٹکے ہوئے پھولوں کو چرایا اور وہ محفوظ تھے نہیں تو اس پر ان کی قیمت لازم ہوگی۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس پر دو گنی قیمت لازم ہوگی۔ پس پہلا قول ایک گنی قیمت لازم ہونے کی وجہ سے مخفف اور دوسرا دو گنی قیمت کی وجہ سے مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ چور کے احترام کی رعایت کرنا ہے پس ہر ایک کیلئے ایک وجہ ہے۔ اور حاکم اسلام یا اس کے نائب کو اختیار ہے جو نا چاہے حکم عمل میں لادے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عاریت کی چیز کا اگر منگنی مانگنے والا انکار کر جائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ بشرطیکہ اس کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ ہاتھ نہ کاٹا جائے اگرچہ اس کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے۔ پس پہلا قول ہاتھ کاٹنے میں مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ منگنی مانگنے والے کے پاس مانگی ہوئی چیز ایسی ہے جیسے اس کے حرز (حفاظت) میں رکھی ہے اس دلیل سے کہ مالک نے اس چیز کی حفاظت کے متعلق مانگنے والے پر اٹھا دیا لہذا اس کا انکار کرنا ایسا ہے جیسا حرز (حفاظت) توڑ کر لے لینا۔ بالخصوص اس وجہ سے کہ حدیث میں عاریت کا مضمون ہونا وارد ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عاریت دینے والے نے یہ زیادتی کی کہ ایسے شخص کو چیز دیدی جس کے انکار کر دینے کا اندیشہ تھا۔ پس جب پہلی مرتبہ اسے امین سمجھ چکا تو بھلائی کی بات یہ ہے کہ بعد میں اس کے ہاتھ کو نہ کاٹے جب اس کا خائن ہونا ظاہر ہو۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ امانت کی چیز کے منکر کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور ان دونوں کی توجیہ پہلے مسئلہ عاریت سے سمجھی جاسکتی ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر ایک گروہ مل کر بقدر نصاب کے چوری کرے تو ان سب کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر اس کی چوری میں باہمی ایک دوسرے کی مدد کے محتاج نہ ہوں تو ہاتھ کاٹے جائیں اور اگر وہ چیز ایسی ہے کہ اس کی چوری اور اٹھانے میں ایک آدمی کافی نہ ہو تو اس میں اصحاب امام موصوف کے دونوں قول ہیں۔ پس پہلا قول چوروں پر مخفف اور دوسرے میں تفصیل ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ آدمی کے عضو کی عظمت کا لحاظ کرنا اور امر دنیاوی کو حقیر جاننا ہے اور تفصیل کی دونوں شعبوں میں سے دوسری شق کی وجہ پہلے کے برعکس ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر دو شخصوں نے مل کر نعت لگایا پھر انہیں سے ایک نے انکار کس کر اسباب وغیرہ لیا اور باہر والے شخص کو دیدیا یا اس کی طرف پھینک دیا پس اس

نے اٹھالیا تو اندر گھسنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا نہ باہر کھڑے ہونے کا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول ہاتھ کاٹنے میں اندر گھسنے والے پر مشدد اور دوسرا دونوں پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اندر گھسنے والا ہی درحقیقت چور ہے اور باہر والا امانت رکھنے والے کی مانند ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی نقب لگانے اور مال نکالنے میں مستقل نہیں جن دونوں کے بغیر چوری کامل نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے دونوں میں سے کسی کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اور اس میں آدمیوں کا احترام اور دنیاوی امر کی تحقیر مقصود ہے۔

نواں مسئلہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر نقب لگانے میں ایک گروہ شریک تھا پھر (نقب کے بعد) سب کے سب اندر داخل ہوئے اور ان میں سے بعض نے بقدر نصاب مال نکالا اور باقیوں نے ذرا سا بھی نہ نکالا اور نہ بعض کو بقدر نصاب نکالنے میں اعانت کی تو تمام گروہ کے ہاتھ کاٹنے واجب ہیں۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ سوا مال نکالنے والوں کے اور کسی کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول ان لوگوں پر مشدد ہے جنہوں نے نقب زنی میں دوسروں کی موافقت کی ہے لیکن نہ انہوں نے مال نکالا اور نہ نکالنے والوں کی اعانت کی ہے اور دوسرے قول میں ان داخل ہونے والوں پر تخفیف ہے جنہوں نے مال و اسباب نہیں نکالا۔ اور دونوں قولوں کی وجہ ان مسائل سے معلوم ہو سکتی ہے جو پہلے گذر گئے۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر دو شخصوں نے اپنے مقام محرز میں نقب لگایا اور ان میں سے ایک نے اندر گھس کر مال نقب کی جگہ کے نزدیک رکھ دیا اور پھر وہی چھوڑ کر باہر چلا آیا بعد میں اس شخص نے جو اندر داخل نہیں ہوا اپنا ہاتھ ڈال کر نکال لیا تو ان میں سے کسی کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ حالانکہ امام مالک کا ایک قول ہے کہ جس نے مال نکالا ہے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور جس نے نقب کی جگہ کے نزدیک رکھ دیا تھا اس کے بارہ میں اصحاب امام موصوف کے دونوں قول ہیں۔ اسی طرح امام شافعی کے دو قولوں میں سے صبح یہ ہے کہ صرف باہر نکالنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ دونوں پر قطع عید لازم ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اس شخص کا ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے جس نے مال نکالا ہے اور اس میں نقب کے نزدیک رکھ دینے والے پر تخفیف ہے۔ اور تیسرا قول نکالنے والے پر مشدد اور اس کے بغیر پر مخفف ہے۔ اور چوتھا قول نقب زن اور نکالنے والے اور قریب کر دینے والے پر مشدد ہے اور ان تمام اقوال کی وجہ مسائل سابقہ کی وجہ سے معلوم ہو سکتی ہیں۔

گیارہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے۔ حالانکہ صرف امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ نہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول کفن چور پر مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبر مقام محرز ہے جس میں میت کا کفن محفوظ ہے جب سے اس کو مٹی سے اٹ دیا ہے یا اس کو وہ جائے عبرت اور نفرت ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عادتاً اس کو عز نہیں سمجھا جاتا اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان قبروں پر محمول ہو جو چار دیواری وغیرہ میں محصور ہوں اور دوسرا ان کے خلاف پر یا اس کہ چور عالم با حق تعالیٰ کے مشاہدہ اور میت کے ساتھ عبرت حاصل کرنے سے غافل ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے کعبہ شریف کے پردوں میں سے اس بارہواں مسئلہ: قدر مال کی چوری کر لی جس کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ نہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جن کے قلوب میں ایمان نے گھر کر لیا ہے اور ایمان ہی کی عظمت نے کعبہ کی حرمت اور اس کو حق تعالیٰ کے خاص دربار کی طرف منسوب ہونے کو بتلادیا ہے پھر وہ ہاں ہمہ اس کی حرمت نہ کرے (تو ہاتھ کاٹنا چاہئے) اور دوسرا قول مخفف اور ان سفلوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کا پردہ غلیظ ہے۔ اور وہ حق تعالیٰ کے دربار خاص میں ہونے سے ناواقف اور اس کی تعظیم سے غائب ہیں لہذا ان دونوں اماموں نے ان پر تخفیف کی اور اہل کشف کا اس پر اتفاق ہے کہ بندہ کو یہ جائز نہیں کہ باوجود کشف اور مشاہدہ کے کسی وقت بھی حق تعالیٰ کی نافرمانی کرے۔ لہذا ضرورت ہے کہ کچھ پردہ ہو کم از کم یہ ہی سمجھتا ہو کہ خدا تعالیٰ اس گناہ کو بخش دے گا اور مجھ سے اس کا مواخذہ بھی نہ کرے گا کیونکہ اگر وہ یہ گناہ کرتا کہ وہ اس گناہ کو محاف نہ کرے گا تو وہ ہرگز اس گناہ میں نہ واقع ہوتا اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو حکیم ترمذیؒ نے نو اور الاصول میں مرفوعاً ذکر کی ہے اور وہ یہ کہ رسول خدا ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ

”جب خدا تعالیٰ اپنی قضاء و قدر کو جاری فرمانا چاہتا ہے تو عقلا کی عقل پر چمکین لیتا ہے یہاں تک کہ جب اپنی قضاء و قدر کے موافق کر لیتا ہے تو پھر ان کی عقل واپس کر دیتا ہے تاکہ وہ عبرت پکڑیں۔“ (اتحی)

اور عبرت پکڑنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ توبہ و استغفار کریں اور بعض علماء نے یہ سمجھا کہ عقل جو چمکین لی جاتی ہے وہی عقل ہوتی ہے جس پر مکلف ہونے کا دابر ہے اور کہا کہ اس میں ہمارے لئے جب ہم گناہ کریں بڑی خوشی کی بات ہے اس لئے کہ ہمارا کسب ایسی حالت کے اندر گناہ میں پڑنا نہیں ہوتا کہ ہماری عقل حاضر ہوں اور جس کی عقل چلی جائے وہ مکلف نہیں ہوتا لہذا اس سے خدا تعالیٰ مواخذہ بھی نہ کرے گا۔

حالانکہ یہ سمجھنا کمزوری کی دلیل ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا تعالیٰ گناہگاروں سے بالکل ہی مواخذہ نہ کرے گا اور یہ اجماع کے خلاف ہے۔ اور میں نے جو کچھ سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ اس عقل سے جو چمکین لی جاتی ہے اس کا یہ سمجھنا مراد ہے کہ میں حق تعالیٰ کے دربرو ہوں اور وہ مجھ کو دیکھ رہا ہے۔ پس یہ سمجھنا اس سے چمکین لیا جاتا ہے جب اس کی نافرمانی کرتا ہے اور اس میں خدا تعالیٰ کی اپنے بندوں پر رحمت ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ

اگر گناہ کرنے والا اس سے حجاب میں نہ ہوتا تو وہ کبھی حق تعالیٰ کی نافرمانی میں قدم نہ رکھتا اور اگر وہ باوجود یہ سمجھنے کے کہ خدا تعالیٰ مجھ کو دیکھتا ہے گناہ میں پڑ جائے تو وہ شخص بے ادبی کے انتہاء درجہ میں ہوا اور وہ اس کا سزاوار ہے کہ زمین میں دہنسا دیا جائے یا اس کی صورت مسخ کر دی جائے۔ بلکہ امام جلال الدین سیوطیؒ نے روایت نقل کی ہے کہ زمانہ محمد بن قلاذن میں ایک شخص نے جامع بنی امیہ میں اپنے امام کے ساتھ بیچھے سے بے جا حرکت کی اور امام نماز میں مشغول تھے تو خدا تعالیٰ نے اس کی صورت خنزیر کی بنادی اور وہ جنگلوں کی طرف نکل بھاگا حالانکہ لوگ دیکھ رہے تھے اور پھر اس کی خبر تک نہ ملی اور لوگوں نے اس واقعہ کو تاریخ کے طور پر لکھ لیا۔

پس اے بھائیو غور کا مقام ہے کہ اس شخص کو محض اس وجہ سے یہ عذاب دیا گیا کہ اس نے خدا تعالیٰ کے دربار میں لہانت کی نیت سے اپنے امام کی مقعد کو چھو لیا تھا۔

اور صحیح حدیث سے اس مضمون کی تائید ہوتی ہے جس کو شیخینؒ نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ یہ کہ زانی نہیں زنا کرتا اس حالت میں کہ مومن ہو اور نہ چوری کرتا ہے اس حالت میں کہ وہ مومن ہو۔ الحمد للہ۔ کیونکہ مومن ہونے کے معنی یہی ہیں کہ زنا، چوری کرنے والا چاہتا ہو کہ خدا تعالیٰ مجھے اس وقت دیکھ رہا ہے بلکہ اس کا ایمان قلب سے نکل کر چھتری کی مثل ہو جاتا ہے۔ یہ خدا تعالیٰ کی رحمت ہے جس طرح کوئی پردہ ہو کہ عذاب الہی اسی پر ٹھہر جائے اور بندہ اس سے محفوظ رہے۔ پس ایمان کے اس سے نکل جانے کے ظاہر و متبادر معنی یہ سمجھ میں آتے ہیں کہ یہ اس پر ایک قسم کا عذاب ہے حالانکہ درحقیقت یہ اس کی رحمت ہوتی ہے اور ایمان کی صاحب ایمان پر عنایت اور ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس ایمان سے جس کے زانی سے نکل جانے کی خبر رسول خدا ﷺ نے دی ہے ایک خاص قسم کا ایمان مراد ہے اگر کوئی شخص اس کی توضیح کا طالب ہو تو ہر اس آیت قرآنیہ کی روش میں غور کرے جس کے اندر ایمان کا ذکر ہو یا بعثت کا یا حشر و نشر کا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ لوگ حساب کے ساتھ ایمان نہیں لاتے اور بعثت یا حشر و نشر کے ساتھ ایمان نہیں لاتے (مطلب یہ کہ اس چیز کے ساتھ ایمان کی نفی ہوگی جس کا اس آیت میں خاص ذکر ہے) اور علیٰ ہذا القیاس۔ پس ثابت ہوا کہ ہمارا یہ کہنا کہ اس قول سے کہ زنا کرنے والا مومن ہونے کی حالت میں زنا نہیں کرتا اور مومن ہونے کی حالت میں چوری نہیں کرتا۔ یہ مراد ہے کہ صرف وہ حق تعالیٰ کو یہ یقین نہیں کرتا کہ وہ مجھے دیکھ رہا ہے۔ یہ مراد نہیں کہ وہ خدا تعالیٰ اور اسکے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں اور منکر و نکیر یا بعثت و حشر و نشر یا حساب و میزان وغیرہ پر ایمان نہیں رکھتا۔ اور بعض علماء کا قول کہ ایمان میں تقسیم نہیں ہوتی تو جب کچھ حصہ ایمان کا نہ رہا تو کل نہ رہا اس پر محمول ہے کہ اس نے علماء کی صحبت نہ حاصل کی ہو بلکہ ان صفات سے ناواقف ہو جن کے ساتھ ایمان لانا واجب ہے کیونکہ ایسے شخص کا ایمان اسی وقت کامل ہوگا کہ ان تمام صفات پر ایمان رکھے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ بندہ کی ایک گناہ سے توبہ مقبول ہوتی ہے اگرچہ وہ دوسرے گناہ پر اصرار کر رہا ہو۔ حاصل کلام یہ ہے کہ عاقل کامل بحالت عقل کبھی اپنے پروردگار کی نافرمانی نہیں کرے گا۔ اور صوفیہ کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر وہ شخص جس پر بائیں جانب کا کاتب (فرشتہ) نے کوئی گناہ ثبت کر دیا وہ

باقص الحفل ہے اور حضرت مالک بن دینار فرماتے تھے کہ جو شخص بے عقل قول کو دیکھنا چاہے وہ ہم کو دیکھ لے اور میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا کہ خدا تعالیٰ اپنے بندہ کو بوقت گناہ اس لئے اپنے آپ سے محجوب فرمادیتا ہے کہ تاکہ اس کے رد و بر و شرمندگی نہ ہو اور جس طرح بندہ بوقت گناہ اپنے پروردگار سے شرمندہ ہوتا ہے اسی طرح حق تعالیٰ بھی اپنے بندہ سے حیا کرتا ہے کہ اس کو اس مرتبہ سے ہٹا دیتا ہے کہ وہ یہ سمجھے کہ مجھے خدا تعالیٰ دیکھ رہا ہے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ نے اخلاق حسنہ میں سے جس خلق کی ہم کو تعلیم دی ہے وہ خود اس خلق کے ساتھ (کہ اس سے اسی خلق کے ساتھ معاملہ کیا جائے) زیادہ اولیٰ ہے۔

اور میں نے صاحب موصوف سے یہ بھی سنا ہے کہ جب خدا تعالیٰ آخرت میں اپنے مومن بندوں کیلئے کرم کا فرش بچھائے گا تو ان کی خجالت اور شرمندگی کو دور فرمادے گا اور فرما دے گا کہ اے میرے بندو! تم سے جو دنیا میں وہ مخالف شرع امور پیش آئے وہ بخش میری قضا و قدر اور میری مشیت کی وجہ سے جن کے رد کرنے پر تم قادر نہ تھے۔ تو خدا تعالیٰ کے اس ارشاد سے ان کی شرمندگی دور ہو جائے گی اور بعض لوگ مارے خوشی کے اڑنے لگیں گے اور یہ کرم خداوندی کا انتہائی درجہ ہے اس وجہ سے کہ وہ آخرت میں اپنے بندوں کی طرف سے خود عذر بیان فرمائے گا اور دنیا میں ان سے اس راز کو اس لئے پوشیدہ رکھا کہ یہ مجملہ اسرار تقدیر کے ہے بلکہ اس بندہ کی مذمت کی جس نے وارد دنیا میں جو دار الحکلیف ہے یہ کہا کہ میں کیا چیز ہوں خدا تعالیٰ میرے پیدا کرنے سے پہلے ہی مقدر فرما چکا تھا کہ مجھ سے ایسے ایسے افعال صدور میں آئیں گے اور رضا بالقضا کو مجھ پر واجب فرما دیا کیونکہ تکالیف کا مکان اور آئندہ کی طرف کسی فعل کی نسبت کا راز کھولنا اور حقیقت حقانیت میں نزاع کرنے کو قبول نہیں کرتا وجہ یہ ہے کہ اگر قبول کرتا تو بسا اوقات انسان اپنے پروردگار پر غالب آجاتا اور کسی امر میں خدا تعالیٰ کی جہت اس پر غالب نہ آتی پس معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ آخرت میں اسی بندہ کی طرف معذرت بیان فرمائے گا جو تکلیف کے زمانہ میں اس کے ساتھ با ادب رہے گا اور یہ معرفت کے مغز کی تھوڑی سے تفسیر ہے پس اس میں سوچنا کہ اس کی تکلیف پہنچ جاؤ۔ اب ہم اصل مسئلہ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ پس کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے اس قول کی تائید کہ جو شخص کعبہ معظمہ کے پردوں میں سے اس قدر کی چوری کرے جس کی قیمت بقدر نصاب ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے اس حدیث سے ہوتی ہے جو حرم شریف میں چوری کرنے والے پر سخت عذاب نازل ہونے کے متعلق وارد ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ واللہ اعلم۔

امام ابو حنیفہؒ کا قول اور امام احمدیؒ دور وراثتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر چور تیسری مرتبہ تیر ہواں مسئلہ: چوری کرے تو نہ اس کا دوسرا ہاتھ کاٹا جائے اور نہ دوسرا پاؤں۔ کیونکہ زیادہ سے زیادہ چوری کرنے میں جو کاٹا جاتا ہے وہ ایک ہاتھ ہے اور ایک پاؤں ہے۔ ہاں قید کر دیا جائے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تیسری مرتبہ میں ہایاں ہاتھ اور چوتھی دفعہ میں داہنا پاؤں کاٹا جائے اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے۔ پس پہلے قول میں چور پر تخفیف اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے اور مضمون سابق سے

دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ بعض امام مال کے احکام کی رعایت کرتے ہیں اور بعض مومن کے احکام کی۔ اور سب اجماعیہ میں گذر چکا ہے کہ اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ چور جب چوری کرے تو اس کا داہنا ہاتھ کاٹا جائے پھر اگر وہ بارہ چوری کرے تو اس کا بائیں پاؤں کاٹا جائے۔ پس خلاف صرف تیسری بار اور چوتھی مرتبہ میں ہے۔ واللہ اعلم

چودھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ چوری کی حد صرف ایک مرتبہ آدمی کے اپنے اوپر اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتی ہے حالانکہ امام احمد اور امام یوسف کا قول یہ ہے کہ جب تک دو مرتبہ اقرار نہ کرے اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی۔ پس پہلے قول میں چور پر تشدید اور دوسرے میں اس پر تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ اس امر کا بعید ہونا ہے کہ کوئی آدمی اپنے اوپر ایسی بات کا جھوٹا اقرار کرے جس سے اس کے ہاتھ کاٹنا لازم ہو۔ اور تکرار کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں ایک مرتبہ کے اقرار کرنے میں شک رہ جائے۔ پس پہلے قول کو ان دینداروں اور تقویٰ والوں پر محمول کیا جائے کہ جو مرنے سے پہلے عی دنیا کے اندر اپنے آپ کو پاک کرنا پسند کرتے ہیں، اور دوسرے کو ان لوگوں پر جو ان کی ضد ہیں اور اس قول میں مقرر اور حاکم دونوں کی احتیاط ملحوظ ہے کیونکہ آدمی کے عضو کاٹنے اور خدا تعالیٰ کی عمارت کو ڈھانے پر آمادہ ہونا بہت بھاری بات ہے۔ پس خدا تعالیٰ ہی کو سزاوار ہے کہ وہ اپنی بنا کردہ عمارت کا انہدام فرماوے اور اسی وجہ سے حدیث میں وارد ہے کہ خودکشی کرنے والا دوزخ میں جائے گا کیونکہ اس نے خدا تعالیٰ کی عمارت کو اس کی بلا اجازت ڈھانے پر جرات کی۔ خوب سمجھ لو۔ اور یہی وجہ ہے جو ان دونوں اماموں نے دو مرتبہ اقرار کرنے کو واجب کہا ہے پس ہر امام کیلئے ایک وجہ ضرور ہے۔

پندرھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ چور پر (یہ دوسرا زمین جمع نہ کی جائے گی) ایک ہاتھ کاٹا جائے، دوسرے چرائی ہوئی چیز کا تاوان اور اگر چرائی ہوئی چیز تلف ہوگئی ہو تو اگر مالک (جس کے پاس سے چوری ہوئی ہے) اس تلف شدہ چیز کا تاوان لینا چاہے تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اور اگر اس نے ہاتھ کاٹنے کو پسند کیا چنانچہ کٹ بھی گیا تو پھر چور تاوان نہ دے گا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر چور دولت مند ہے تو اس پر تاوان اور ہاتھ کاٹنا دونوں واجب ہیں۔ اور اگر تنگ دست ہے تو اس سے چرائی ہوئی چیز کی قیمت نہ طلب کی جائے گی بلکہ صرف ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ اسی طرح امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ چور پر دونوں سزائیں جمع ہوں گی قطعید اور تاوان۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تفصیل اور تیسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ شارع علیہ السلام کا تاوان سے سکوٹ فرماتا ہے۔ لہذا باوجود ہاتھ کاٹ لینے کے اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔

اور دوسرے قول کی وجہ اگر چور مالدار ہو تو اس پر تاوان واجب کرنے کی وجہ سے سختی کرنا ہے برخلاف تنگ دستی کے کہ اس پر تخفیف کی گئی ہے اس وجہ سے کہ اس کو قاذ کشی اور محتاجی کا عذر موجود ہے۔ اور تیسرے قول کی وجہ اس پر سختی کرنا ہے اس کے فصل بد کی برائی ظاہر کرنے کی غرض سے اور یہ بتلانے

کیلئے کہ اس کا نفس ذلیل اور وہ خود دنیا میں خدا تعالیٰ کے مشاہدہ اور آخرت میں حساب کے ملاحظہ سے بے خبر ہے۔ اور حسن بصریؒ نے فرمایا کہ قسم بخدا اگر کوئی شخص قسم کھا کر کہے کہ حسن کے اعمال ان لوگوں جیسے ہیں جو یوم حساب پر ایمان نہیں رکھتے تو میں اس سے جواب میں کہوں گا کہ تو نے سچ کہا اپنی قسم کا کفارہ نہ دیجئے۔ پھر ان سے اس کے بارہ میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ اگر ہم یوم حساب پر کامل ایمان رکھتے تو ہم میں سے کوئی بھی کبھی مخالف شرع امر میں واقع نہ ہوتا نہ پوشیدہ نہ علانیہ۔

سولہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے اگر ایک دوسرے کے مال کی چوری کر لے تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ خواہ اس جگہ سے چرے جو مخصوص دوسرے کی تھی یا

ایسی جگہ سے جہاں دونوں رہتے ہیں۔ حالانکہ امام مالک کا قول اور امام احمدی دور روایتوں میں سے ایک روایت اور امام شافعی کے اقوال مختلفہ میں سے ایک قول جو رائج ہے یہ ہے کہ ان میں سے اس کا ہاتھ کاٹا جاوے کہ جس نے دوسرے کی جائے حرز سے چرایا ہو۔ امام مالکؒ نے یہ اور بڑھایا ہے کہ ان میں سے اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے جس نے اس کو ٹھہری سے چرایا ہو جہاں دونوں رہتے ہیں۔ حالانکہ امام احمدی دوسری روایت اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ ان میں سے جو دوسرے کا مال چرے اس کا کسی صورت میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ اور امام شافعی کا تیسرا قول یہ ہے کہ بالخصوص خاوند کا ہاتھ نہ کاٹا جائے (اگر وہ چوری کرے) پس پہلا قول میاں بیوی دونوں پر مخفف اور دوسرے میں ان دونوں پر اس اعتبار سے تخفیف ہے کہ ان میں سے چور کا ہاتھ اس وقت تک نہ کاٹا جائے جب تک ان میں سے دوسرے کی حرز مخصوص کی جگہ سے نہ چرائے جس طرح وہ لٹاؤ ہاتھ کاٹنے کے مشدد ہے اور تیسرا مخفف اور چوتھا مفصل۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ ایسا متحد ہے کہ گویا وثن ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اجنبی کی مثل ہے۔ اور تیسرا قول پہلے کی مانند ہے۔ اور چوتھے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرد پر عورت کا ردائی کپڑے کا حق ہے لہذا اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اس شبہ کی وجہ سے کہ جو کچھ اس نے چرایا ہے شاید اس میں سے بعض کی مستحق ہی ہو اگر اس کا تعین نہ ہو کہ کون سے مال کی مستحق ہے برخلاف عکس کے (یعنی یہ کہ خاوند بیوی کے مال کو چرے)

سترہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر لڑکا اپنے ماں باپ کے مال کو چرائے تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ماں باپ میں سے جس کا مال چرائے تو ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ شبہ کچھ نہیں۔ پس پہلا قول لڑکے پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ والد کی اپنے لڑکے پر شفقت عادیہ بہت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ہم نے نہیں سنا کہ کسی باپ نے اپنے بیٹے کا ہاتھ کٹوانے کی سعی کی ہو۔ اور حدود کا قائم کیا جانا محض حقوق العباد کی وجہ سے

ہوتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ شبہ کا نہ پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ امام مالک کا قول ہے اور ممکن ہے کہ پہلے قول کو اہل سنا پر محمول کیا جائے۔ اور دوسرے کو تخیلوں اور حریموں پر جن کو اپنی اولاد سے مال زیادہ پیارا ہوتا ہے۔ پس اس قسم کے لوگ اگر اپنے بیٹے کے ہاتھ کاٹنے کے مطالبہ کریں تو حاکم کو چاہئے کہ اس کا مطلب پورا کرے۔ کیونکہ ممکن ہے شاید اس کا مقصد اپنے بیٹے کو معاصی کے ارتکاب سے روکنا اور جڑ ہٹانا ہو۔ اور بسا اوقات یہ ہاتھ کاٹنے سے بھی زیادہ کام دیتا ہے تو پھر یہ مطالبہ لڑکے پر ایک قسم کی شفقت ہوگی نہ اس سے بدلہ لینا۔

اٹھارواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سونے یا چاندی کے بت کو چرائے اور پھر اسے توڑ ڈالے تو اس پر ضمان بالاتفاق نہیں ہے جیسا کہ شروع باب میں گذرا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بت چرانے میں ہاتھ کاٹنا جائے گا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ بت کافی الجملہ مال ہونا ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ چورا کر اسے توڑے اور اس کا زیور ذہال لے اور دوسرے قول کی وجہ اس کا لحاظ ہے کہ بت خدا کے سوا ایک اور مصنوعی معبود ہے تو اس لئے اس کا چرانے والا ایسا ہے کہ گویا اس نے ایک ناگوار بات کو دفع کر دیا یا چھپا دیا تا کہ غیر خدا کو معبود نہ بنایا جائے اور یہ بات مجملہ طاعات الہی کے ہے لہذا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

انیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حمام سے کپڑے چرائے گیا۔ حالانکہ وہاں حفاظت کرنے والا بھی موجود تھا تو بہر صورت ہاتھ کاٹا جائے۔ اور امام موصوف کے الفاظ یہ ہیں کہ جو شخص اس حمام سے کچھ چرائے گیا جس کی حفاظت کی جاتی ہو تو اس کا ہاتھ ضرور کاٹا جائے۔ اور حمام غیر محفوظ تھا یا کسی کو یوں ہی حفاظت کے لئے کہہ دیا تھا اور وہ غافل ہو گیا تو ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ چوری کا وقت غالباً رات ہوتی ہے لہذا ایسا ہوا جیسا کہ مقام محرز سے چوری کرنا برخلاف دن کے محافظ کے سامنے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ چوری ہر حالت میں مقام محرز سے ہی ہے عرف اس کی تائید کرتا ہے۔ پس جب آدمی مکہ میں کپڑے اتار کر حمام میں چلا جاتا ہے تو کپڑے اتارنے کی جگہ جائے حرز ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

بیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ غصب کی ہوئی چیز کو چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے اور چرائی چیز کے چرانے والے کا ہاتھ چوری کی وجہ سے کاٹا جا چکا ہو اور اگر نہ کاٹا گیا ہو تو دوسرے چور کا ہاتھ کاٹا جائے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کاٹا جائے۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ چور کے پاس سے چرانے والے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے اور نہ غاصب کے پاس چرانے والے

کا۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد اور تیسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عاصب نے شے مقصوب کو کھلم کھلا شریعت کی معاندت کے ساتھ لیا ہے۔ برخلاف چور نے کہ اس کے چسپا کر لی ہے اس حال میں کہ وہ ڈرنا تھا اور بھاگنے پر اعتماد کئے ہوئے تھا پس اس ہی وجہ سے عاصب سے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے تاکہ اس پر سختی کرنا پایا جائے اور چور سے چوری کرنے والے کا ہاتھ شرطہ کور کے ہوتے ہوئے نہ کاٹا جائے۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ چور اور جس کے پاس سے چوری ہوئی ہے دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کے مال کو لیا ہے اور اس سے وہ بے خبر ہے کہ یہ مال چرایا ہوا ہے اور بر تقدیر اس کے خبردار ہونے کے وہ خدا تعالیٰ کی حدود سے باہر قدم رکھنے والا ہے اور ایسا ہے کہ گویا جب پہلا چور چوری کر رہا تھا تو یہ اس کا شریک تھا یہی وجہ ہے کہ جو دونوں کے ہاتھ کاٹنا واجب ہے اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ

من سن سنة مینة فعلیه وزرھا و وزر من عمل بها

اور تیسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ

ولا تذروا ذرۃ وزر اخری

پس گناہ عصب کرنے والے پر ہے اور چور پر، نہ اس پر جو ان میں سے کسی کے پاس سے چور ہے۔ معلوم ہوا کہ تینوں قولوں کی وجوہ ضرور ہیں۔

اکیسواں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر چور یہ دعویٰ کرے کہ جو چیز میرے پاس سے چوری گئی ہے اس کا میں مالک تھا اور حال یہ ہے کہ بذریعہ گواہان یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اس چور نے کسی جائے حزر سے بقدر نصاب مال چرایا ہے تو ہر حال میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور اس کا ملکیت کا دعویٰ مقبول نہ ہوگا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ کاٹا جائے گا اور اگر مشہور نہیں ہے تو گواہوں کا یہ کہنا کہ اس نے چوری کی ہے مقبول نہ ہوگا اور اس کا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا مفصل ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ تہمت کا قوی اور چور وغیرہ کا اکثر جھوٹ بولنا اور اس کے اقرار سے بھاگنا ہے جو ہاتھ یا پاؤں کاٹنے کو واجب کرے اور شارع علیہ السلام نے اپنے اس فرمان کے ساتھ تصریح فرمائی ہے کہ

”چور بوقت مومن ہونے کے چور نہیں کرتا“

معلوم ہوا کہ اس سے ایمان نکل جاتا ہے۔ اور جس سے ایمان نکل گیا ہو اس کا اپنے آپ سے قطع یہ دور کرنے کیلئے جھوٹ بولنا کچھ بعید نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس حدیث پر عمل کرنا ہے کہ

”حدود کو شبہات کی وجہ سے ساقط کر دو“

اور اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ چرائی ہوئی چیز میری ملک ہے سچ ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اور امام احمد کی دوسری روایت کی وجہ وہی ہے جو پہلے قول کی ہے۔ اور امام احمد کی تیسری مفصل روایت میں سے پہلی شق کی وجہ ظاہر ہے اور دوسری شق کی وجہ قرآن پر عمل کرنا ہے۔

بائیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت اور اصحاب امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنا جانا اس شخص کے مطالبہ پر موقوف ہے جس کے پاس

سے مال چوری ہوا ہو۔ حالانکہ امام مالک کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے مطالبہ کی حاجت نہیں۔

پس پہلے قول میں چور پر تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے میں غلیہ حقوق کے حق کو ہے اور دوسرے کی وجہ پہلے کے برعکس ہے۔

تیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنے مکان میں قتل کر ڈالا اور پھر کہنے لگا کہ یہ میرے مکان میں مال چرانے آیا تھا اور بلا قتل ہرگز واپس نہ جاتا تھا۔

تو اس پر قصاص لازم نہیں جبکہ مقتول مفید مشہور ہو ورنہ قصاص لازم ہے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس پر قصاص لازم ہے۔ مگر یہ کہ اس کے چور ہونے پر گواہ پیش کر دے۔ پس پہلا قول مفصل ہے جس میں ایک اعتبار سے تخفیف اور ایک اعتبار سے تشدید ہے اور دوسرا بالکل مشدد ہے اور دونوں قولوں کی توجیہ ظاہر ہے پوشیدہ نہیں۔

چوبیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مملوک شکار اپنی جگہ سے چوری چلے جائیں تو چور کے ہاتھ کو کاٹنا واجب ہے۔ اسی طرح تمام ان چیزوں میں جو عادی مال بتائی جاتی

ہوں اور ان کا عوض لینا جائز ہو، خواہ وہ مباح الاصل ہوں جس طرح شکار اور پانی یا نہ۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ ہر وہ شے جو مباح الاصل ہو اس کے چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال محرز ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کی اصل کا لحاظ کرنا ہے آدمی کے احترام کو مال کے احترام پر غالب کرنے کی غرض سے۔

پچیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ لکڑی چرانے میں قطع یہ واجب ہے اگر اس کی قیمت نصاب کی بقدر ہو، حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ لکڑی کے چور کا ہاتھ کاٹنا واجب

واجب نہیں مگر ہاں اگر سارے لکڑی کا ٹکڑا یا صندوق کی تو واجب ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ لکڑی ہر صورت میں مال ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس کا کثیر الوجود ہونا ہے اس لئے وہ ایسی ہو گئی جس طرح منی مکروہ لکڑی جو گراں قیمت ہے جس طرح آنکس اور سارے (تو وہ مستثنیٰ ہے)۔

چھبیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر جلا دینے غلطی سے واسے ہاتھ کی بجائے بایاں کاٹ دیا تو کافی ہوگا۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جلا دینے پر دیت لازم ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اظہر قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ دوبارہ صحیح ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔ چنانچہ پہلا قول اس لئے ہے کہ اس سے زبردستی ہوگی اور دوسرا اس لئے کہ اس طرح ہاتھ کاٹنا غیر مشروع ہے اور ہر وہ عمل جس پر شارع کا حکم نہ ہو وہ مقبول نہیں۔

ستائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے بقدر نصاب مال کی چوری کی پھر اس کا خرید کر یا بذریعہ بیہ مالک ہو گیا (یعنی مالک سے خرید لیا یا اس نے بیہ کر دیا) یا بذریعہ وراثت مالک ہو گیا یا کسی اور وجہ سے تو قطع یہ ساقط ہوگئی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ساقط نہ ہوگی خواہ حاکم کے ہاں مقدمہ چاچکا ہو یا نہ۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ چور اس چیز کا مستحق ہو گیا اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبیح چوری کے وقت خدا تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کر جانے کی وجہ سے لازم ہوتی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر چور چوری کی شے کو واپس کر دے تو قطع یہ ساقط نہیں ہوتی۔

اٹھائیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی مسلمان نے مستامن (وہ کافر جو اس لئے کر دار الاسلام میں رہتا ہو) کا بقدر نصاب مال چرائیا (یعنی جتنے کے چرانے میں قطع یہ لازم ہوتی) تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے، حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ کاٹا جائے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ اس کا لحاظ کرنا ہے کہ دراصل یہ مال کافر حربی کا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ اس کا لحاظ کرنا ہے کہ فی الحال وہ مال مستامن کی ملک میں ہے۔ لہذا ہم اس پر ذمیوں کے احکام جاری کریں گے جب تک وہ ہمارے بلاد میں رہے گا۔

انیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی مستامن یا معاہدہ نے چوری کی تو ان کے ہاتھوں کا کاٹنا واجب ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ واجب نہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ دونوں کے کانے جائیں گے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہ کانے جائیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف اور تیسرا متردد ہے۔ پھر حاکم کو ہر حال میں اختیار ہے اگر اہل اسلام کو قوی جانتا ہو اور اہل حرب کے قبضہ میں مسلمان قیدی نہ ہوں جس کی وجہ سے اس میں خوف ہوتا کہ اگر ہم معاہدہ یا مستامن کا ہاتھ کاٹیں گے تو وہ ہم سے عوض لیں گے۔ تو ان کے ہاتھ کانے ورنہ مصالح کی بنا پر نہ کانے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باب ر ہزنوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے ہتھیار نکال کر شہر سے باہر راہ گیروں کو ڈرایا اور وہ ایسا مقام ہے کہ مظلوم کی اس جگہ فریاد رسی نہیں ہو سکتی تو وہ شخص محارب اور ر ہزن ہے کہ اس پر انہیں کے احکام جاری کئے جائیں گے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس نے قتل کر کے مال لے لیا تو اس پر حد قائم کرنا واجب ہے۔ پس اگر مقتول کا جس کے پاس سے مال لے لیا گیا ہے ولی خون معاف کر دے تو حد کے ساقط کرنے میں کچھ بھی موثر نہ ہوگا۔ اور اگر ان میں سے کسی پر قابو پانے سے پہلے کوئی مر گیا تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ حد و حق تعالیٰ کے حقوق ہیں اور وہی اس سے آدمیوں کے حقوق مثلاً جانیں اور اموال اور زخم وغیرہ کا مطالبہ فرمائے گا۔ الا یہ کہ معاف فرما دے تو اسے اختیار ہے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ر ہزنوں کی حد اسی ترتیب کے موافق ہے جو آیت کریمہ میں **پہلا مسئلہ:** مذکور ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس ترتیب کے موافق نہیں ہے۔ بلکہ حاکم اسلام کی رائے پر موقوف ہے کہ خواہ قتل کر ڈالے یا سولی چڑھا دے یا ہاتھ کاٹ دے اور پاؤں اختلاف کے ساتھ کہ (اگر داہنا ہاتھ کاٹے تو پاؤں بایاں اور برعکس) پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں اس اعتبار سے تشدید ہے کہ حاکم اسلام کو اس بارہ میں اختیار ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس ترتیب کی کیفیت جو آیت کریمہ میں مذکور ہے یہ ہے کہ ر ہزنوں نے اگر مال لے کر قتل کر ڈالا ہو تو امام کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو ان کے اختلاف سے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دے یا قتل کر دے پھر ان کو سولی چڑھا دے اور اگر چاہے تو قتل کر دے اور سولی نہ چڑھا دے اور امام موصوف کے نزدیک سولی دینے کا مشہور روایت کے مطابق یہ طریقہ ہے کہ زندہ سولی پر چڑھا کر اس کے پیٹ کو نیزہ سے پھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ وہ مر جائے اور تین دن سے زیادہ سولی پر لٹکا ہوا نہ چھوڑا جائے اور جنہوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو حاکم ان کو بطور حد کے قتل کر دے اور مقتول کے اولیاء اگر خون معاف کریں تو حاکم اس طرف متوجہ بھی نہ ہو۔ اور اگر کسی مسلمان یا جزیہ گذار کا مال لوٹ لیا اور وہ مال اس قدر ہے کہ اگر ر ہزنوں پر تقسیم کیا جائے تو ہر فرد کو دس درہم یا بقدار ان کی قیمت کے حصہ رسد پہنچے تو حاکم کو چاہئے کہ ان ہاتھ

اور پاؤں خلاف سے کاٹ دے۔ اور اگر ہزنوں نے اب تک نہ کسی کو قتل کیا تھا اور نہ مال لوٹا تھا کہ اس سے مشترک ہی وہ پکڑ لئے گئے تو حاکم کو چاہئے کہ انہیں قید کر دے۔ یہاں تک کہ یا تو وہ تائب ہوں یا مرجائیں۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صلب (سولی دیتے) اور نفی (شہر سے باہر کر دیتے) کی یہی تفسیر ہے۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ حاکم اسلام ہزنوں کے ساتھ وہ کرے جو حسب رائے مناسب سمجھے تو جوان میں سے اہل الکرائے اور قومہ ار ہو اسے قتل اور جو صرف قومہ ار ہو تو اسے شہر بدر کر دے۔ الحاصل حاکم و درست ہے کہ ہزنوں کو قتل کر دے اور سولی دیدے اور ہاتھ پاؤں کاٹ دے اگرچہ انہوں نے مال نہ لوٹا ہو اگر ان افعال کو ان کیلئے اور ان کے ہم جنسوں کیلئے باعث ذہر و قبیح خیال کرے۔ اور امام موصوف کے نزدیک نفی کی تفسیر یہ ہے کہ جس شہر میں ہزن ہوں ان کو اس سے نکال کر دوسرے شہر میں لے جا کر قید کر دیا جائے اور امام موصوف کے نزدیک صلب کی تفسیر یہی ہے جو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر ہزنوں نے ہنوز نہ کسی جان کو مارا تھا اور نہ مال لوٹا تھا اور وہ پکڑے گئے تو وہ نفی کر دئے جائیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک نفی کی تفسیر یہ ہے کہ بھاگ جائیں تو انہیں پکڑ دیا جائے اور جب آجائیں تو ان پر حد قائم کی جائے۔ اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ نفی کی تفسیر امام شافعیؒ کے قول کی مثل ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ انہیں کسی شہر میں ٹھکانا لینے نہ دینا نفی کی تفسیر ہے اور اگر انہوں نے صرف مال لوٹا اور قتل نہ کیا تو حاکم اختلاف کے ساتھ ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دے اس کے بعد چھوڑ دیئے جائیں اور اگر قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا تو ان کو جان سے مار ڈالنا اور پھر سولی چڑھانا ضرور ہے۔ اور اگر قتل کیا اور مال نہ لوٹا تو انہیں قتل کر ڈالنا واجب ہے اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قتل کے بعد سولی چڑھائے جائیں۔ اور بعض شوافع کا قول یہ ہے کہ زندہ سولی چڑھا کر بعد میں قتل کر دئے جائیں اور سولی چڑھائے جانے کی مدت تینوں اماموں کے نزدیک تین دن ہیں۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ جس پر صلب کا لفظ صادق آجائے۔ پس امام ابوحنیفہؒ کا قول مفصل اور تشدید کی طرف مائل ہے اور امام مالکؒ کا قول تخفیف اور تشدید دونوں کا احتمال رکھتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ امام کی رائے پر مقوف ہے اور دوسرے اعتبار سے نفی اور صلب کی تفسیر کے بارہ میں اس قول کے اندر تخفیف ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا حکام ایک اعتبار سے مشدد اور دوسرے اعتبار سے مخفف ہے قتل کے واجب اور غیر واجب ہونے کی حیثیت سے۔ اور سولی کی مدت کے بارہ میں امام احمدؒ کا قول بہت مخفف ہے اور ہر امام کے مذہب مختار کی ایک ایک وجہ ہے۔

تینوں اماموں نے ہزنوں کے قتل میں ایک ایک نصاب کا اعتبار کیا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ تیسرا مسئلہ: کا قول یہ ہے کہ نصاب کا اعتبار نہیں۔ پس پہلا قول ہزنوں کے قتل میں جس وقت لوٹا ہوا مال نصاب سے کم ہو مخفف ہے اور دوسرا مشدد۔

اور پہلے قول کی وجہ چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنے پر قیاس کرنا ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ کہ ہزنوں کے قتل میں نصاب کی بقدر مال لوٹنا شرط نہیں یہ ہے کہ مال لوٹنے کے

ساتھ مقاتلہ اور محاربہ بھی مضموم ہے۔ لہذا محاربہ اور مقاتلہ کی رو سے اس پر سختی کی جائے گی نہ بقدر انصاف ہونے کے اعتبار سے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ بہت سے ہزن جمع ہوئے اور ان میں سے بعض نے قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا اور بعض ان کے مددگار رہے تو مددگاروں کا حکم تمام امور میں مقاتلین کا سا ہے حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مددگاروں پر سوائے قید یا شہر بدر کر دینے کی سزا کے اور کچھ واجب نہیں۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ محاربہ کے پائے جانے پر اکتفا کرنا ہے خواہ ان میں سے بعض نے ارتکابِ قتل نہ کیا ہو، اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ محاربہ میں ارتکاب اور مباشرت قتل پر دار و مدار ہے نہ مددگار بننے پر۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جس نے شہر کے اندر راستہ لوٹا تو اس کا حکم بالکل ان ہزنوں کا سا ہے جو شہر سے باہر راستہ لوٹیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جب تک شہر سے باہر یہ معاملہ نہ ہو اس وقت تک ہزنوں کا حکم نہ دیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں راستہ لوٹنے والے پر تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی شرع کی مخالفت اور اس کی حدود سے تجاوز ہر حال میں حرام ہونا چاہئے خواہ شہر کے اندر ہو یا باہر جس طرح باقی گناہ ہر جگہ حرام ہوتے ہیں۔ مثلاً زنا شراب خوری وغیرہ۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشہور و متبادر یہ ہے کہ ہزنی شہر سے باہر ہی ہوتی ہے کیونکہ کوئی ایسا شخص موجود نہیں ہوتا جو فریادری کرے اور مظلوم کو ہزن سے چھڑالے برخلاف شہر کے اندر ہزنی کرنے کے کیونکہ اس جگہ بہت لوگ فریادری کے لئے موجود ہوتے ہیں۔ لہذا وہ غضب کے ساتھ زیادہ مشابہ ہوا۔ پس اس پر تعزیر اولیٰ ہوئی چیز کا اس کے مستحق کو واپس دینا لازم ہوگا۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر ہزن کے ساتھ کوئی عورت ہو اور اس نے مردوں کے ساتھ مقاتلہ میں موافقت کی ہو اور مال بھی لوٹا ہو تو وہ بطور حد کے قتل کی جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ وہ بطور قصاص کے قتل کی جائے اور اس سے تلف کا ضمان لیا جائے۔ پس پہلے قول میں اس کا قتل بطور حد کے ہونے کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرے قول میں اس کا قتل بطور قصاص کے ہونے کی وجہ سے تخفیف۔ اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے زنا کیا اور شراب پی اور چوری کی اور پھر بوجہ ہزنی کر لینے یا کسی اور وجہ سے اس شخص کا قتل واجب ہو گیا تو وہ قتل کر دیا جائے اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے اور نہ کوڑے لگائے جائیں کیونکہ یہ سب خدا تعالیٰ کے حقوق ہیں اور ان کی منافی پر بھی اس کے باوجود یہ قتل کا مرتکب ہوا۔ پس ان کو ڈھانپ دیا کیونکہ قتل انتہا درجہ ہے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ہر ایک سزا الگ الگ دی جائے۔ پس پہلا قول مخفف اور امام شافعی کا قول مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امثال میں حدود مختلف نہیں ہوتیں کیونکہ ان کا حاصل زجر و توبخ ہے۔
 دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر جرم کیلئے وہ حد لازم ہے جو شروع ہے جس طرح اگر متعدد اشخاص سے
 یہ امور صادر ہوتے تو ایک کی حد دوسرے کی حد کے قائم مقام ہرگز نہ ہو سکتی (اسی طرح صورت مذکورہ میں بھی)۔
آٹھواں مسئلہ: نوشی اور تہمت دونوں کی علیحدہ علیحدہ حد ماری جائے گی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ
 ہے کہ ایک حد کو دوسری میں داخل کر دیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول اور امام شافعی کے دوقولوں میں سے ایک یہ ہے کہ ہزنوں
 کے ماسوا اور گناہگاروں کا (مثلاً زنا کار، چور، شراب خور) تائب ہو جانا ان سے حد کو ساقط
 نہیں کرتا۔ حالانکہ امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر اور امام شافعی کی دوسری روایت یہ ہے کہ بلا شرط گزرنے
 کسی مدت کے توبہ کرنا ان سے حد کو ساقط کر دیتا ہے اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ توبہ کے بعد ایک سال
 گزر جانا بھی ضروری ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں کچھ تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ ان لوگوں سے حد کے ساقط ہونے کا شریعت میں وارد نہ ہونا ہے لہذا اس پر حد قائم کرنا
 زیادہ بہتر ہوا اس قرینہ سے کہ امام مسلم نے ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک عورت رسول کریم ﷺ کی خدمت میں
 حاضر ہوئی جو زمانہ سے حاملہ ہوئی اور عرض کرنے لگی کہ خدا کے سچے رسول میں خدا تعالیٰ کی حدود میں سے ایک حد کے
 اندر واقع ہوئی لہذا مجھ پر حد جاری فرمائیے تو آپ نے اس کے ولیوں سے فرمایا کہ اس کے ساتھ احسان کرو کہ
 جب یہ حمل وضع کر چکے تو اس وقت میرے پاس لاؤ۔ پس انہوں نے ایسا ہی کیا۔ تب آپ نے حکم دیا کہ اس کو
 سنگسار کرو (جب وہ فوت ہوگئی) تو آپ نے اس پر جنازہ کی نماز پڑھی اور یہ ارشاد فرمایا کہ اس نے ایسی بڑی توبہ
 کی ہے کہ اگر وہ باشندگان مدینہ کے ستر افراد پر تقسیم کی جائے تو سب کو کافی ہو جائے۔ (ابھی) تو ظاہر حد یہ اس
 کو متقاضی ہے کہ وہ عورت سنگسار کئے جانے سے پہلے ہی تائب ہو چکی تھی اس کے بعد آپ نے حد قائم فرمائی۔
 کیونکہ اگر وہ پہلے سے تائب نہ ہو چکی ہوتی تو اپنے اوپر حد ہرگز قائم نہ کرتائی۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

اور نیز ان لوگوں پر حد کا مرتب ہونا محض اس وجہ سے ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کیا
 لہذا توبہ کی وجہ سے حد ان سے ساقط نہ ہوگی۔

اور دوسرے قول کی وجہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ گناہ سے توبہ کرنے والا ایسا ہو جاتا ہے کہ گویا اس
 نے گناہ کیا ہی نہیں اور یہ ارشاد ہے کہ توبہ کئے ہوئے گناہوں کو کاٹ دیتی ہے یعنی دنیا میں اس کا مواخذہ نہیں ہوتا
 یعنی آخرت میں خدا تعالیٰ کی مشیت کے نیچے ہے۔

اور میں نے شیخ الاسلام ذکر کیا کو فرماتے سنا ہے کہ ہمیں اس کا ثبوت نہیں پہنچا کہ ہزنوں کے ماسوا کسی
 اور شخص سے اس کے گناہ کا دنیا اور آخرت دونوں میں مواخذہ کیا جائے گا کیونکہ ہزن کے حق میں حق تعالیٰ ارشاد
 فرماتا ہے کہ

لھم فی الدنیا خیر و لھم فی الاخرۃ عذاب عظیم

ترجمہ: ان کے لئے دنیا میں دوسوائی اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے۔ (بخاری)

پس معلوم ہوا کہ جو شخص کسی گناہ سے تائب ہو جائے تو اس کی خدا سے ساقط ہو جاتی ہے (یہ بات تقریر سابق سے ثابت ہوئی) اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو ان سرکشوں پر محمول کیا جائے جن سے زنا اور چوری اور شراب خوری کا وقوع بہت ہوتا ہے کیونکہ حد قائم کرنا ان کیلئے زبردستی کا باعث ہوگا۔ جس طرح دوسرے قول کو ان لوگوں پر حمل کرنا صحیح ہے جن سے بہ تقدیر الہی عمر بھر میں صرف ایک دفعہ کسی گناہ کا صدور ہو گیا پھر وہ سخت نادم ہوئے یہاں تک کہ زمین باد جو اپنی فراخی کے ان پر تنگ ہوئی اور ان کو دل میں سخت شرمندگی لاحق ہوئی حتیٰ کہ دو شخصوں کے درمیان بیٹھنے سے بھی حیا کرنے لگے۔ برعکس پہلے لوگوں کے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے رہزنی سے توبہ کر لی اور ہنوز اس کا صالح ہونا ثابت نہیں ہوا تو تا وقتیکہ اس کے عمل کا نیک ہونا نہ ظاہر ہو اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگرچہ عمل کی صلاحیت ظاہر نہ ہوئی ہو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرا مخفف ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ لوگوں کے اموال و اسباب میں احتیاط سے کام لینا ہے کیونکہ جس شخص کا توبہ کے بعد صالح العمل ہونا ظاہر نہ ہوا ہو تو گویا اس نے توبہ ہی نہ کی پس اس کو شہادت میں متہم ہونے سے صالح العمل اور کامل مومنوں کے طریقہ پر چلنے والا ہو جائیسی خارج کر سکتا ہے۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ

فمن تاب من بعد ظلمه و اصلح

اور فرماتا ہے

الا للذین تابوا من بعد ذالک و اصلحوا

اور ان کی مثل اور آیات ہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر احادیث پر عمل کرنا ہے جیسا کہ اس سے پہلے مسئلہ میں حدیث گذر چکی اور رسول خدا ﷺ کا ارشاد ہے کہ

”اور برائی کے پیچھے نکل کر لیا کر کیونکہ نکل برائی کو مٹا دیتی ہے“ (بخاری)

پس برائی کے مٹنے کیلئے نکل کر نے کو شرط ٹھہرایا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب مقاتلہ میں ایسا شخص موجود ہو جو رہزنی کا ہمسرہ ہو مثلاً کانریا کسی کا غلام اور رہزنی اسے قتل کر ڈالے تو وہ مقتول کے بدلہ میں قتل نہ کیا جاوے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ قتل کیا جاوے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے اس مسئلہ میں دو قول پہلے دوغہ ہوں کی مثل ہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب مسکرات پینے کی حد میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ شراب حرام ہے اور نجس ہے اور شراب کا پینا خواہ تھوڑی پینے یا بہت حد کو واجب کرتا ہے اور جو اس کے پینے کو حلال جانے اس کے کافر ہونے کا حکم کیا جائے گا اور باب نجاست میں گزر چکا ہے کہ امام داؤد شراب کو پاک کہتے ہیں۔ مگر اس کا پینا حرام فرماتے ہیں۔ اور اس پر اتفاق ہے کہ انگور کا نچوڑ جب سخت (تیز) ہو جاوے اور اس کے مسد کو پھینک دیا جائے تو وہ شراب ہوتی ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ پینے کی چیز جو نشہ لاتی ہو وہ کثیر بھی حرام ہے اور قلیل بھی اور اس کا نام خمر (شراب) ہوتا ہے اور اس کے پینے میں حد لازم ہوتی ہے خواہ وہ انگور کی ہو یا کشمش یا گیسوں یا جو یا جوار یا چاول یا شہد یا دودھ وغیرہ کی، کچی ہو یا پکاائی ہوئی، اس میں امام ابوحنیفہ کا خلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ چھوڑے اور کشمش کا قلع (دو شربت جو رات کو بھگو یا جائے صبح کے پینے کے لئے یا برعکس) جب تیز ہو جائے تو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے اور بہت بھی اور اس کا نام خمیر ہے نہ خمر۔ پس اگر وہ نشہ لاتا ہو تو اس کے پینے والے پر حد لازم ہے اور وہ نجس بھی ہے۔ اور اگر ان کو پکالیا ہو تو ان دونوں میں اس قدر کا پینا درست ہے جو پینے والے کے غالب گمان میں نشہ آور نہ ہو۔ پس اگر جوش آ جاوے تو ان دونوں کا پینا حرام ہے اور ان کے پکانے میں یہ شرط نہیں کہ ان کے دوثلث خشک ہو جو ویں، اور نہ ہوں اور چاول اور جوار اور شہد کا شیرہ امام صاحب مذکور کے نزدیک حرام ہے خواہ بھگو یا ہو یا پکالیا ہو اصراف ان میں سے نشہ آور حرام ہے۔ اور اس کے پینے والے پر حد بھی لازم ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ انگور کا نچوڑ اگر اس قدر پکالیا گیا ہو کہ اس کا ایک ٹمٹ سے کم خشک ہو گیا ہو تو وہ حرام ہے اور اگر اس کے دوثلث خشک ہو گئے ہوں تو جب تک نشہ آور نہ ہو حرام نہیں اور جب نشہ لانے لگے تو اس کا تھوڑا اور بہت سب حرام ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مسکرات پینے کی حد کوڑوں سے قائم کی جائے سوائے امام شافعی کی روایت کے کہ ان کے نزدیک ہاتھوں اور جوتوں اور کپڑوں سے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس شخص کو لقمہ سے اچھو لگ جائے اور اس کو اندر کرنے کیلئے سوائے شراب کے اور کچھ نہ پاوے تو اسے جائز ہے کہ لقمہ کو شراب پی کر اندر پہنچا دے۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب نچوڑ پر تین دن گزر جائیں تو وہ شراب بن جاتا ہے اور اس کا پینا حرام ہوتا ہے اگرچہ تیزی نہ آئی ہو اور نہ نشہ آوے اور اس کا مسکنہ نہ پھینکا گیا ہو بوجہ اس حدیث کے جو اس بارہ میں وارد ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حکم کا ترتیب غالباً علت پر ہوا کرتا ہے۔ پس اگر کسی شے میں نشہ نہ پائی جائے تو وہ اپنی اصل کی بنا پر مباح ہے۔

دوسرے قول کی وجہ احتیاط پر عمل کرنا ہے کیونکہ وہ تین دن کے بعد غالباً نشہ آوے ہو جاتا ہے تو امام احمدؒ نے احتیاط پر عمل کیا ہے اگر ان کے پاس اس کے پینے کی حرمت پر (باوجود نشہ آور نہ ہونے کے) کوئی دلیل شارح علیہ السلام سے نہ موجود ہو کیونکہ شارح علیہ السلام نے جس طرح چاہے احکام مقرر فرمائے یا امام احمدؒ کا قول وسائل کو حرام کرنے کی جنس سے ہو اس خوف سے کہ کہیں مقاصد کی تحریم میں نہ واقع ہو جائے جیسا کہ ہم اپنے اس قول سے کہ دوسرے قول کی وجہ احتیاط کو لینا ہے اس طرف اشارہ کر چکے ہیں اور جو کچھ ہم نے بیان کیا اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ جس شے کا کثیر نشہ آوے اور ہو اس میں سے قلیل بھی حرام ہے کیونکہ قلیل کو حرام کہنا نشہ لانے کی علت پر مبنی نہیں ہے اور احتمال ہے کہ شاید اس امام کو جو غیر نشہ آور غنیمہ (شیرہ) کے مباح ہونے کا قائل ہے یہ حدیث نہ ملی ہو تو اس نے گمان کیا کہ وہ شے حرام ہے جو نشہ لاتی ہو کیونکہ اس کی علت نشہ لانا ہی ہے اور وہ غیر نشہ آور غنیمہ میں پائی نہ گئی۔

دوسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ سکر (نشہ) کی تعریف یہ ہے کہ آدمی زمین کو آسمان سے امتیاز نہ کر سکے اور نہ چوڑائی کو لمبائی سے اور عورت کو مرد سے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس کے نزدیک اچھی بری بات دونوں یکساں ہوں، اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ آدمی اپنی عادت کے خلاف باتوں میں غلط ملط کرنے لگے۔ پس پہلا قول سکر کی تعریف میں مشدد اور اگر اس درجہ تک حالت نہ پہنچی ہو تو وہ حد کے واجب نہ ہونے میں مختلف ہے اور دوسرا قول حد کے اندر مشدد ہے اور تیسرا اس سے بھی زیادہ ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص زمین کو آسمان سے امتیاز نہ دے سکے وہ خلت نشہ والا ہے بہ نسبت اس شخص کے جو صرف اچھے اور برے کلام میں تمیز نہ کر سکے جس طرح وہ شخص جو صرف اپنے کلام میں خلاف معمول غلط ملط کرے وہ نشہ میں اس سے بہت کم ہے جس کا پہلے بیان ہوا۔ پس وہ امام جس نے اس میں پرہیزگاری کی کہ جب تک نشہ والا انتہائی درجہ تک نشہ کے نہ پہنچ جائے اس وقت تک حد قائم نہ کی جائے تو محارم الہی پر غیرت کھانے کے لحاظ سے اس کی پرہیزگاری کم درجہ ہے اور جس نے اس میں پرہیزگاری کی کہ جب نشہ والے سے اونٹنی درجہ کی

صفت نشہ کی بھی پائی جائے تو اس پر حد ماری جائے تو مسلمان شرابی نشہ ہار کے احترام کے لحاظ سے اس کی پرہیزگار کم درجہ ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ جو شخص آسمان کو زمین سے امتیاز نہ دے سکے گا اس کی تمیز بالکل باطل ہو جائے گی۔ اور جو عورت کو مرد سے نہ امتیاز دے سکے گا وہ اشخاص کو تو سمجھے گا لیکن ان کی صفات سے تاوانف رہے گا اور جس کے کلام میں غلط ملط ہوگا وہ آسمان و زمین کو تو سمجھے گا اسی طرح عورت کو مرد سے تمیز بھی کرے گا لیکن اس کے لئے غائبانہ لحاظ ہیں جو اسے نئی روش پر چلائیں گے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ شروع کلمات میں اسے شعور ہو اور ان کو تمام کرنے سے پہلے زائل ہو گیا ہو۔ پس بعض امام ظاہر شریعت کے طرف دار ہیں اور بعض مسلمان شرابی کے احترام کا لحاظ کرنے والے ہیں۔ لہذا ہر قول کیلئے ایک وجہ ضرور ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ شراب خور کی حد اسی کوڑے ہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ آزاد مرد کیلئے چالیس ہیں اور غلام کیلئے اس کے آدھے ہیں۔ اس میں سب کا اتفاق ہے جیسا کہ شروع باب میں گذر چکا۔ پس پہلے قول کی بنا پر غلام کی حد چالیس کوڑے ہوئے اور دوسرے قول کی بنا پر بیس۔ لہذا پہلا قول مشدد ہوا اور دوسرے میں کچھ تخفیف۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غالباً آزاد مرد کا مل العقل ہوتا ہے برعکس غلام کے یہی وجہ ہے جو آزاد مرد کا مسفرہ گناہ بھی بڑا ہے نہ غلام کا۔ اس قاعدہ پر بنا کر کے کہ جس کا رتبہ بند ہوتا ہے اس کا چھوٹا گناہ بھی بڑا ہوتا ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ اسی کوڑے اس شرابی کیلئے ہوں جو لوگوں کو تکلیف پہنچا دے اور چالیس اس کے لئے جو (بحالت نشہ) لوگوں تکلیف نہ دیتا ہو۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے شراب پینے کا اقرار کیا حالانکہ اس کے منہ سے بدبو نہیں پائی جاتی تو اس پر حد ماری جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حد نہ ماری جائے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اقرار کی وجہ سے مواخذہ کرنا ہے اور ترتب حکم شراب پینے پر ہے نہ بدبو پر برعکس دوسرے قول کے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی کے منہ سے شراب کی بو آتی ہو اور وہ اقرار نہ کرتا ہو تو اس پر حد نہ لگائی جائے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حد لگائی جائے۔ پس پہلا قول مختلف اور دوسرا حد قائم کرنے میں مشدد ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے اقوال کثیرہ میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے شراب پینا جائز نہیں مثلاً پیاس یا دوا کے طور پر استعمال کرنا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ پیاس کی وجہ سے جائز ہے دوا کیلئے نہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ دوا

کیلئے تعویذی سی جائز ہے۔ اسی طرح امام موصوف کا تیسرا قول یہ ہے کہ پیاس کیلئے صرف اس قدر چینی جائز ہے جس سے پیاس رفع ہو جائے، پس پہلا قول اس کے بوقت ضرورت پینے کے عدم جواز میں مشدد اور دوسرا منفصل ہے۔ اسی طرح تیسرا۔ اور چوتھے میں کچھ تشدید ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو بڑے درجہ کے صابر اور اہل یقین لوگوں پر محمول کیا جائے۔ اس لئے کہ وہ حضرات اس قدر صبر کریں گے کہ اضطراب کی حالت ہو جائے پھر جب موت کا خوف ہو جائے اس وقت تکیں گے جیسا کہ اس کو شروع شروع ضرورت کے وقت پر حل کر سکتے ہیں (یعنی ابھی ضرورت شروع ہوئی ہو اور اس کا ابتدائی درجہ ہو) اور امام ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پیاس کی ضرورت سے پینے میں روح کو ہائی رکھنا ہے (جولازم ہے) اور ربا دوا کرنا سوحدیث شریف میں ہے کہ ”خدا تعالیٰ نے میری امت کیلئے ایسی چیزوں میں شفا نہیں رکھی جن کو اس نے حرام فرما دیا ہے۔“ اور باقی اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

واللہ تعالیٰ اعلم.



باب تعزیر کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اس کے اس پر اتفاق ہے کہ ہر ایسے گناہ میں جس کیسے کوئی حد مقررہ اور کفارہ نہ ہو تعزیر مشروع ہے۔

مسائل اختلافیہ

اس میں اختلاف ہے کہ ہر گناہ میں اس کے موافق تعزیر کرنا خدا تعالیٰ کا واجب حق ہے یا غیر **پہلا مسئلہ:** واجب، تو امام شافعی نے اس کے عدم وجوب کا قول کیا ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک نے فرمایا کہ گناہ غالب اگر یہ ہو کہ بدو تعزیر اس شخص کی اصلاح نہ ہوگی تو واجب ہے اور اگر گناہ غالب اس کے بغیر اصلاح ہو جانے کا ہو تو واجب نہیں۔ اور امام احمد نے فرمایا کہ اگر وہ اپنے فعل کی وجہ سے مستحق تعزیر ہو تو واجب ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل ہے اسی طرح تیسرا۔

اور پہلے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کے دربار کو اس سے برتر سمجھنا ہے کہ اس میں بندہ اپنے پروردگار کی نافرمانی کرے حالانکہ وہ پروردگار عالم اس کو دیکھ رہا ہو تو اس وقت دردناک مار اس پر واقع کرنا واجب ہے تاکہ آئندہ کیلئے قبیح فعل پر متغیب ہو جائے اور جب فعل قبیح کی طرف متوجہ ہوا کرے تو اس مار کو یاد کر لیا کرے جو گذشتہ زمانہ میں اس پر پڑ چکی ہے اور پھر خدا تعالیٰ سے پناہ طلب کرے اس گناہ سے باز رہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دوسرے گناہ کا ترک حق تعالیٰ سے دعا کرنے پر معلق ہوتا ہے کہ وہ دعا کی وجہ سے اس سے پھیر دیتا ہے۔ ورنہ نقد برہم (جو قطعی ہوتا ہے) کا ترک تو ہو ہی نہیں سکتا۔

اور دوسرے قول یعنی عدم وجوب کی وجہ ان کہیں لوگوں کے ساتھ خاص ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے دربار کی قدر و منزلت سے ناواقف ہیں اور مارتا ان پر پورا اثر نہیں ڈال سکتا پس اس کو آئندہ کے ان گناہوں سے زجر و توقیف نہیں ہو سکتی جن کا ترک اس بندہ کے رنج و الم پر موقوف اور معلق ہو چکا ہو۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ حاکم اسلام نے اگر کسی کو تعزیر کی اور وہ مر گیا تو اس پر ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اس پر ضمان لازم ہے۔ پس پہلا قول حاکم پر

مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حاکم اسلام کا منصب اس سے برتر ہے کہ وہ بلا مصلحت (و بدون خیر خواہی) کسی کو تعزیر کرے۔ برخلاف غیر حاکم کے کیونکہ رعایا کا آپس میں کبھی کبھار عداوت سالہ کی وجہ سے۔ اس لئے ایک دوسرے کو تعزیر کر دیتا ہے۔ اور ہم نے نہیں سنا کہ کسی بادشاہ نے تعزیر سے کسی کو قتل کر ڈالا ہو اور وہ اس کے بدلہ میں قتل کیا گیا ہو بلکہ اس پر تاوان اور دیت بھی لازم نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرع شریف میں کسی دوسرے پر احکام میں ترجیح نہیں۔ پس از روئے احکام شریعت حاکم اسلام بھی رعایا کی مانند ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ باپ جب اپنے لڑکے کو ادب کے واسطے مارے یا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ تاوان واجب ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجہ پہلے مسئلہ کی وجہ سے سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ باپ بھولہ حاکم اسلام کے ہے اس بارہ میں کہ جب وہ مارے گا محض اصلاح کی نیت سے مارے گا۔ اسی طرح معلم بھی اکثر ایسے ہی ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ نے ان سے ضمان لینے کو واجب قرار دیا ہے کہ تاکہ لوگوں کی اولاد میں احتیاط ملحوظ رکھی جائے اور باپ اپنے بیٹے کو مارنے میں حفاظت سے کام لے کیونکہ کبھی باپ کا بیٹے سے دل اتر جاتا ہے تو اس طرح مارتا ہے کہ جس طرح انبیٰ آدمی کے اس میں اصلاح ملحوظ نہیں ہوتی پس اس کو خوب سمجھ لو۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں کہ تعزیر کی سزا حدود سے بڑھادی جائے حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ یہ حاکم کی رائے پر موقوف ہے۔ پس اگر زیادتی کو مناسب جانے تو ایسا کرے۔ معلوم ہوا کہ پہلا قول مخفف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حاکم اسلام اور اس کا نائب شریعت مطہرہ کے موافق فیصلہ کر سکتے ہیں۔ اور ان کو ہرگز یہ جائز نہیں کہ شریعت کے مقررہ اندازہ سے ذرہ برابر بھی زیادتی کر سکیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے اپنے بعد اپنی امت پر حاکم اسلام کو امین قرار دیا ہے اور امت کو حکم فرمایا ہے کہ وہ حاکم کی ہر اس امر میں اطاعت کریں جس میں حق تعالیٰ کی نافرمانی نہ ہو بلکہ محض تمرد دین فساق ایسے ہوتے ہیں کہ انکو مقررہ حد مارتا باعث زجر نہیں ہوتا لہذا حاکم کو درست ہوگا کہ اپنے اجتہاد سے اس قدر زیادتی حد مقررہ سے کر دے جس میں فاسق کی خیر خواہی ہو (یعنی وہ اس قدر تعزیر سے نصیحت پکڑ جائے)

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اسباب کے اختلاف سے تعزیر مختلف نہیں ہوتی۔ مثلاً تعزیر میں اتنی زیادتی کی جائے کہ وہ حدود کے ادنیٰ درجوں کو پہنچ جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدود کا ادنیٰ درجہ شراب نوشی میں چالیس کوڑے ہیں۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کے تعزیر کا اعلیٰ مرتبہ اسی چالیس تا زانیانے ہوئے اور امام شافعیؒ کے نزدیک انیس اور

امام مالک کا قول ہے کہ تعزیر میں جتنے حدودِ حاکم کی رائے میں آویں تا زیانے مارے اور امام احمد نے فرمایا ہے کہ اسباب کے اختلاف سے تعزیر کی تعداد مختلف ہو جاتی ہے۔ پس اگر کسی نے شبہ سے کسی عورت کی پیشاب گاہ میں اپنا پیشاب گاہ داخل کر دیا مثلاً ایک لونڈی میں دو شریک تھے تو ان میں سے ایک نے اس کے ساتھ یہ کارروائی کی یا عورت کی پیشاب گاہ کے علاوہ کسی اور چیز میں داخل کیا تو امام موصوف کے نزدیک اس کی تعزیر میں حد کے ادنیٰ درجہ سے زیادتی کی جاسکتی ہے۔ لیکن حدود کے اعلیٰ درجہ تک زیادتی نہیں کی جاسکتی۔ پس ایک سوتا یا نوں سے ایک کم مارے جاسکتے ہیں اور اگر کسی نے لہجہ عورت کا بوسہ لے لیا یا کسی کو گالی دیدی یا مقدارِ نصاب سے کم مال کی چوری کر لی تو اس میں تعزیر کو حدود کے ادنیٰ درجہ تک نہیں پہنچایا جاسکتا۔ پس پہلے قول میں اس اعتبار سے کہ تعزیر میں اس عدد پر زیادتی نہیں کی جاسکتی جو شرعِ مطہر میں مقرر ہے تخفیف ہے۔ اور امام مالک کے قول میں جس وقت حاکم کی رائے عدد مقرر پر زیادہ کرنے کی طرف جائے کچھ تشدید ہے اور امام احمد کا قول مفصل ہے کہ اس میں ایک اعتبار سے تخفیف اور ایک اعتبار سے تشدید ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ تعزیر کیلئے کھڑا کر کے مار لگائی جائے حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ بٹھلا کر مارا جائے۔ اسی طرح امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک وہ ہے جو مذہبِ امام مالک کے موافق ہے اور دوسری امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے مذہب کی مثل۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کو کھڑا کر کے مارنا زجر و توبخ زیادہ پیدا کرے گا اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مارنے سے مقصود تکلیف پہنچانا ہے اور وہ بٹھلا کر مارنے میں بھی حاصل ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ صرف تہمت کی حد میں کپڑے نہ اتارے جائیں اور اس کے سوا تمام حدود میں کپڑے اتارے جائیں حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ تمام حدود میں کپڑے نہ اتارے جائیں۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ کسی حد میں کپڑے نہ اتارے جائیں۔ بلکہ ان کپڑوں سمیت ہی مارا جائے جو مار کی تکلیف اور دردِ رسانی میں مانع نہ ہوں مثلاً ایک کرتہ یا دو۔ پس پہلے قول میں ایک اعتبار سے تخفیف اور دوسرے اعتبار سے تشدید ہے۔ اور دوسرا قول کپڑے نکالنے میں مشدود اور تیسرا مخفف ہے۔ اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ تمام بدن پر سوائے چہرہ اور پیشاب گاہ کے متفرق طور پر مار لگائی جائے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ چہرہ اور پیشاب گاہ اور کوک اور تمام ان مقامات پر نہ مارا جائے جو نازک ہیں (اور وہاں مارنے میں خوفِ جان ہے) اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ پشت اور اس کے قریب قریب مار مارا جائے۔ پس پہلے اور دوسرے قول میں تخفیف اور تیسرے میں مقاماتِ استثناء کے سوا تمام بدن پر متفرق مارنے کے حکم کی وجہ سے تشدید ہے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ حدود کے اندر مارنے میں درجات ہیں۔ پس سب سے زیادہ سخت (زور کی) مار تعویہ کے اندر ہونی چاہئے۔ پھر شراب خور میں پھر تہمت میں۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ان حدود میں مار ایک درجہ کی ہونی چاہئے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ حد زنا کی مار حد تہمت کی مار سے سخت ہونی چاہئے اور حد تہمت کی مار حد شراب خوری سے زور کی ہونی چاہئے پس پہلے قول میں اس اعتبار سے تخفیف ہے کہ اس سے بعض حدود میں مار کا خفیف ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس اعتبار سے کہ بعض حدود میں مار کا سخت ہونا ثابت ہوتا ہے تشدید ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول بھی ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ برعکس ہو اس اعتبار سے کہ تمام حدود کی ماریکساں کرنے میں بعض ادنیٰ درجہ کی حدود کو اعلیٰ درجہ کی حدود کے ساتھ لاحق کرتا ہے۔ اسی طرح تیسرا قول۔



باب حملہ کرنے اور چوپایوں اور حاکموں کے ضمان میں

مسائل اجماعیہ

اس باب میں میں نے کوئی اجماعیہ مسئلہ نہیں پایا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی یا جانور جان یا عضو یا مال واسباب پر حملہ کرے تو اسے دفع کرنا جائز ہے۔ پس اگر وہ بلا قتل و دفع نہ ہو (اس لئے وہ اسے قتل کر ڈالے تو اس پر

ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس پر ضمان لازم ہے۔ پس پہلے قول میں ضمان لازم نہ ہونے کی وجہ سے تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی صحیح وجہ ہے جو ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے انسان کے ہاتھ کو منہ سے کاٹا پس جب اس نے اپنے ہاتھ کو اس کے منہ سے نکالا تو نکالنے سے اس کے دانت کر گئے۔ پس ہاتھ نکالنے

والے پر ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اس پر ضمان لازم ہے۔ پس پہلا قول ہاتھ نکالنے والے پر تخفیف اور دوسرا اس پر مشدد ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی ایک ایک وجہ ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کسی کے گھر میں جھانکا پس گھر والے نے جھانکنے والے کی آنکھ پھوڑ دی تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول

یہ ہے کہ ضمان لازم نہیں اور امام مالک کی دو روایتوں میں سے ایک ایک مذہب کے موافق اور دوسری دوسرے مذہب کے موافق ہے۔ پس پہلا قول مشدد کی مثل ہے اور دوسرا تخفیف اور تیسرا دونوں کو محتمل ہے اور پہلے کو ان

لوگوں کے جھانکنے پر محمول کرنا صحیح ہے جو عین ارتقا سے والے ہیں۔ اور جن کے جھانکنے سے کوئی بڑا فتنہ پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ایسے لوگ خدا تعالیٰ کی حرام کردہ شے کی طرف کم دیکھتے ہیں۔ اور دوسرے قول کو ان لوگوں پر محمول کرنا صحیح

ہے جو پہلوں کی ضد ہیں۔ پس ایسے لوگوں کی آنکھ پھوڑ دینے میں ضمان نہیں تاکہ اسے اس قسم کی حرکت کرنے سے زبردفع حاصل ہو۔

چوتھا مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر حاکم اسلام نے کسی کو بطور حد کے مارا اور وہ جان سے مر گیا یا اس کے ہلاک ہونے کا سبب بن گیا تو حاکم پر ضمان لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے تفصیلی قول میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر شراب خوری کی حد مارنے میں مرا ہے اور حال یہ ہے کہ اس کو جوتوں اور کپڑوں کے کناروں سے مارا تھا تو حاکم ضامن نہ ہوگا اور اگر اسے تازیانے سے مارا تھا تو اصحاب امام موصوف سے اس میں دو قول ہیں دونوں میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ اس پر ضمان لازم نہیں اور ابن منذرؒ نے امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر حاکم اسلام نے جوتوں اور کپڑوں کے کناروں سے اس قدر مارا جس نے چالیس تازیانوں سے تباہ نہ کیا اور وہ شخص اس قدر مار سے مر گیا تو حاکم پر نہ دیت لازم ہوگی اور نہ قصاص اور کفارہ۔ اور اگر اس کو چالیس تازیانے مارے اور وہ مر گیا تو اس کی دیت حاکم اسلام کے عاقلہ پر لازم ہوگی نہ بیت المال سے۔ پس پہلا قول حاکم پر مخفف اور دوسرا اختلاف نقل کی وجہ سے مفصل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مارنا شروع ہے لہذا اس کے قائم کرنے میں ضمان لازم نہ ہونا چاہئے جس طرح باقی حدود میں کیونکہ حدود شارع کی اجازت سے قائم کی جاتی ہیں۔ اور تفصیل کی دونوں شقوں میں سے دوسرے قول کی وجہ اس مار کا مجملہ ان ماروں کے ہونا ہے جو اکثر آدمی کو قتل نہیں کر دیتیں اور اصحاب امام شافعیؒ کے اس قول کی وجہ کہ ضمان لازم نہیں ہوتا اگرچہ تازیانوں سے مارے یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے اس کی اجازت دی ہے اور یہ نیا تقریر تفصیل کی مجملہ دو شقوں کے پہلے قول کی وجہ میں ہے جس کو ابن منذرؒ نے نقل کیا ہے اور اصحاب امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے دوسرے کی وجہ چالیس تازیانوں کی مار کا مجملہ ان ماروں کے ہونا ہے جو غالباً آدمی کو بالکل مار ڈالتی ہیں۔ اور اس کی وجہ کہ حاکم اسلام کے عاقلہ پر دیت لازم ہوتی ہے قصاص نہیں یہ ہے کہ نفس مارنے کی تو اجازت ہے اور حاکم اسلام کا منصب اس سے برتر ہے کہ اسے قصاص میں قتل کیا جائے کیونکہ اگر ہم اس پر قصاص واجب کر دیں تو قلب موضوع آئے گا کہ تھا تو حاکم با اختیار اور ہمارا اس کو مجبور بنا دینا لازم آئے گا۔ بایں کہ اس میں عوام کے روبرو حاکم کی ہنک حرمت اور توہین ہوگی جس سے اس کے رعب اور دبدبہ کا کمزور ہو جانا لازم آئے گا اور ہم نے نہیں سنا کہ کوئی حاکم مستحق پر حد قائم کرنے کی وجہ سے کبھی قتل کیا گیا ہو۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر چوپائے دن میں کسی کا کچھ نقصان کر دیں تو ان کے مالکوں پر کچھ تاوان لازم نہیں بشرطیکہ مالک ان کے ساتھ نہ ہو اور اگر رات کے وقت نقصان کر دیں تو مالک پر تاوان لازم ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک ان کا مالک ساتھ نہ ہو خواہ سوار ہو یا کھینچ کر لے جاتا ہو یا ہانک کر اور یا چھوڑ کر لے جا رہا ہو ضمان لازم نہیں خواہ رات کا وقت ہو یا دن کا۔ پس پہلے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے تشدید ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ کے کلام میں پہلی شق کے اندر ضمان لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دن کے اندر چوپایوں کو چھوڑ دینے کی عادت ہوتی ہے اور اسی سے اس کی وجہ بھی معلوم ہو سکتی ہے کہ رات کے وقت نقصان کر دینے میں ضمان لازم ہوتا ہے اور امام

ابوضیفہؓ کے کلام میں سے پہلی شق کی وجہ اس کا ساتھ میں ہوتا ہے خواہ سوار ہو یا ہانکنے والا یا کھینچنے والا۔ اور اس میں سے دوسری شق کی وجہ، چھوڑ دینے کی وجہ سے تعدی کرتا ہے اور اسی وجہ سے حکم میں تعیم کی گئی کہ چاہے رات کا وقت ہو یا دن کا۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوضیفہؓ کا قول یہ ہے کہ اگر چوپایہ نے کسی چیز کو ضائع کر دیا۔ حالانکہ مالک اس پر چڑھا ہوا ہے تو مالک کو اس کا تاوان دینا ہوگا خواہ ہاتھ سے کیا ہو یا منہ سے اور جو اس نے پاؤں سے نقصان کیا ہو تو اگر وہ اس کے پامال کرنے سے ہوا ہو تو سوار ضامن ہوگا اور اگر لات مارنے سے ہوا ہو تو پھر اگر وہ ایسے مقام پر ہو جہاں چلنے کی شرعاً اجازت ہے مثلاً راستہ میں چل رہا تھا یا سوار اپنی ملک میں کھڑا تھا یا جنگل میں یا چوپایوں کے بازار میں تو ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر وہ ایسا مقام ہو جہاں کھڑے ہونے یا جانے کی شرعاً اجازت نہیں مثلاً عام راستہ میں چوپایہ پر سوار ہو کر کھڑا ہو جائے یا کسی کے گھر میں مالک کی بلا اجازت چلا جائے تو ضامن ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا ہاتھ اور پاؤں اور منہ نقصان کرنے میں حکم کے اعتبار سے برابر ہیں وہ یہ کہ اگر سوار یا اس کے ہانکنے یا کھینچنے والے کی طرف سے سبب پایا گیا ہو یا نہ۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر چوپایہ نے اپنے پاؤں سے نقصان کر دیا اور اس کا مالک اس پر سوار ہے تو مالک پر تاوان لازم نہیں۔ اور اگر منہ یا ہاتھ سے نقصان کیا تو اس وقت ضامن لازم ہے پس پہلا قول جو امام ابوضیفہؓ کا کلام ہے مفصل ہے اور امام مالکؒ کے کلام میں تفصیل کے اعتبار سے تخفیف ہے اور امام شافعیؒ کا کلام مشدد اور امام احمدؒ کا کلام مفصل ہے اور چاروں اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں کہ ذکر پر پوشیدہ نہیں۔



کتاب جہاد کے طریقوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جہاد کرنا فرض کفایہ ہے پس جب مسلمانوں میں سے اس قدر لوگ اس فرض کو ادا کر لیں جو ضروریات جہاد کیلئے کافی ہوں تو باقی مسلمانوں سے فرض ساقط ہو جاتا ہے اور حضرت سعید بن مسیبؓ سے منقول ہے کہ جہاد فرض عین ہے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہر سرحدی مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے سامنے کے کفار سے مقاتلہ کریں اور اگر وہ عاجز ہو جاویں تو ان کے جو متصل ہوں وہ مدد دیں پھر ان کے نزدیک والے پھر ان کے نزدیک والے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس پر جہاد واجب ہو جاوے وہ اپنے ماں باپ کی اجازت بغیر نہ جاوے اگر وہ مسلمان ہوں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس پر قرضہ لازم ہو تو وہ اپنے قرض خواہ کی بلا اجازت نہ جاوے۔ اور اس پر بھی کہ جب دونوں گروہ ٹھہر جاویں تو تمام ان مسلمانوں پر جو حاضر ہوں ثابت قدم رہنا واجب ہے اور بھاگنا حرام ہے مگر یہ کہ مقاتلہ کی چال چلتے ہوں یا اپنے گروہ کی طرف جمع ہونے کو جاویں یا ایک مسلمان تین کافروں کے مقابلہ میں ہو یا ایک سو مسلمان تین سو کافروں کے مقابل ہوں تو فرار مباح ہے لیکن پھر بھی ثابت قدم رہنا مندوب ہے بالخصوص جب کہ ان کو اپنی فتح کا غالب گمان ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہر قدرت والے مسلمان پر داکفر سے ہجرت کرنا واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کافروں کی عورتیں قتال نہ کریں تو ان کو قتل نہ کیا جائے۔ الا اس صورت میں کہ وہ عورتیں صاحب رائے ہوں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ تاپینا اور شیخ فانی (قریب المرگ بوڑھا) اور چرچوں اور مندروں کے باشندے اگر ذی رائے اور اعلیٰ تدبیر ہوں تو قتل کئے جائیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر مشرک لوگ مسلمانوں کو ذحال بنالیں تاکہ مسلمانوں کی آڑ میں تیروں سے بچے رہیں تو مسلمانوں کو تیر مارنے جائز ہیں لیکن نیت اور قصد مشرکوں کو مارنے کا ہو۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر مسلمانوں نے کسی قیدی کو بحالت قید قتل کر دیا تو قاتل پر صرف تعزیر واجب ہوگی اس میں امام اوزاعیؒ کا خلاف ہے ان کا قول یہ ہے کہ دیت واجب ہوگی۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جہاد واجب ہونے کے لئے سواری اور زاد کا پایا جانا شرط ہے جس طرح حج میں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ شرط نہیں اور شمرہ خلاف کا اس صورت میں ہوگا کہ مثلاً شہر کے باشندوں پر جہاد متعین ہو جائے اور ان کے اور مقام جہاد کے درمیان اتنی مسافت ہو جہاں تک چلے جانے سے بجائے چار رکعت فرض کے دو پڑھنی پڑیں۔ پس پہلا قول ان لوگوں پر جہاد فرض ہونے میں مخفف ہے (اگر ان کے پاس سواری اور زاد نہ ہو) اور دوسرا مشدود۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس کے پاس سواری اور زاد نہ ہوگا۔ اس کا دشمن سے مقاتلہ ناقص ہوگا کیونکہ اس کا دل اسی فکر میں رہے گا کہ کیا کھاؤں کیا پیوں اور کا ہے پر سوار ہوؤں اور جب سواری اور زاد اس کے پاس ہوگا تو اس کا ارادہ مضبوط ہوگا اور سوائے قتل و قتل کے اور کسی طرف اس کا دھیان نہ رہے گا۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جہاد کیلئے سفر کرنے میں شرط مذکور معتبر ہونے کی کوئی صریح نص نہیں پائی گئی۔ اگرچہ سفر بقدر ایک مادیان زیادہ کے طویل ہی ہو اور اگر یہ شرط ضروری ہوتی تو ہم کو ضرور معلوم ہوتا اگرچہ حدیث واحد ہی کے ذریعہ سے ہوتا کیونکہ شریعت ہر زمانہ میں علما و موجود رہنے کی وجہ سے ہمیشہ محفوظ رہی ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ تینوں اماموں کا کلام بڑے بڑے لوگوں پر محمول ہو جن کو راہ کے اندر سواری اور زاد کا لوگوں سے سوال کرتے ہوئے حیا آتی ہے اور امام مالک کا کلام ان لوگوں پر جو پہنوں کی ضد ہوں جیسا کہ امام موصوف کے نزدیک جو شخص لوگوں سے سوال کر لینے کے اعتماد پر حج کر سکتا ہو اور وہ ظن کرتا ہو کہ قافلہ میرے سوال کو رد نہ کرے گا تو اس پر حج کرنا واجب ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر مسلمان اہل حرب کے اموال پر قابض ہو چکے ہوں لیکن ان کو دین اسلام میں لے آنا دشوار ہو تو ان کو ضائع کر دینا درست ہے۔ پس جانوروں کو ذبح کر ڈالیں اور ہتھیاروں کو توڑ ڈالیں اور اسباب کو جلا دیں۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ ایب صرف مالک ہی کر سکتا ہے اور وہ بعد تقسیم۔ پس پہلا قول مسلمانوں پر مخفف اور دوسرا قول مسلمانوں پر مشدود ہے۔

پہلے قول کی وجہ مسلمانوں کی مصلحت عامہ کا لحاظ کرنا ہے اس لئے کہ شاید ہم پر کفار چڑھائی کریں اور ان اموال کو لے کر جو ہم نے ان سے بطور غنیمت حاصل کیا تھا ہم سے جنگ کرنے میں قوی ہو جائیں اور جس امر کا خیال دوسرے قول کی قائلین نے کیا ہے اس کا پہلے قول والوں نے مصلحت عامہ کو مصلحت خاصہ پر مقدم رکھنے کی وجہ سے نہیں کیا۔

اور دوسرے قول کی وجہ پانے والوں کی ملکیت کا ضعیف ہونا ہے کیونکہ اس کے ساتھ مجاہدوں کا حق متعلق

ہے اور اس کا خوف نہیں کہ کفار مسلمانوں کے ہاتھ میں سے چھین لیں۔ لہذا ان اموال کا بلا تلف کئے باقی رکھنا اس وقت مسلمانوں کیلئے زیادہ نافع ہوگا۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ یوڑھا کافر اور نا پینا اگر اہل تدبیر اور اہل الرائے نہ ہوں تو ان کو قتل کرنا جائز نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا نظریہ قول یہ ہے کہ ان کو قتل کرنا جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دراصل قتل ان لوگوں کے حق میں مشروع ہوا ہے جن سے مسلمانوں کو دکھ پہنچتا ہو اور ان لوگوں سے غالباً دکھائیں پہنچتا۔

اور ہم نے سنا کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے جب بیت المقدس کو تعمیر کیا تو جب کچھ بنا چکے تو اسے صبح کو گرا ہوا پاتے۔ مجبور اس کی شکایت پر دروگر عالم سے کی تو اس نے وحی بھیجی کہ میرا گھرایسے شخص کے ہاتھ سے قائم نہیں ہو سکتا جو خنزیر پی کرنا ہو تو امام داؤد نے عرض کیا کہ کیا یہ جہاد تیری راہ میں نہیں ہے تو خدا تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں مگر کیا وہ میرے بندے نہیں ہیں اور اس کی تائید حق تعالیٰ کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے کہ

وَانْجِنُوا لِلْمُسْلِمِ فَاَجْنَحْ لَهَا

کیونکہ اس میں صلح و قتل پر ترجیح ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس نے اس شخص کو قتل کر دیا جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی تو اس پر دیت لازم نہیں۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب سے اس کے خلاف منقول ہے (مگر وہ قول) غیر رائج ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جن لوگوں کا مکان ہم سے نزدیک ہو تو ہمیں دعوت اسلام پہنچ چکی۔ اب ہم کو اس کی ضرورت نہیں کہ مقابلہ سے پہلے ہم ان کو اسلام کی طرف بلائیں۔ بلکہ شروع سے مقابلہ شروع کریں گے اور جن لوگوں کے گھر ہم سے دور ہوں گے تو ان کو دعوت دینا شک کو رفع کر دے گا اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان کو دعوت پہنچ چکی ہو پھر بھی بہتر ہے کہ قبل جنگ حاکم اسلام ان کو اسلام کی طرف بلا دے یا جزیہ دینے کی طرف اور اگر ان کو دعوت نہ پہنچی ہو تو حاکم کو ابتداً قتال مناسب نہیں اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ مشرکین میں سے کسی کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو مگر یہ کہ کوئی قوم مشرکین کی ترکستان اور خورستان کے پیچھے ہو (یا قبیلہ جون کی) کہ ان کو جب تک دعوت اسلام نہ دی جائے مقابلہ نہ کیا جائے۔ پس اگر کسی مسلمان نے ان کو قتل کر دیا تو قتال کے عاقلہ پر دیت لازم ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں۔ اور امام مالکؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ حکم یہی ہے۔ پس اصل مسئلہ میں سے پہلا اور دوسرا قول مفصل ہے اور تیسرا مشدد اس اعتبار سے کہ تمام مشرکوں کو آج کل دعوت اسلام پہنچ چکی ہے اور اس اعتبار سے مخفف ہے کہ ان سے اسلام کی دعوت دینے کے بعد مقابلہ کیا جائے جیسا کہ مسئلہ مذکورہ کی تفریع میں

سے پہلا قول اس اعتبار سے مشدد ہے کہ قاتل کے عاقلہ پر دیت لازم ہے اور تیسرا اور چوتھا اس اعتبار سے کہ دیت واجب نہیں مختلف ہے اور جمیع اقوال کی وجوہ وہ ہیں جو حدیث میں وارد ہیں کہ شارع علیہ السلام اور صحابہ وغیرہ سے جو سرداران جنگ تھے واقعات کا صدور مختلف طریقوں سے ہوا ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ کفار کو امن دینا صرف مسلمان بالغ عاقل مختار کی طرف سے صحیح ہے۔ پس مجنون اور نابالغ اگر امن دے تو صحیح نہ ہوگا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس نابالغ کا امن دینا جو قریب بلوغ ہو صحیح ہے۔ پس پہلا قول کفار کو امن دینے کی صحت میں مشدد اور دوسرا اس میں مختلف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفار کو امن دینا خطرناک امر ہے جس پر مصالح اور مفاسد دونوں مبنی ہوتے ہیں اس لئے گہری عقل اور انجام سوچنے کی ضرورت ہے اور نابالغ اور مجنون اس درجہ کے نہیں ہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو نابالغ قریب بلوغ ہو وہ بلوغ کے کنارہ پر ہے اور جو شے کسی دوسری چیز کے قریب ہوتی ہے اس کو دوسری چیز کا بہت سی باتوں میں حکم دیدیا جاتا ہے اور کفار کو امن دینا منجملہ ان ہی باتوں کے ہے پھر اگر امن دینے کے بعد کوئی فتنہ برپا ہو تو حاکم پر اس کا تدارک لازم ہے اور یہ کہ کفار پر تشدد کرے یہاں تک ان کو ذلیل کر کے بلاد اسلام سے نکال دے تو نابالغ کا کفار کو امن دین صرف ان کو بلا د اسلام یہ میں داخل ہونے کی اجازت دینا تھا نہ وہاں مقیم ہو جانے کی تاک نہ خدا کیا کریں۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مسلمان غلام کسی کافر کو امن دے یا کسی شہر کے باشندوں کو تو وہ صحیح ہے۔ اور تینوں اماموں کے نزدیک جو امن دینے کی شرط ہے اس کے موجود ہوتے ہوئے غلام کی دیک ہوئی باقی رکھی جائے۔ حالانکہ ان کے ماسوا کا حکم یہ ہے کہ اس کا امن دینا صحیح نہیں۔ پس پہلا قول مختلف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کا امن دینا نقصان میں نابالغ کی شکل ہے اور اس میں جو کمزوری ہے ہم پہلے بیان کر چکے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ امن دینے والا رائے میں کامل ہونا چاہئے اور غلام ناقص العقل اور ناقص الکرار ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اس غلام پر محمول کیا جائے جس کا عاقل اور صاحب رائے ہونا لوگوں پر ظاہر ہو چکا اور دوسرا ان پر جو اس کے برعکس ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس وقت کفار نے مسلمانوں کو ڈھال بنا لیا ہو تو اگر اس وقت کوئی مسلمان کسی مسلمان کو قتل کر دے تو نہ اس پر دیت لازم ہے اور نہ کفارہ۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس پر کفارہ لازم ہے نہ دیت۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ دیت اور کفارہ دونوں لازم ہیں۔ پس پہلا قول مختلف اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مشدد ہے۔ اور ان تمام اقوال کی وجوہ ائمہ کے اجتہاد کی طرف رجوع کرتی ہیں۔

نواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسلمان جب دشمن کے مقابلہ پر جانا چاہے تو یہ بلا کراہت درست ہے۔ حالانکہ شوافع میں سے ابن ابی مہرہ کا قول یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اسی طرح تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسلمان کا حاکم سے اجازت لے کر مقابلہ پر جانا مستحب ہے۔ لیکن اگر بلا اجازت چلا گیا تو جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ حریف کے مقابلہ پر جانا حرام ہے۔ مگر اس صورت میں کہ مقابلہ پر جانے والا مجملہ ان مسلمانوں کے ہو جو دشمن کو دفع کرنے والے اور اس کی روک تھام کے لیے مقرر ہوں۔ پس پہلے قول میں مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں مسئلوں کی وجوہ ظاہر ہیں اور صاحب رائے مسلمانوں کے حکم پر موقوف ہیں۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ ہر اس کافر کو غلام بنانا درست ہے جو اہل کتاب ہو اور نہ مشابہ اہل کتاب جس طرح بت پرست لوگ لیکن یہ شرط ہے کہ وہ لوگ عجم کے رہنے والے ہوں نہ عرب کے۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمدی دور وایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز نہیں پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ ان عجمی کفار کا احترام نہ کرنا ہے جو نہ اہل کتاب ہیں اور نہ اہل کتاب کے مشابہ۔ اور دوسرے قول کی وجہ اہل عرب کا شریف ہونا ہے۔ پس ان کو ذلیل نہ کیا جائے گا۔ جس طرح ان کے ماسوا کو۔ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی کافر قید کئے جانے سے پہلے مسلمان ہو جائے گیارہواں مسئلہ: تو اس نے اپنی جان و مال کو بچالیا اگرچہ مال دار الحرب ہی میں ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر دار الحرب میں زمین ہو تو وہ تقسیم کر دی جائے اور غیر زمین ہو تو اگر وہ اس کے یا مسلمان یا ذمی کے ہاتھ میں ہو تو تقسیم نہ کی جائے اور اگر حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت بنایا جائے۔ پس پہلا قول کافر مذکور کے معصوم ہو جانے میں مخفف اور دوسرا مفصل ہے اور پہلے قول کی دلیل آنحضرت ﷺ کا فرمانا ہے کہ ”میں کفار سے قتال کرنے کا حکم کیا گیا ہوں یہاں تک کہ وہ کہہ دیں

لا اله الا الله محمد رسول الله

اس کے بعد انہوں نے اموال اور خونوں کو مجھ سے بچالیا۔ مگر ہاں اگر کسی وجہ سے اسلامی قوانین کے مطابق اور ان کا حساب خدا تعالیٰ پر ہے۔“

اور امام ابوحنیفہ کے مفصل قولوں میں شق اول کی وجہ زمین کے دار الحرب کا حکم لگانے کو ترجیح دینا ہے اور اس وجہ سے کہ اس کے اندر ان کو ہم سے قتال کرنے میں اعانت ہوگی۔ اور تفصیل کی دوسری شق کی وجہ واضح ہے۔

بارہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر دار الحرب کے باشندے دارالاسلام میں داخل ہو جائیں تو ان کو قید کرنا جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول اس کے جائز ہونے کا ہے۔ پس پہلا قول دار الحرب والوں پر مخفف اور دوسرا ان پر مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی توجیہ حاکم جنگ یا فکریوں میں سے اہل الرائے پر موقوف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب غنیمت اور فے کی تقسیم کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ کھوزوں اور اذخوں کے دوڑانے سے جو مال کفار کا مسلمانوں کے ہاتھ لگے تو اس میں سے نقد اور اسباب سب غنیمت ہوگا سوائے لوٹ کے جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آجائے گی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ چار خس غنیمت کے ان لوگوں پر تقسیم کر دیئے جائیں جو معرکہ میں بہ نیت جنگ شریک ہوئے ہوں بشرطیکہ وہ جنگ کی اہلیت بھی رکھتے ہوں۔ ہر زیادہ کو ایک ایک حصہ دیا جائے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب غنیمت تقسیم ہو جائے اور لوگ اس کو اپنی حفاظت میں لے آئیں پھر پیچھے سے مدد کے واسطے مسلمان لوگ پہنچیں تو ان کا اس میں کچھ حصہ نہ ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حاکم اسلام اگر دارالحرب ہی میں غنیمت تقسیم کر دے تو تقسیم صحیح ہوگی۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حاکم کو جائز ہے کہ بعض غاصبین کو بعض پر فضیلت دے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حاکم کو قیدیوں کے بارہ میں اختیار ہوتا ہے خواہ انہیں قتل کرے یا غلام بنالے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مستحقین غنیمت کو اسیرہ سے ہمستری کرنا جائز نہیں جب تک تقسیم نہ ہو جائے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو شخص قتل از تقسیم غنیمت میں خیانت کرے تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے بشرطیکہ غنیمت میں اس کا حق ہو۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر کفار کے مال میں لوٹ بھی ہو تو اس کا مستحق قاتل ہوتا ہے اور حساب اس کا غنیمت میں ہوگا۔ خواہ حاکم نے لوٹ دینے کو شرط ٹھہرایا ہو یا نہ، دونوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قاتل اس وقت مستحق ہوگا کہ جب اس نے خود بالذات قتل کیا ہو۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جب تک حاکم نے لوٹ کو قاتل کیلئے شرط نہ ٹھہرا دیا ہو اس وقت تک وہ اس کا مستحق نہیں۔ پھر لوٹ نکال کر بعد میں ایک خس غنیمت کا جدا کر دیا جائے۔ پس پہلا قول شرط مذکور کی وجہ سے مقاتلین پر مشدد ہے اور دوسرے قول میں ان پر تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ مسلمانوں کو قتال پر آمادہ کرنا ہے۔ کیونکہ ان کے اندر کچھ قہوڑ اساد دنیاوی جزو ہے جو محض دنیا کیلئے مقاتلہ کرتا ہے اور جب اس کو حصہ نہ دیا جائے گا تو اس کا قصد مقاتلہ کا کمزور ہو جائے گا اور دوسرے قول

کی وجہ حاکم پر لشکر کے ساتھ ادب کا لحاظ رکھنا ہے کہ اگر اس نے لوٹ کی اجازت دیدی ہو تو لے سکتا ہے ورنہ نہیں کیونکہ اس کی نفرت تمام لشکر پر ہے۔ اور کبھی تمام لشکریوں کو نوٹ یا اس کو فروخت کر کے آپس میں تقسیم کرنے کی حاجت ہوتی ہے۔ پس اس کا قاتل کو لوٹ لینے سے روکنا تمام مقاتلین کے درمیان انصاف کا باعث ہوگا۔ بالخصوص اگر قاتل ان لوگوں میں سے ہو جس کا نفس لوٹ کی طرف متوجہ بھی نہ ہو کیونکہ اس کے مقصد کا زیادہ حصہ اعلیٰ کلمۃ اللہ کی طرف رجوع ہوگا نہ مالی غنیمت کی طرف۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ غنیمت کے ایک خمس کے تین حصے کئے جائیں ایک حصہ یتیموں کیلئے دوسرا مساکین کیلئے، تیسرا مسافروں کیلئے اور فقراء و ذوی القربی ان ہی میں داخل ہیں نہ اغنیاء و ذوی القربی اور ربانی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حصہ سو وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کا خمس ہے اور وہ دونوں ایک ہی خمس ہیں۔ لیکن نبی ﷺ کا آپ کی وفات کے بعد ساقط ہو گیا جس طرح صفی (وہ چندہ چیز جو غنیمت کے مال میں سے پسند آ جائے) ساقط ہو گیا۔ اور ہے ذوی القربی سو وہ زمانہ نبی کریم ﷺ میں حصہ کے سختی تھے اور آپ کے بعد ان کا کوئی حصہ نہیں۔ البتہ وہ محض فقیر ہونے کی وجہ سے استحقاق رکھتے ہیں۔ لہذا ان کے مرد اور عورتیں سب برابر ہوں گی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس خمس میں کسی خاص شخص کی تعیین نہیں بلکہ امام کو اختیار ہے جہاں مناسب سمجھے خرچ کرے اور مسلمانوں میں سے جس پر چاہے صرف کرے اور ذوی القربی کو حاکم اسلام خمس اور فتنے اور خراج اور جزیہ میں سے دیا کرے۔ اسی طرح امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ خمس کو پانچ حصوں پر تقسیم کیا جاوے۔ ایک حصہ رسول اللہ ﷺ کا اور وہ ہنوز باقی ہے آپ کی وفات سے وہ ساقط نہیں ہوا اور ایک حصہ بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب کا نہ بنو عبد شمس اور بنو نوفل کا اور بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب کی خصوصیت کی وجہ یہ ہے کہ ذوی القربی درحقیقت وہی ہیں اور انہیں کو صدقات و خیرات لینے سے منع کیا گیا ہے اس لئے خمس ان کے واسطے مقرر کیا گیا۔ مالدار اور فقراء ان میں سب برابر ہیں، صرف اتنا ہے کہ ان میں سے ایک مرد کو دو عورتوں کی برابر حصہ دیا جائے اور ان میں بیٹیوں کی اولاد حصہ کی بالکل مستحق نہیں۔ اور ایک حصہ یتیموں کا ہے اور ایک حصہ مساکین کا اور ایک حصہ مسافرین کا۔ اور یہ تینوں قسمیں اگر فقیر ہوں تو مستحق ہیں ورنہ نہیں۔ پس پہلے قول میں اس اعتبار سے تشدید ہے کہ بیٹیوں کی اولاد مستحق نہیں اور مرد و عورتوں کی برابر ہے اور اس اعتبار سے تخفیف ہے کہ تقسیم کی کیفیت میں سہولت ہے اور دوسرے قول میں اس اعتبار سے کہ حاکم کو اختیار ہے تخفیف ہے اور تیسرے قول میں ایک اعتبار سے تشدید اور ایک اعتبار سے تخفیف ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کا حصہ ضروریات اسلام مثلاً ہتھیار اور سامان جنگ کی تیاری میں صرف کیا جائے یا بل باندھنے اور مساجد وغیرہ بنانے میں۔ لہذا اس کا حکم فتنے کی مثل ہے۔ حالانکہ امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اہل دیوان میں صرف کیا جائے اور وہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو اپنے آپ کو قتال کے لئے تیار رکھتے ہیں اور سرحدوں پر ان کی حفاظت کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ اس طرح صرف کیا جائے کہ ہر ایک کو اس قدر حصہ ملے جو اس کیلئے کافی ہو اور دوسری روایت جسے امام حنفی نے

اختیار کیا ہے مذہب امام شافعی کی شکل ہے پس پہلا اور تیسرا قول موسیٰ ہے اور دوسرا مضیق (تنگ) اور تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہیں۔

چوتھا مسئلہ: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ سوار کو تین حصے دئے جائیں ایک خود اس کا دو اس کے گھوڑے کے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ سوار کو دو حصے دئے جائیں ایک اس کا اور ایک گھوڑے کا۔ قاضی عبد الوہابؒ کا قول ہے کہ جہاں تک میرا علم ہے امام ابوحنیفہؒ کا قول کسی نے نہیں کیا اور قاضی موصوف سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں اس کو مکروہ جانتا ہوں کہ چوپایہ کو مسلمان پر فضیلت دوں۔ پھر قاضی صاحب نے فرمایا کہ جن لوگوں نے گھوڑے کے دو حصے قرار دیئے ہیں ان میں سے حضرت عمر بن الخطابؓ اور علی بن ابی طالبؓ ہیں۔ اور صحابہ میں سے کوئی ان کا مخالف نہیں اور مجملہ تابعین کے (جو گھوڑے کے دو حصے ٹھہراتے ہیں) عمر بن عبد العزیزؒ اور امام حسنؒ اور ابن سیرینؒ ہیں۔ اور مجملہ فقہاء کے اہل مدینہ اور امام اوزاعیؒ اور اہل شام اور لیث بن سعدؒ اور اہل مصر اور سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ ہیں اور مجملہ اہل عراق کے امام احمدؒ بن حنبلؒ اور ابو ثورؒ اور ابو یوسفؒ اور محمد بن حسنؒ ہیں۔ الحاصل اس مسئلہ میں سوائے امام ابوحنیفہؒ کے اور کسی کا خلاف نہیں۔ پس اگر ہم ان کے قول کو کسی دلیل پر محمول کر لیں جو انہیں دستیاب ہوئی ہو تو وہ سوار کے علاوہ دوسروں پر مخفف ہے۔ کیونکہ ان کو بہ نسبت ائمہ ثلاثہ کے قول کے حصہ زیادہ ملے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ السلام۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر سوار کے پاس دو گھوڑے ہوں تو صرف ایک ہی گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ دونوں گھوڑوں کا حصہ دیا جائے گا اور اس سے زیادتی کی جائے گی اور امام ابو یوسفؒ نے اسی کی موافقت کی ہے اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے قول میں غائبین پر صرف دوسرے گھوڑے کا بھی حصہ دئے جانے کی وجہ سے تخفیف ہے۔

چھٹا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اونٹ کا حصہ نہ دیا جائے۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا بھی ایک حصہ دیا جائے۔ پس پہلا قول غائبین پر مخفف اور دوسرے میں ان پر تشدید ہے۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ سوار اگر دار الحرب میں معہ گھوڑے کے داخل ہوا پھر وہ گھوڑا قتل کرنے سے پہلے مر گیا تو اس کے گھوڑے کا حصہ نہ دیا جائے۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب قتال میں یا اس کے بعد مر جائے تو ان تینوں اماموں کے نزدیک حصہ دیا جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر سوار دار الحرب میں معہ گھوڑے کے داخل ہوا پھر قتال سے پہلے گھوڑا مر گیا تو گھوڑے کا حصہ دیا جائے۔ پس پہلا قول سوار پر مشدد اور دوسرا اس پر مخفف ہے۔

آٹھواں مسئلہ: جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ ہر گھوڑے کا حصہ دیا جائے خواہ عربی ہو یا غیر عربی، حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر گھوڑے کے دو حصے ہیں اور ترکی کا ایک۔ اسی طرح امام اوزاعیؒ

اور کھول سے منقول ہے کہ صرف عربی ہی گھوڑے کو حصہ دیا جائے۔ پس پہلا قول سوار پر مخفف اور دوسرا غائبانہ پر مشدد ہے۔ کیونکہ غیر عربی گھوڑے کا بھی حصہ ہے اور دوسرا مفصل اور تیسرا سوار پر مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ گھوڑے کا حدیث میں بلا قید ہوتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زگھوڑا ترکہ سے اکثر قوی ہوتا ہے۔

اور تیسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عرب ہی کے گھوڑے اہل عرب کے پاس بکثرت ہیں اس لئے حکم ان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔

نواں مسئلہ: امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک جو صحیح تر ہے یہ ہے کہ کفار کو اگر مسلمانوں کے اموال مل جائیں تو وہ ان کے مالک نہیں ہوتے، ابن ابی ہریرہ کا قول ہے کہ احادیث صحیحہ اس پر دلالت کرتی ہیں اس لئے کہ حضرت ابن عمر کا گھوڑا بھاگ گیا تھا اور دشمن نے اسے پکڑ لیا پھر ان پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا تو نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں وہ گھوڑا ان ہی کو واپس دیا گیا اور ان کا ایک غلام بھاگ کر روم سے جا ملا تھا۔ پھر جب مسلمانوں کا ان پر غلبہ ہوا تو ان ہی کو واپس دیدیا گیا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ مالک ہو جاتے ہیں۔ اور امام احمد سے دوسری روایت بھی یہی ہے۔ پس پہلا قول مسلمانوں پر مخفف اور کفار پر مشدد ہے۔ اور دوسرا برعکس ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایسی مصلحت کی وجہ سے جو مسلمانوں کی طرف عود کرتی ہو کفار سے ان اموال کا نہ لٹکانا زیادہ اچھا ہوتا ہے بہ نسبت نکال لینے کے لہذا اسے ان ہی کے ہاتھوں میں چھوڑے رکھنا زیادہ بہتر ہوتا ہے اگرچہ وہ شرعاً مالک نہ ہوں۔

دسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر غلام اور عورتیں اور بچے اور ذمی حاضر ہوں تو ان کو مال غنیمت سے بطور رزق کے دیدیا جائے اور رزق کچھ دیدینے کو کہتے ہیں جس کا اندازہ مقرر نہیں بلکہ حاکم کی رائے پر موقوف ہے لیکن اس قدر ہو کہ ان سب کو دیا ہو املا کر ایک پورا حصہ نہ ہو جائے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ بالغ جو بلوغ کے قریب ہو اگر اس کو حاکم نے جنگ میں لڑنے کی اجازت دیدی ہو اور وہ اس قدر طاقت بھی رکھتا ہو تو اسے حصہ دیا جاوے اگرچہ بالغ نہ ہو ہو۔ پس پہلا قول مخفف ہے اور اس کی دلیل اتباع شارع علیہ السلام ہے۔ اور دوسرا غائبانہ پر مشدد ہوا اور اس کی دلیل اجتہاد ہے کیونکہ قائل نے اس بارہ میں کوئی دلیل نہیں پائی۔

گیارہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ دار الحرب میں تقسیم غنیمت جائز ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ اسی طرح اصحاب امام موصوف کا قول یہ ہے کہ اگر حال (بوجہ لا ذکر لیجانے والے) حاکم کو نہ ملے ہوں تو اس کے ضائع ہو جانے کے خوف سے تقسیم کرے اور اگر حاکم نے اسی جگہ تقسیم کر لی تو تقسیم بالاتفاق صحیح ہو جائے گی جیسا کہ شروع باب میں گذرا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل ہے اور یہ تمام حاکم کی رائے پر موقوف ہے۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ طعام اور چارہ (گھاس وغیرہ) اور جانور جو دارالحرب میں ہوں کام میں لانے درست ہیں اگرچہ حاکم کی اجازت نہ ہو اور اگر ان میں سے کچھ بچ رہا اور ان سے دارالاسلام میں لے آئے تو وہ غنیمت میں شمار ہوگا تھوڑا ہو یا بہت حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر اس قدر زیادہ ہے کہ اس کی کچھ قیمت ہوتی ہے تو وہ واپس کرنا ضروری ہے اور اگر تھوڑا ہو تو اس میں دو قول ہیں ان میں سے اس صحیح یہ ہے کہ نہ واپس کیا جائے، اسی طرح امام شافعی سے منقول ہے کہ جو کچھ چیز دارالاسلام کی طرف لائی جائے وہ مال غنیمت ہے۔ پس پہلا قول مسلمانوں پر مخفف اور دوسرا مفصل اور تیسرے میں اس اعتبار سے تشدید ہے کہ جو کچھ دارالاسلام کی طرف لایا جائے وہ مال غنیمت ہوتا ہے خواہ تھوڑا ہی ہو۔

تیسرہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ حاکم کو یہ درست ہے کہ کہے
من اخذ شیشا فھولہ

ترجمہ: جو فوجی (جہاد کرنے والا) کوئی چیز لے تو وہ اسی کی ہے۔

اور یہ بھی امام موصوف کے نزدیک جائز ہے کہ حاکم شرط ٹھہرائے۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ ایسا نہ کرے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے کہ مجاہدین کے قلب میں بوقت جہاد دنیا کا شائبہ نہ آجائے اور وہ دیا جائے گا اصل غنیمت میں شمار نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے ایک حصہ (فیس) میں سے اسی طرح جس قدر انفال حاکم مقرر کرے وہ سب فیس میں سے ہوں گے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حاکم کا پہلے سے کچھ شرط کر دینا لازم نہیں ہوتا اور یہ ان کے دو قولوں میں سے قول اظہر ہے۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ وہ شرط صحیح ہے۔ پس پہلا قول غاصبین پر مخفف اور دوسرے میں ایک قسم کی تشدید ہے۔ اور تیسرے میں اس وجہ سے تخفیف ہے کہ وہ شرط لازم نہیں ہو جاتی۔ اور چوتھے میں غاصبین پر تخفیف ہے اور ان تمام اقوال کی وجہ ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

چودھواں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی قیدی قید کیا گیا (مسلمان) پھر اسے مشرکوں نے قسم دلائی کہ تو ہمارے ملک سے نکل کر بھاگ مت جانا تو ہم تجھے چھوڑے دیتے ہیں (کہیں) چل، پھر آ، چا تو اس پر قسم کو پورا کرنا لازم ہوگا بھاگنا جائز نہ ہوگا۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ پورا کرنا قسم کا اس کو جائز نہیں اور اس پر لازم ہے کہ نکل جائے اور اس کی قسم مکروہ (زبردستی کئے گئے) کی سی ہے۔ پس پہلا قول مشدداور بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو خدا تعالیٰ کی قضاء و قدر پر صبر کرنے والے ہیں یا ان بڑے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو اپنے وعدہ میں سچے ہیں۔ اور دوسرا قول قیدی پر مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو کفار کی خدمت پر صبر نہیں کر سکتے اور وہ وہ لوگ ہیں جو خدا تعالیٰ کے سامنے تسلیم کے ساتھ پیش نہیں آتے اور حکمت الہی کے راز نہیں سمجھ سکتے۔

پندرہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ حاکم اسلام کو ان زمینوں میں اختیار ہے جو عراق و مصر میں جبر و قہر کے ساتھ مفتوح کر کے غنیمت بنائی گئی ہو کہ چاہے اسے تقسیم کر دے یا اس

کے مالک کو اس پر باقی رکھے اور خراج مقرر کر دے اور یا ان لوگوں کا تصرف اس زمین سے اٹھا کر دوسری قوم کے تصرف میں دیدے اور ان پر خراج مقرر کر دے اور حاکم کو یہ جائز نہیں کہ وہ زمین تمام مسلمانوں یا غائبین پر وقف کر دے۔ حالانکہ امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ حاکم کو اسے تقسیم کر دینا درست نہیں بلکہ وہ صرف غلبہ پانے سے مسلمانوں پر وقف ہو جاتی ہے۔ اسی طرح امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ حاکم کو اختیار ہے کہ چاہے اسے تقسیم کر دے اور چاہے تو مسلمانوں کی مصالح کیلئے وقف کر دے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اسے مثل باقی تمام اموال کے جماعت مجاہدین پر تقسیم کر دینا واجب ہے۔ مگر ہاں اگر وہ تمام مسلمانوں پر وقف کر دینے سے خوش ہوں اور اپنے حقوق کو خود ساقط کر دیں تو وقف بھی کرنا درست ہے۔ اسی طرح امام احمد کی روایات متعددہ میں سے اظہر یہ ہے کہ حاکم جس میں مصلحت زیادہ دیکھے وہ کرے خواہ تقسیم اور خواہ وقف۔ پس پہلا قول حاکم پر مصالح عامہ کے لئے قرار دینے کی وجہ سے مخفف ہے اور مسلمانوں یا غائبین پر وقف کرنے کو ناجائز کہنے میں مشدد ہے اور دوسرا قول حاکم پر اس وجہ سے مشدد ہے کہ اس کا تقسیم کرنا درست نہیں اور اس کی بلا اجازت و حکم مسلمانوں پر وقف ہو جاتی ہے اور تیسرے قول میں حاکم پر اس اعتبار سے مخفف ہے کہ اسے اختیار ہے خواہ تقسیم کرے یا وقف۔ اور امام مالکؒ کی دوسری روایت یہی ہے۔ اور چوتھا قول حاکم پر اس اعتبار سے مشدد ہے کہ شرط مذکور کے ساتھ جماعت فاقین میں تقسیم کرنا واجب ہے اور پانچویں قول میں حاکم پر اس اعتبار سے تشدید ہے کہ اس پر وہ کام کرنا واجب ہے جس میں مسلمانوں کی مصلحت اور خیر خواہی ہو اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

اس خراج کے بارہ میں جو قبر اور جراثیح کی ہوئی زمین پر مقرر کیا جاتا ہے یہ قول ہے کہ **سواہواں مسئلہ:** گیارہوں کے ہر جریب میں ایک قفیز اور دو درہم لازم ہیں اور جو کے ایک جریب میں ایک قفیز اور ایک درہم۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ گیارہوں کے ایک جریب میں چار درہم ہیں اور جو میں دو درہم۔ اسی طرح امام احمد کی روایات متعددہ میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ نو اور گیارہوں میں برابر ہیں اور سب کے اندر یہ حکم ہے کہ ہر ایک جریب میں ایک قفیز اور ایک درہم لازم ہے اور جس قفیز کا یہاں ذکر ہے اس سے آٹھ رطل مراد ہیں۔

رہا انکوہ کا جریب سوا میں امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ دس درہم لازم ہیں اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ انکوہ کا جریب سمجھو کے جریب کی مثل ہے اور رہا زیتون کا ایک جریب سوا میں امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ بارہ درہم ہیں اور امام ابو حنیفہ سے اس بارہ میں تصریح منقول نہیں اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ خراج کی کوئی تقسیم اور اس کا کوئی اندازہ مقرر نہیں بلکہ زمین کی پیداوار پر مدار ہے کیونکہ زمینیں مختلف ہوتی ہیں۔ پس حاکم کو چاہئے کہ زمین کے اوصاف جاننے والے کی مدد سے اس پر خراج موافق اس کی آمدنی کے مقرر کر دے۔ ابن مہرہ کا قول یہ ہے کہ اختلاف انہ حضرت عمر بن الخطاب سے مختلف روایات منقول ہونے پر مبنی ہے اور تمام اماموں نے اسی مقدار پر اعتماد کیا ہے جو حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھی۔ پس حضرت عمرؓ کی تمام مختلف روایات جو ان سے منقول ہیں

صحیح ہیں اور ان میں مقدار کا اختلاف نواحی اور اطراف کی اختلاف کے وجہ سے ہے۔ (ابن حنی)

امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حاکم کو یہ جائز نہیں کہ خراج کے اندر اس مقدار پر زیادتی کرے جس قدر حضرت عمرؓ نے مقرر فرمایا تھا اور نہ اس سے کمی کرنی درست ہے۔

حالانکہ امام احمدؒ کی متعدد روایات میں سے ایک یہ ہے کہ اگر زمین زیادتی کی برداشت کر سکے تو زیادتی کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر مقدار مقررہ کی زمین برداشت نہ کر سکے تو کمی کر دینا درست ہے۔ اسی طرح امام موصوف سے دوسری روایت یہ ہے کہ بشرط برداشت زیادتی کر دینی تو درست ہے لیکن کمی کرنی کسی وقت میں درست نہیں۔ اسی طرح امام موصوف سے تیسری روایت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے مقرر فرمودہ سے نہ کمی درست ہے نہ زیادتی۔ اور امام ابوحنیفہؒ سے اس بارہ میں کوئی تصریح منقول نہیں۔ لیکن قدوری نے امام موصوف سے ان چیزوں کے ذکر کر دینے کے بعد جن پر حضرت عمرؓ نے مقرر کردہ خراج کے خلاف خراج مقرر کیا ہے نقل کیا ہے کہ ان اشیاء مذکورہ کے ماسوا میں حسب طاقت زمین خراج مقرر کیا جائے۔ پس اگر کسی وقت زمین مقرر کردہ خراج کی طاقت سے باہر ہو جاوے تو حاکم کو اس سے کمی کر دینی بھی درست ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم کو نہ کمی کرنا درست ہے اور نہ زیادتی (بشرطیکہ زمین مقرر خراج کی برداشت رکھے) اور امام محمد بن حسنؒ کا قول یہ ہے کہ باوجود برداشت کے بھی کمی و زیادتی درست ہے اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جس قدر زمین برداشت کر لے زمین کے جائزے والے سے دریافت کر کے اسی قدر مقرر کر دے اور ابن مہیرہؒ کہا کرتے تھے کہ زمین پر اس قدر خراج مقرر کرنا جس میں لوگوں کی رعایت اور بیت المال کا نقصان ہو درست نہیں۔ اور نہ اس قدر زیادہ مقرر کرنا جس کے برداشت کرنے کی لوگ طاقت نہ رکھیں۔ پس دارمدا اس پر ہے کہ زمین کی حسب طاقت اس پر خراج مقرر کیا جائے اور میرا خیال یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب الخراج میں جو فرمایا ہے جسے انہوں نے خلیفہ رشید کیلئے تعین کیا تھا وہ بہت عمدہ ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک بیت المال کے لئے دانوں میں سے دھوس اور پھلوں میں سے ایک ٹمٹ لینا چاہئے۔ (ابن حنی) پس پہلے قول میں حاکم پر اس اعتبار سے تخفیف ہے کہ اس کو حضرت عمرؓ کے مقرر فرمودہ خراج سے زیادہ کرنے کی اجازت ہے اور اس اعتبار سے تشدید ہے کہ کمی کرنے کا اس کو اختیار نہیں اور دوسرا قول مفصل ہے اور امام احمدؒ سے ایک روایت وہی ہے اور ان سے دوسری روایت بیہیہ امام شافعی کا قول اور بیہیہ وہ ہے جو امام ابوحنیفہؒ سے منقول اور امام محمد بن حسنؒ سے مروی ہے۔ اور ہا امام ابو یوسفؒ کا قول سواس کی وجہ زیادتی اور نقصان دونوں میں سد باب کر دینا ہے کہ تا کہ حضرت عمرؓ کے مقرر کردہ خراج پر نہ زیادتی ہو نہ اس سے کمی اور یہ حضرت عمرؓ کے ساتھ ادب کی وجہ سے ہے کیونکہ خدا تعالیٰ حضرت موصوف کی زبان سے حق بلواتا ہے (الحديث) اور اس وجہ سے کہ تمام صحابہؓ سے آپ کے اس فعل کی تقریر پائی گئی کہ کسی نے انکار نہ کیا۔ پس حضرت عمرؓ آنحضرت ﷺ کے بعد تمام اماموں سے نظر میں کامل ہیں اور تمام ان اقوال کی وجہ جن میں حضرت عمرؓ کے وضع فرمودہ خراج سے کمی زیادتی ثابت ہوتی ہے یہ ہے کہ تمام امام حضرت عمرؓ کے بعد امت مرحومہ کیلئے امین ہیں پس

محکم ہے کہ بہ نسبت حضرت عمرؓ کے زمانہ کے بعد میں زمین کی روئیدگی اور قوت میں کمی یا زیادتی ہوگئی ہو اور ایک ہل کی زمین بقدر دس اردب کے اگا دے (اردب ۲۴ صاع کا پیمانہ ہوتا ہے جو مصر میں رائج ہے) تو زیادتی درست ہے اور جب گیسوں ایک ہل کی زمین تین اردب اگا دے تو حضرت عمرؓ کے مقرر فرمودہ خراج سے کمی کر دینی درست ہے۔ پس خدا تعالیٰ تمام اماموں سے راضی رہے۔

اٹھارواں مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر حاکم اسلام کفار کی کسی قوم سے اس شرط پر صلح کر لے کہ ان کی زمینیں ان کے پاس رہیں اور ان پر جزیہ مقرر کر دے تو ان کے اسلام لے آنے کے بعد وہ جزیہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح (اس صورت میں بھی) کہ ان کی زمینیں کوئی مسلمان خرید لے حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی صورت میں بھی جزیہ ان لوگوں سے ساقط نہ ہوگا۔ پس پہلا قول کفار پر اسلام لے آنے کی صورت میں ان سے جزیہ ساقط ہو جانے کی وجہ سے مخفف ہے اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی ایک ایک صحت وجہ ہے۔

(فائدہ) امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول اور امام احمد کی روایتوں میں سے ایک یہ ہے جو اظہر ہے کہ مکہ معظمہ جبراً فتح کیا گیا ہے اور امام شافعی کا قول اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ وہ از روئے صلح کے فتح کیا گیا ہے اور کتاب ”المہناج“ کی عبارت یہ ہے کہ

”مکہ معظمہ جبراً فتح کیا گیا ہے لہذا اس کے وہ مکانات اور اراضی جو آباد کی جائے مملوک ہو جائے گی کہ اس کو بیع و النادرست ہوگا۔“ (انجلی)

پس جس نے کہا کہ جبراً مفتوح ہوا ہے اس نے اہل مکہ پر تشدید کی ہے اور جس نے صلح سے مفتوح ہونے کا قول کیا ہے اس نے تخفیف کی ہے۔ واللہ اعلم

انیسواں مسئلہ: امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ دارالحرب کے کفار سے مقاتلہ کرنے میں مشرکین سے عدو نہ لی جائے اور ان کے دشمنوں کے مقابلہ میں مدد دی جائے۔ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر وہ مسلمانوں کے خادم ہوں تو استمداد اور امداد جائز ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر ان پر حکومت اسلام کا غلبہ ہو تو امداد اور استمداد جائز ہے اور اگر شرک کا غلبہ ہو تو مکروہ ہے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر دشمنیں پائی جائیں تو ایسا کرنا جائز ہے۔ پہلی یہ کہ مسلمان قلیل اور کفار کثیر ہوں دوسری یہ کہ مشرکین اسلام کے بارہ میں اچھی رائے دیتے ہوں۔ (بلکہ اسلام کی طرف مائل ہوں۔ امام موصوف کا قول یہ ہے کہ حاکم اگر ان سے عدو نہ لے تو ان کو بطور رخص (عطیہ) کے کچھ دیدے اور ان کے واسطے کوئی حد مقرر نہیں۔ پس پہلے قول میں مسلمانوں پر تشدید ہے۔ اگر وہ مشرکوں سے مدد طلب کریں بشرطیکہ وہ مسلمانوں کے خدمتگار نہ ہوں اور دوسرا قول شرط مذکور کی وجہ سے مخفف ہے اور یہی گفتگو تیسرے قول میں ہے اور تمام اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں اور تمام حاکم اسلام یا اس کے نائب کی رائے پر موقوف ہیں۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ جن لوگوں پر دارالاسلام میں حدود کا قائم کرنا واجب ہو دارالحرب میں بھی ان پر حدود قائم کی جائیں۔ پس ہر وہ فعل جس

کے دارالاسلام میں ارتکاب سے مسلمان پر حد لازم ہوتی ہوگی اگر اس کا ارتکاب دارالحرب میں کرے گا تو بھی حد لازم ہوگی خواہ وہ مجملہ حقوق اللہ کے ہو یا حقوق العباد کے۔ پس جب کسی نے زنا یا چوری یا شراب خوری کی یا کسی کو تہمت لگائی تو اس پر حد ماری جائے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان تمام امور مذکورہ کی وجہ سے دارالحرب میں حد نہ قائم کی جائے جب کہ وہاں کوئی ایسا اسلامی حاکم موجود نہ ہو جو خود اس پر حد قائم کر سکے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس شخص سے دارالحرب میں اقامت حد کا مطالبہ نہ کیا جائے گا تا وقتیکہ کہ دارالاسلام کی طرف نہ لوٹے، اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر دارالحرب میں کوئی ایسا حاکم موجود ہو جس کے ساتھ مسلمانوں کا لشکر بھی ہو تو وہ دارالاسلام کی طرف لوٹنے سے پہلے بھی حد قائم کر سکتا ہے اور اگر نو جی انسر ہو تو وہ دارالحرب میں حد نہیں قائم کر سکتا۔ پھر اگر ایسا آدمی جو سزاوار حد ہو اگر دارالحرب سے دارالاسلام میں واپس آجائے تو تمام حدود ساقط ہو جائیں گی سوا حد قتل کے کیونکہ اس کے بدلہ میں دیت دینی لازم ہوگی خواہ قتل قصدی ہی ہو یا خطا۔

پس پہلا قول مسلمانوں پر شریعت ظاہرہ کی مدد اور اس کی مدد کو اس خوف پر مقدمہ کرنے کی وجہ سے جو لشکر کے قلوب متغیر ہو جانے سے اندیشہ کیا جاتا ہے مشدد ہے (کیونکہ تغیر قلوب سے عزم قتال کے ضعیف ہو جانے کا خوف ہے) اور دوسرا قول لشکر اسلام پر دارالحرب میں حدود قائم کر دینے کے بعد مخفف ہے۔ مگر اس صورت میں کہ حاکم اسلام موجود ہو کیونکہ اس کا دبدبہ اور لشکر کا اس سے ذرنا ان کے قلوب کو قتال پر کمزور ہونے سے روک دے گا جب کہ حدود ان کے بعض بھائیوں پر قائم کر دی گئی برخلاف اس صورت کے کہ لشکر اپنے افسر کے ساتھ میں ہو۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ پس امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا یہ قول کہ اس شخص پر۔ و انفعال موجبہ حدود کا مرکب ہو جائے حدود واجب ہو جاتی ہیں لیکن ان کا اجراء جب ہوگا کہ جب وہ دارالاسلام کی طرف لوٹ آوے اس صورت پر محمول ہے کہ لشکر کے قلوب قتال سے ضعیف ہو جانے اور ان کا حاکم کی اطاعت سے باہر ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ لیکن جس وقت کہ وہ لوگ افسر کے دبدبہ سے خوف کرتے ہیں تو وہ خلیفہ اعظم کی مثل ہے اور اس شخص کے قول کی وجہ جو کہتا ہے کہ دارالاسلام میں داخل ہو جانے کے بعد حد قتل کے اتمام حدود ساقط ہو جاتی ہیں جہاد کی ترغیب دینا اور ان کے قلوب میں اس بات کا راسخ کر دینا ہے کہ اس پر لشکر نے اجراء حدود کو محض محبت کی وجہ سے ترک کیا ہے۔ لہذا وہ لوگ جہاد میں اس کے حکم سے باہر نہ ہوں گے برخلاف اس صورت کے کہ ان پر حدود کو جاری کر دے کیونکہ بہت مرتبہ ان کے نفوس حاکم سے متغیر ہو جائیں گے اور کہیں گے کہ یہ حاکم ہم پر زبردستی کرتا ہے لہذا ہم اس کے ساتھ سفر نہ کریں گے حالانکہ وہ نہ سمجھیں گے کہ اجراء حدود میں ان کے لئے ہمیشہ کو مصلحت ہے وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ اپنی نفسانی خواہشات پر حاکم شارع کی تقدیم کے وجوب کو نہیں سمجھتے اور نیز حقوق اللہ حدود ساقطہ میں سوائے قتل کے نرمی پر مبنی ہیں۔ کیونکہ قتل میں غلبہ حقِ عبد کو ہے۔ لہذا اس کو ساقط نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کو

ساقط کرنے میں قاتل پر دیت واجب کرنے کے فساد سے ایک اور بہت بڑے فساد کا اندیشہ ہے یہ وہ ہے کہ جو آئمہ کے کلام کی توجیہ اس وقت میرے ذہن میں آئی ہے۔ واللہ اعلم

ایک سو اٹھ مسئلہ: کی گئی ہو یا نہ بلکہ تبرع کے طور پر کوئی نائب ہو جائے اور خواہ نائب بنانے والے پر جادہ متعین ہو گیا ہو یا نہ۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ مزدوری کے ساتھ کسی کو اپنا نائب بنادینا صحیح نہیں خواہ مزدوری مقرر نائب پر جہاد واجب نہ ہو مثلاً غلام باندی ہو۔ امام موصوف کا قول ہے کہ سرحدوں پر سپاہیوں کو حفاظت کی تحفہ دینی درست نہیں جیسا کہ لوگوں کا دستور ہے۔ پس پہلا قول مجاہدین پر اس وجہ سے مشدد ہے کہ انہیں خود جہاد میں جانا واجب ہے اور دوسرے قول میں ان پر تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ اس سے ڈرنا ہے کہ بعض لوگ بعض پر بھروسہ کر کے جہاد سے بیٹھ رہیں گے تو اندیشہ ہے کہ پھر جہاد کیلئے کوئی بھی آمادہ نہ ہوگا جس سے کلمہ اسلام کے ضعیف ہو جانے کا قوی اندیشہ ہے کیونکہ کسل اور مجاہدہ و مقاتلہ سے بزدلی ہونا نفس کا خاصہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں خطرہ موت اور سخت زخموں کا اندیشہ ہوتا ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قائم مقام بمنزہ اصل کی ہے کہ جس طرح اصل کو دین اسلام پر غیرت ہے اسی طرح نائب کو بھی اور ممکن ہے کہ پہلے قول کو اس نائب پر محمول کیا جائے جو واقعی قائم مقام ہو اور دوسرے کو اس نائب پر جو صرف حمایت دین اسلام میں قائم مقام ہو جیسا کہ ہم توجیہ مذکور میں اشارہ کر چکے ہیں۔

با یک سو اٹھ مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی فاتح نے قبل تقسیم غنیمت اسیروں میں سے کسی باندی سے ہمبستری کر لی تو اس پر حد لازم نہیں بلکہ صرف اس پر تعذیب ہوگی۔ اسی طرح اس فاتح سے بچہ اگر پیدا ہو جائے گا تو نسب بھی نہ ثابت ہوگا بلکہ وہ بچہ غلام ہوگا اور ماں بیٹے دونوں کو مال غنیمت میں شامل کیا جائے گا حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ وہ شخص زانی ہے۔ اس لئے اس پر حد زنا واجب ہوگی۔ اسی طرح امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس پر حد واجب نہیں لیکن نسب ثابت ہو جائے گا اور بچہ آزاد ہوگا نہ غلام۔ مگر اس شخص پر باندی کی قیمت اور مہر لازم ہوگا اور لے کر غنیمت میں شمار کیا جائے گا۔ رسی یہ بت کہ وہ باندی ام ولد شمار کی جائے گی یا نہیں سو امام احمد نے فرمایا ہے کہ ہاں (ہو جائے گی) اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ ام ولد نہ ہوگی پس پہلے قول میں حد واجب نہ ہونے کی وجہ سے ہمبستر ہونے والے پر تخفیف ہے اور نسب نہ ثابت ہونے کی وجہ سے اس پر تشدید ہے نیز اس وجہ سے بھی کہ وہ بچہ غلام رہے گا جس کو غنیمت میں شمار کیا جائیگا اور دوسرا قول حد واجب ہونے کی وجہ سے مشدد ہے اور تیسرے قول میں اس پر تخفیف ہے کیونکہ حد واجب نہیں۔ اور بچہ آزاد ہے اور نسب ثابت ہے لیکن اس میں اس اعتبار سے تشدید ہے کہ اس پر قیمت اور مہر لازم ہے۔ اور تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہیں زمین پر پوشیدہ نہیں۔ اور امام احمد کے اس قول کی وجہ کہ ام ولد نہیں بنتی۔ اگرچہ وہ بھی ثبوت نسب کے قائل ہیں اور اس کے کہ حد واجب نہیں احتیاط کا لحاظ کرنا ہے کیونکہ ہمبستر ہونے والے کا اس باندی

میں جو کچھ حصہ ہے وہ بہ نسبت تمام فاتحین کے نہایت ہی قلیل ہے۔ یہ وہ توجیہ ہے جو مجھے اسی وقت ظاہر ہوئی ہے۔

تیسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر ایک گروہ کشتی میں ہو اور اس کے اندر آگ لگ جائے تو اگر ان کو کسی صورت میں

بھی امید نجات نہ ہو خواہ پانی میں گریں یا کشتی میں بیٹھے رہیں تو ان کو اختیار ہوتا ہے خواہ صبر کر کے اسی جگہ بیٹھے رہیں یا اپنے آپ کو پانی میں گرا دیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر انہیں پانی میں گر کر امید نجات ہو مگر جانیں اور آگرو ہیں ٹھہرے رہنے میں امید نجات ہو یا دونوں باتیں برابر ہوں تو جو چاہیں کریں اور اگر ان کو اپنی ہلاکت کا یقین یا گمان غالب ہو تو دو روایتیں منقول ہیں جن میں سے اخیر پانی میں گر جانے کا ناجز ہونا ہے۔ اور امام محمد بن حسنؒ کا قول اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہی ہے۔ پس پہلا قول مفصل ہے اسی طرح دوسرا اور تفصیل کی دو شتوں میں سے ایک مشدد ہے اور دوسری مخفف۔ پس اس کو خوب سوچ لو۔

چوبیسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ امراء لشکر کے ہدیے غنیمت میں شمار ہوں گے لہذا ان کے اندر پانچواں حصہ واجب ہوگا اور وہ ہدیے بالخصوص ان ہی کے نہ ہوں گے۔ امام

موصوف نے فرمایا کہ اسی طرح اگر مسلمان امراء میں سے کسی امیر کے پاس ہدیہ بھیجا جائے (تو وہ بھی غنیمت میں شمار کیا جائے گا) کیونکہ یہ ہدیہ خوف کی وجہ سے بھیجا گیا ہوگا۔ پس دشمن نے کسی ایسے مسلمان کی طرف ہدیہ بھیجا جو امیر نہ تھا تو اس کو لے لینے میں کوئی مضائقہ نہیں اور وہ بالخصوص اسی کا ہوگا۔ کسی اور لشکر کی کا نہ ہوگا۔ اور امام محمد بن حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت کی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر شاہِ روم امیر لشکر کے پاس دار الحرب میں ہدیہ بھیجے تو وہ بالخصوص اسی کا ہے۔ اسی طرح جو کچھ قاصد کو دیا جائے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا اس میں کوئی خلاف نقل نہیں کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر حاکم کی طرف کوئی ہدیہ بھیجا جائے تو اگر وہ کسی ایسے امر کی وجہ سے بھیجا ہے جس کو بھیجنے والے نے حاکم سے پایا خواہ وہ امر حق تھا یا امر باطل تو حاکم کو اس کا لینا حرام ہے۔ کیونکہ امر حق کے اجراء پر مزدوری یعنی اس کو درست نہیں۔ جبکہ خدا تعالیٰ نے امر حق کا اجراء اس پر لازم فرمایا۔ رہا امر باطل پر اجرت لینا سو وہ بھی حرام ہے جس طرح خود امر باطل حرام ہے۔ پس اگر کسی اور وجہ سے کسی اور شخص نے اس کی طرف ہدیہ بھیجا مثلاً بطور شکر یا ب التفصیل کے تو بھی اس کو قبول نہ کرنا چاہئے اور اگر قبول کر لیا تو وہ صدقات میں شمار ہوگا اور میرے نزدیک اس کو سوا اس کے اور کسی امر کی گنجائش نہیں مگر اس صورت میں کہ بقدر وسعت اس کا بدلہ دیدے (کہ کچھ و صدقات میں شمار نہ ہوگا) اور اگر کسی ایسے شخص نے جو حاکم کی رعیت میں نہ تھا اور حاکم کے اس شہر کا باشندہ تھا جہاں اس کی حکومت ہے حاکم کے احسان کے شکر یہ میں کوئی شے بدینہ دی تو اس کا قبول کرنا مستحب ہے (اور پھر قبول کر کے) اہل ملک کو دیدے (اور اگر قبول نہ کرے) تو چھوڑ دے اور امر خیر پر بدلہ نہ لے اور اگر اس کو لے کر اپنا مال بنالیا تو حرام نہیں اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ جس کی طرف ہدیہ کیا گیا ہو وہی اس کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ وہ مال غنیمت ہوگا اور اس کے اندر پانچواں حصہ ضروری ہے اور دوسری

روایت یہ ہے کہ حاکم کے ساتھ مخصوص ہے۔ پس امام مالک کا قول بوجہ تفصیل کے امراء پر مشدود ہے۔ اسی طرح وہ روایت جو امام محمد بن حسین نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے اور امام ابو یوسف کا قول حاکم پر مخفف ہے اور امام شافعی کے قول کی دو شقوں میں سے ایک کے اندر تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے اور امام احمد کی پہلی روایت قول امام مالک کے موافق ہے اور دوسری روایت کی وجہ کہ بدیہ بالخصوص حاکم کا ہوگا یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی شے کا کسی وقت حاکم کیلئے ہدیہ کرتا ہے تو اکثر اسی نیت سے کرتا ہے (کہ یہ بالخصوص حاکم کا ہے)

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جو شخص مالِ غنیمت کو محفوظ کرنے سے پہلے اس میں سے چوری کرے تو اگر اس کا مال غنیمت میں جن کو تو اس کے کجاوہ میں آگ نہ لگائی جائے اور نہ اس کو حصہ سے محروم رکھا جاوے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس کا وہ کجاوہ جو اس کے ہمراہ ہے مواتر آن شریف کے سب جلا دیا جاوے اور وہ جانور جن میں جان ہو اور وہ اشیاء جو قتال کے کام کی ہوں مثلاً ہتھیار نہ جلائے جائیں، یہ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، رہا اس کو اپنے حصہ سے محروم کرنا سو اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ پس پہلے قول میں چوری کرنے والے پر تخفیف اور دوسرے میں تفصیل ہے جس کے ضمن میں تشدید ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ اس کو چوری کی وجہ سے آئندہ چوری کرنے کی جرات نہ ہوگی ہوتا کہ زجر و توبخ کیلئے کجاوہ جلائے کی ضرورت پڑتی۔

امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ مالِ فتنے (وہ مال ہوتا ہے جو مشرک سے چھبیسواں مسئلہ: باوقال لیا جاوے مثلاً جزیہ جو فتنے میں مقرر ہوتا ہے اور مثل زمین کے گرایہ کے جو جو بطریقِ خزان لیا جاتا ہے اور مثل اس مال کے جو وہ گھبراہٹ میں چھوڑ کر بھاگ گئے ہوں اور مثل مالِ مردہ کے جو ارتداد میں قتل کیا گیا ہو اور مثل اس کافر کے مال کے جس کو وہ چھوڑ کر مر گیا ہو اور وارث کوئی نہ ہو اور مثل اس دسویں حصہ کے جو ان سے لیا جاتا ہے یا وہ جس پر ان سے صلح کی گئی ہو) تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے پر اس کا پانچواں حصہ نہ نکالا جائے گا بلکہ وہ تمام مصالحِ مسلمین میں صرف ہوگا۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ تمام اموالِ فتنے میں پہلے حاکم اپنی حاجت کی بقدر لے لے پھر اس کو مسلمانوں کے مصالح میں صرف کرے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول ہے کہ اس کے پانچ حصے کئے جائیں گے اور یہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت تھی اور آپ کی وفات کے بعد اس کا کیا کیا جائے اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ مصالحِ مسلمین میں صرف کیا جائے۔ دوسرا یہ ہے مجاہدین و مقاتلین کے کام میں لایا جائے اور جس میں سے خمس نکالا جائے اس کے اندر دو قول ہیں۔ قولِ جدید یہ ہے کہ تمام کے پانچ حصے کئے جائیں اور یہی امام احمد سے مروی ہے اور قولِ قدیم یہ ہے کہ صرف اسی قدر مال کے پانچ حصے کئے جائیں جو وہ گھبراہٹ کی وجہ سے چھوڑ کر بھاگ جائیں۔ پس پہلے قول میں حاکم پر اس وجہ سے تشدید ہے کہ وہ اپنے واسطے اموالِ مذکورہ میں سے کچھ نہیں لے سکتا بلکہ تمام مسلمانوں کے کام میں لے لے سکتا ہے اور امام شافعی کا قول اور اس کے بعد والوافتح ہے۔ والحمد للہ رب العالمین۔

باب جزئیہ کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اہل کتاب پر جزئیہ مقرر کیا جائے جو یہود اور نصاریٰ ہیں اسی طرح آتش پرست پر بھی (مقرر کیا جائے) پس بت پرستوں سے جزئیہ ہرگز نہ قبول کیا جائے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اہل کتاب کی عورتوں پر جزئیہ مقرر نہ کیا جائے اور نہ ان کے بچوں پر جب تک بالغ نہ ہو جائیں اور نہ ان کے غلاموں پر اور نہ بھتوں اور اندھے اور بوڑھے پر اور نہ گرجاؤں اور چڑچوں میں رہنے والوں پر، یہی قول ابن ہبیرہ کا ہے۔ اور امام نووی نے اس کے اندر امام شافعی کا خلاف نقل کیا ہے اور کتاب ”المہاج“ میں امام نووی کی عبارت یہ ہے کہ

”اور مذہب مجھے اور بوڑھے بچوں اور اندھے اور راہب اور مزدور پر جزئیہ کے واجب ہونے کا ہے۔“

اور امام رافعی نے فرمایا کہ جزئیہ بمنزلہ مکان کے کرایہ کے ہے لہذا اس کے اندر معذور اور غیر معذور سب برابر ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مشرک عورت اگر (دار الحرب سے) بلا واسطہ کی طرف ہجرت کر آوے حالانکہ ظلیفہ اسلام پہلے یہ شرط تسلیم کر چکا تھا کہ جو شخص کفار میں سے مسلمان ہو کر ہماری طرف آجائے گا ہم اسے واپس کر دیں گے تو واپس نہ کی جائے گی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دارالاسلام کے شہروں میں یہود و نصاریٰ کے جدید عبادت خانے نہ بنانے دئے جائیں۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ آتش پرست پہلا مسئلہ: (مجس) اہل کتاب نہیں ہیں۔ حالانکہ امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ اہل کتاب ہیں۔ پس پہلا قول مجس پر اس وجہ سے مشدد ہے کہ ان کا احترام نہیں کیا گیا اور نہ ان سے نکاح کرنا جائز ہے۔ رہا دوسرا قول سوان پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ اس کے اندر مسلمانوں کے واسطے احتیاط کا لحاظ کرتا ہے کہ ان سے نکاح کریں اور نہ ان کا ذبیحہ کھائیں جب تک یہ نہ ثابت ہو جائے کہ ان کے پاس کوئی آسمانی کتاب ہے اور ہمارے نزدیک یہ ثابت نہیں۔

اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی صحیح دلیل ان کے اہل کتاب نہ ہونے کی نہیں لہذا جب تک یہ امر پایہ ثبوت کو نہ پہنچ جائے ان سے کسی حال یا حکم میں قطع تعلق نہ کرنا تقویٰ کی بات ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ جس کے پاس نہ کتاب ہو اور نہ مشابہ کتاب۔ جس طرح عجم کے بت پرست تو ان سے جزیہ لیا جاوے نہ عرب کے بت پرستوں سے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ہر کافر سے لیا جاوے خواہ وہ عرب ہو یا عجم کا ماسوا مشرکین قریش کے کہ بالخصوص ان سے نہ لیا جائے اسی طرح امام شافعی کا قول اور احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ کسی بت پرست سے جزیہ نہ لیا جاوے اور تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ جزیہ کی کمی اور زیادتی دونوں مقداریں معین ہیں۔ پس اس فقیر پر جو حروری وغیرہ کر سکتا ہو بارہ درہم ہیں اور متوسط الحال پر جو بیس درہم ہیں اور مالدار پر اڑتالیس درہم۔ اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس کا اندازہ معین نہیں بلکہ وہ حاکم کی رائے پر موقوف ہے۔ اور امام موصوف سے تیسری روایت یہ ہے کہ کمی کی مقدار تو معین سے زیادتی کی نہیں۔ اور امام موصوف سے چوتھی روایت یہ ہے کہ بالخصوص اہل یمن پر ایک دینار کا اندازہ معین ہے نہ ان کے سوا پر۔ اس حدیث پر عمل کرنے کی وجہ سے جو اس بارہ میں وارد ہوئی ہے اور امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ مالدار اور فقیر سب پر چار دینار یا چالیس درہم کا اندازہ معین ہے تفریق کچھ نہیں اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ایک دینار معین ہے خواہ مالدار ہو یا فقیر یا متوسط الحال اور تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہیں کیونکہ ہر امام کا اجتہاد اپنے شہر والوں کے حالات دیکھنے پر مبنی ہے۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر اہل جزیہ میں سے کوئی فقیر بے کسب اور بے معاش ہو جائے اور اس کے پاس کچھ نہ ہو تو اس سے جزیہ نہ لیا جائے۔ حالانکہ امام شافعی کے اقوال مختلفہ میں سے ایک قول یہ ہے کہ اس شخص کو جو کوئی کسب نہ کرتا ہو اور نہ اداء جزیہ کی قدرت رکھتا ہو بلا واسطہ سے خارج کر دیا جائے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہ خارج کیا جائے بلکہ برقرار رکھا جائے پھر اس صورت میں امام موصوف کے ایک قول کے موافق اس سے کچھ نہ لیا جائے اور دوسرے قول کے موافق اس کے ذمہ جزیہ واجب ہوگا۔ اور جب وہ مالدار ہو جائے گا تو اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔ اور تیسرے قول کے موافق جب اس پر ایک سال گزر جائے اور جزیہ ادا نہ کرے تو دارالحرب میں روانہ کر دیا جائے۔ پس پہلا قول ذمی فقیر پر مخفف ہے اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے اسی طرح اس کے بعد والے میں اور ہر قول کی ایک ایک وجہ ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر ذمی پر جزویہ واجب ہو اور وہ مر جائے تو وہ مرنے کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ساتھ نہیں ہوتا۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول وجہ یہ ہے کہ جزویہ ذمی پر اس لئے واجب تھا تا کہ وہ کمزور رہے اور اس مال کی وجہ سے ہم سے لڑنے پر قدرت اور قوت نہ پائے اور یہ امر اس لئے مر جانے سے زائل ہو گیا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ورثائیں ماندہ مال کے ساتھ قوی ہو جانے میں ذمی فوت شدہ کے قائم مقام ہیں۔ پس گویا کہ وہ مر ہی نہیں۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ذمی پر ثبوت سال ہی میں جزویہ واجب ہو جاتا ہے اور جب جزویہ اس پر مقرر کر دیا جائے تو اس کے بعد ہی سے مطالبہ صحیح ہوتا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور

امام احمد کا قول اور امام مالک کا شبہ قول یہ ہے کہ سال کے اخیر میں واجب ہوتا ہے اور جب تک ایک سال پورا نہ گذر جائے اس وقت تک مطالبہ کا حق نہیں ہوتا اور اگر وہ درمیان سال میں مر جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ جزویہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سال میں جتنے دن گذر چکے ہیں حساب کر کے ان کا جزویہ اس کے مال متروک میں سے لے لیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں ذمی پر تشدید اور دوسرے میں اس پر تخفیف ہے اور موت کے مسئلہ میں سے پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ کہ جب کسی ذمی پر جزویہ واجب ہو چکا تھا اور پھر اس نے ادا نہ کیا

یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو گیا تو مسلمان ہو جانے کی وجہ سے جزویہ اس سے ساقط ہو جائے گا اور یہی حکم اس صورت میں ہے کہ چند سال ادا جزویہ کے بغیر گذر جائیں اور پھر قبل ادا ہو چکی وہ مسلمان ہو جائے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ایک سال گذر جانے کے بعد مسلمان ہونا جزویہ کو ساقط نہیں کرتا کیونکہ جزویہ (دارالاسلام) میں جگہ دینے کا کرایہ ہے۔ اور اگر ابھی تک پہلے سال کا جزویہ ادا نہیں کیا تھا کہ دوسرا سال آگیا تو امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ تا ازل کی وجہ سے پہلے سال کا جزویہ ساقط ہو گیا۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ ساقط نہیں ہوگا۔ بلکہ دو سال کا جزویہ واجب ہوگا۔ پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول مخفف ہے اور دوسرے میں تشدید ہے اور مسئلہ تا ازل میں بھی یہی گفتگو ہے اور ان سب کی توجیہات ظاہر ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مشرکین سے جب کوئی معاہدہ کیا جائے تو اس کو پورا کرنا

چاہئے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے اندر بقاء مصلحت شرط ہے پس جب مصلحت قبیحہ کو نقصان دے تو ان کا عہد توڑ دیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں ہم پر تشدید ہے اور دوسرا مفصل ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کو بقاء مصلحت پر محمول کیا جائے تو پھر یہ مسئلہ مسئلہ اجماعیہ میں سے ہو جائے گا۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی حربی بلادِ اسلام میں مال لے کر گمزد رہے تو اس سے دسواں حصہ نہ لیا جاوے مگر اس صورت میں کہ وہ بھی ہم سے لیتے ہوں۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ یہ جب ہے کہ حربی دارالاسلام میں امن کے لے کر داخل ہوا ہو اور دسویں حصہ سے زیادہ کی شرط نہ قرار پائی ہو اور اگر داخل ہونے کے وقت دسویں حصہ سے زیادہ کی شرط قرار پائی ہو تو اسی قدر لیا جائے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دسواں حصہ لینا شرط ہو چکا ہو تو لیا جاوے ورنہ نہیں اور امام موصوف کے بعض اصحاب وہ ہیں جنہوں نے بلا شرط ٹھہرائے بھی دسواں حصہ لینے کا قول کیا ہے۔ پس پہلا قول مفصل ہے اور دوسرا مشدداً اسی طرح اصحاب امام شافعیؒ کا قول بھی مشدود ہے اور یہ تمام حاکم اسلام کی رائے پر موقوف ہے۔

دسواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ذمی اگر ایک شہر سے (مال لے کر) دوسرے شہر میں تجارت کرتا ہو تو جتنی مرتبہ مال لے جائے (اتنی ہی مرتبہ) اس سے دسواں حصہ لیا جائے۔ اگرچہ ایک سال میں چند مرتبہ لے جائے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جو کچھ شرط قرار پا جائے (اس کے موافق کیا جائے) اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ذمی سے دسواں حصہ لیا جائے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ نے اس کے اندر نصاب کا اظہار کیا ہے۔ پس امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا نصاب مسلمان کے نصاب کی برابر ہے۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ حربی کیلئے نصاب پانچ دینار ہیں اور ذمی کیسے دس۔ پس اصل مسئلہ کے پہلے قول میں ذمی پر تشدید ہے اور دوسرا قول مفصل اور تیسرا بیسویں حصہ کی وجہ سے مخفف ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول نصاب کے بارہ میں مخفف ہے اور امام احمدؒ کے قول میں حربی پر تشدید اور ذمی پر مخفف ہے۔ اور ان تمام اقوال کی توجیہات صاحب قول کا اجتہاد ہے۔

گیارہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر ذمی جزیہ دینے سے انکار کر دے اور احکام اسلام کے اپنے اوپر جاری کرنے سے روکے باوجود یکہ ہمارے حاکم نے ان کے اجراء کا اس پر حکم کر دیا ہو تو اس کا معاہدہ جو ہم سے ہے وہ باطل ہو جائے گا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ صرف اس سے معاہدہ نہ ٹوٹنے کا جب تک کہ ان کے پاس فوج نہ ہو اور وہ ہم سے لڑائی لڑ کے دارالحرب میں نہ جالیں۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تفصیل مذکور کی وجہ سے مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقصد شارع کا ان کو دارالاسلام میں جزیہ لے کر رکھنے سے ان کو ذلیل کرنا ہے اور جب وہ اپنے اوپر احکام اسلام جاری کرنے سے روکے تو گویا انہوں نے کلمہ کفر کو غالب کر دیا اور خلیفہ اسلام کی طاعت سے باہر ہو گئے اور دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے اور وہ حاکم اسلام کی رائے پر موقوف ہے۔

بارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اہل ذمہ کا معاہدہ اس فعل کے ارتکاب سے نہیں ٹوٹتا جس کا ترک کرنا یا اس سے باز رہنا ان پر واجب ہو اور وہ منجملہ ان امور کے بوجہ جن میں

مسلمانوں کی جان یا ان کے مال کا ضرر ہو اور وہ آٹھ اشیاء میں جن کا ذکر عنقریب کلام امام ابن القاسم میں آجائے گا۔ مگر وہ صورت مشتکی ہے کہ مشرکین (اہل ذمہ) کی فوج ہو جس کی مدد سے کسی مقام پر غالب ہو گئے ہوں اور ہم سے محاربہ اور مقاتلہ کرنے لگیں یا دارالحرب میں جا ملے ہوں۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ذمی جب مسلمانوں سے مقابلہ کرنے لگے تو اس کا معاہدہ ٹوٹ جاتا ہے خواہ عقد جزیرہ کے وقت ترک مقاتلہ شرط ظہر ہو یا نہ۔ اور اگر مقاتلہ کے سوا کوئی اور کام کیا تو اس میں تفصیل ہے (وہ یہ کہ) اگر انعقاد جزیرہ کے وقت اس فعل سے باز رہنا شرط نہ ہو چکا تھا تو معاہدہ نہ ٹوٹے گا اور اگر شرط ہو چکا تھا تو امام موصوف کا اصح مذہب یہ ہے کہ معاہدہ ٹوٹ جائے گا اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر ذمی مسلمان عورت سے زنا یا نکاح کر لے تو معاہدہ نہ ٹوٹے گا اور اس کے سوا اور افعال سے ماسواہ بڑنی کے ٹوٹ جائے گا۔ اور اصحاب امام موصوف میں سے امام ابن القاسم کا قول یہ ہے کہ ان آٹھ امور کے ارتکاب سے معاہدہ ٹوٹ جاتا ہے:

ایک یہ کہ وہ لوگ مسلمان سے مقاتلہ کرنے پر جمع ہوں۔

دوم یہ کہ ان میں سے کوئی مسلمان عورت سے زنا کرے۔

سوم یہ کہ ان میں سے کوئی مسلمان عورت سے نکاح کا بہانہ کر کے ہمبستر ہو۔

چہارم یہ کہ کسی مسلمان کو اس کے مذہب سے بہکا دے۔

پنجم یہ کہ کسی مسلمان کی رہبری کرے۔

ششم یہ کہ مشرکین کی طرف سے جاسوسی کا کام کرے۔

ہفتم یہ کہ مسلمانوں پر مشرکوں کی اعانت کرے (مثلاً) اس طرح کہ مشرکوں کو مسلمانوں کی خبریں پہنچا دے۔

ہشتم یہ کہ کسی مسلمان مرد یا عورت کو قصد قتل کر دے۔

اور یہ آٹھ امور وہی ہیں جن کے ارتکاب سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک معاہدہ نہیں ٹوٹتا جیسا کہ اس طرف پہلے اشارہ گذر چکا ہے اور امام ابن القاسم کے نزدیک اس کی کوئی تفریق نہیں کہ ان امور کے ترک کی وقت عقد شرط قرار پا چکی ہو یا نہیں۔ پس پہلا قول شرط مذکور کی وجہ سے مخفف اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے تشدید ہے۔ اور تیسرے میں ایک اعتبار سے تخفیف اور ایک اعتبار سے تشدید ہے۔ اور چوتھا قول آٹھوں امور مذکورہ سے معاہدہ ٹوٹ جانے کی وجہ سے مشدد ہے۔ اور تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہیں۔

امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر ذمی نے کوئی ایسا کام کیا جس میں اسلام کی نیکی یا ہنگ ہو تو **تیسرے سوال مسئلہ:** اس کا معاہدہ ٹوٹ جائے گا اور وہ چار امور یہ ہیں:

اول خدا تعالیٰ کا ایسے الفاظ سے ذکر کرنا جو اس کی بزرگی کے خلاف ہوں۔

دوم قرآن مجید کا الفاظ ناشائستہ کے ساتھ ذکر کرنا۔

سوم دین اسلام کو برے الفاظ سے تعبیر کرنا۔

چهارم رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو غیر مناسب اوصاف کے ساتھ یاد کرنا (ہر حالت میں ٹوٹ جائے گا) خواہ عقدِ جزئیہ کے وقت ان کے ترک کی شرط ٹھہرائی ہو یا نہ۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر خدا تعالیٰ یا اس کے رسول ﷺ یا اس کے پاک دین یا اس کے کامِ مجید کی شان میں ایسے برے الفاظ استعمال کئے جن سے کفر لازم نہ آتا ہو تو ان کا معاہدہ ٹوٹ جائے گا۔ خواہ پہلے سے شرط ٹھہر چکی ہو یا نہ۔ اسی طرح امام شافعی کے اکثر اصحاب کا قول یہ ہے کہ اس کا حکم ان سات افعالِ مذکورہ کا ہے جن سے مسلمانوں کی ضرورت پڑتی ہو اور وہ حکم یہ ہے کہ اگر عہد کے انعقاد کے وقت ان کے ترک کی شرط نہ ٹھہر چکی تھی تو ان امورِ مذکورہ میں سے کسی امر کے ارتکاب کی وجہ سے معاہدہ نہ ٹوٹے گا۔ اور اگر شرط ٹھہر چکی تھی تو اس میں دونوں قول ہیں۔ اور ابو اسحاق مردی کا قول یہ ہے کہ ان کا حکم پہلے تین افعالِ مذکورہ کا سا ہے (وہ تین امر یہ ہیں) اداءِ جزئیہ سے باز رہنا، دوسرا احکامِ اسلام کے اجراء سے رکنا، تیسرا مسلمانوں سے لڑنے پر جمع ہونا۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ ان میں کسی فعل کی وجہ سے معاہدہ نہیں ٹوٹا صرف اس صورت میں ٹوٹتا ہے کہ ان کے پاس فوج ہو جس کے ذریعہ ہم سے مقتصدہ پر قور ہوں اور داراِ حرب میں جاویں۔ پس پہلا قول مشدّد ہے اسی طرح دوسرا اور تیسرا اور چوتھا، رہا یا نہ چھوڑا سو وہ مخفف ہے۔ اور پانچواں قول ان کی وجہ سے ہر چیز سمجھنا درست نہیں۔

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اہل ذمہ میں سے جس کا معاہدہ ٹوٹ جائے اس کو جب چودھواں مسئلہ: موقعہ طے قتل کر دینا مباح ہے۔ حالانکہ امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے اور اس کے حرم کو قید کر دیا جائے جیسا کہ رسول خدا ﷺ نے ابن ابی حنیفہ کے ساتھ کیا تھا اسی طرح امام شافعی کے دو قولوں میں سے قولی اظہر یہ ہے کہ حاکم کو اختیار ہے خواہ اسے غلام بنالے یا قتل کر دے اور پھر اس کو امنا نہ دیا جائے۔ پس پہلے قول میں کچھ تشدید اور دوسرا مشدّد اور تیسرے میں اختیارِ مذکور کی وجہ سے ایک قسم کی تخفیف ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ کافر کو حرمِ شریف میں داخل ہونا اور اس کے اندر بطور پندرہواں مسئلہ: مسافرت کے مقیم ہونا جائز ہے لیکن وہاں وطن نہیں بنا سکتا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس کو حرمِ شریف میں داخل ہونے سے منع کیا جائے گا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک کافر کو کعبہ کے اندر داخل ہونا درست ہے۔ پس پہلا قول شرطِ مذکور کی وجہ سے مخفف اور دوسرا مشدّد ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ حربی اور ذمی کافر کو حجاز میں وطن بنانے سے منع نہ کیا جائے گا سولہواں مسئلہ: اور حجاز مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ اور ان کے اطراف و اکناف ہیں۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ منع کیا جائے گا۔ الا اس صورت میں کہ وہ کافر سوداگر ہو یا حاکمِ اسلام نے اجازت دیدی ہو اور تین دن سے زیادہ نہیں ٹھہر سکتا اور مسجدِ حرام کے ماسوا اور مساجد کے اندر امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ مشرکین کو ان میں

بلا اجازت داخل ہونا درست ہے۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جب تک مسلمان اجازت نہ دیں اس وقت تک جائز نہیں، اور امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ مشرکوں کو کسی صورت میں مساجد کے اندر داخل ہونا درست نہیں۔ پس پہلے مسئلہ میں پہلا قول اور وہ حجاز کا وطن بنانا ہے مخفف ہے اور دوسرا قول استثناء مذکور کی وجہ سے مشدد اور دوسرے مسئلہ میں پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید اور تیسرا بالکل مشدد ہے۔ پس تمام امام مخفف اور مشدد کے درمیان درمیان ہیں۔ اور ہو سکتا ہے کہ مخفف اس کا فہر پر محمول کیا جائے جس سے یہ امید ہو کہ شاید داخل ہونے سے مسلمان ہو جائے اور مشدد کو اس پر جس سے یہ امید نہ ہو۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ان شہروں میں جو دارالاسلام میں داخل ہوں کوئی حدید **مسئلہ:** عبادت خانہ یہود و نصاریٰ کا بننا جائز نہیں۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ وہ گاؤں جو شہر سے نزدیک ہو (مثلاً) بقدر ایک میل کے یا اس سے بھی کم تو اس میں بھی نیا عبادت خانہ بنانا درست نہیں۔ اور اگر بقدر (ایک میل سے) زیادہ بعید ہو تو جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مفصل ہے اور دونوں قولوں کی وجہ ظاہر ہے۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر دارالاسلام میں کسی گرج وغیرہ کی عمارت کا کوئی حصہ گر گیا تو اس کا درست کرنا درست ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ نے یہ شرط ٹھہرائی ہے کہ اگر وہ عبادت خانہ ایسی زمین میں واقع ہے جو صلح سے فتح ہوئی تو (درست ہے) اور اگر جبراً فتح ہوئی ہو تو جائز نہیں۔ اسی طرح امام احمدی متعدد روایات میں سے اظہر روایت جس کو امام موصوف کے بعض اصحاب اور علماء شافعیہ کی ایک جماعت نے پسند کیا ہے۔ جس طرح ابوسعید اصطخری اور ابوعلی اور ابن ابیہرہ کا قول یہ ہے کہ نہ ٹوٹے ہوئے اور گرجے کو درست کرنا صحیح ہے اور نہ نیا گرجا وغیرہ بنانا۔ اسی طرح امام احمدی دوسری روایت یہ ہے کہ تھوڑا سا گرجا بنائے تو اسے درست کرنا جائز ہے اور جو بالکل کھنڈر ہو جائے اسے نہیں۔ اور امام موصوف کی تیسری روایت یہ ہے کہ ہر صورت میں جائز ہے۔ پس پہلے قول میں ذمیوں پر شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے۔ اور دوسرا قول تفصیل مذکور کی وجہ سے مشدد اور تیسرے میں کچھ تخفیف اور چوتھا بالکل مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ الہم۔

کتاب مقدمات کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اس کا اس پر اتفاق ہے کہ غلام کو قاضی بنانا جائز نہیں۔ اور اس پر بھی کہ جب قاضی نے قضاء رشوت دے کر حاصل کی ہو تو وہ قاضی نہ ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ قاضی کو بلا جانے فیصلہ کرنا درست نہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر قاضی عی یا مدعا علیہ کی زبان نہ سمجھتا ہو تو اس کو لازم ہے کہ کوئی ترجمان مقرر کرے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ قاضی کا دوسرے قاضی کے طرف لکھ دینا حقوق مالہ میں درست ہے اور مقبول ہے برخلاف حدود و قصاص و نکاح و طلاق و قطع کے کیونکہ ان کے مقدمات میں قاضی کو (فیصلہ کرنے کیلئے) دوسرے قاضی کی طرف لکھ کر بھیج دینا درست نہیں۔ اس میں امام مالک کا خلاف ہے ان کے نزدیک ان تمام امور میں قاضی کا لکھ دینا صحیح ہے جیسا کہ اس کی وجہ مسئلہ اختلافیہ میں آجائے گی اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر قاضی نے اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ کیا اور پھر بعد میں دوسری بات اس کے ذہن میں آئی جو پہلے فیصلے کے مخالف تھی تو پھر فیصلہ کو توڑ نہیں سکتا۔ اسی طرح اگر کسی دوسرے قاضی کا حکم صادر ہو چکا ہو تو یہ قاضی اس کو توڑ نہیں سکتا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خدا تعالیٰ کی حدود جاری کرنے میں کسی دوسرے کو حکم بنانا درست نہیں (بلکہ یہ حاکم ہی جاری کرنے کا) جیسا کہ اسی باب میں مختصر یہ آنے والا ہے۔ ہاں حدود کے علاوہ اور امور میں حکم بنانا صحیح ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کسی نے کسی کو دسی (کارکن) بنایا اور اسے خبر نہ ہوئی تو وہ دسی ہو گیا۔ برخلاف وکیل کے (کہ اس میں علم ضروری ہے) یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جو شخص صاحب اجتہاد نہ ہو اس کو قاضی بنانا جائز نہیں جس پہلا مسئلہ: طرح وہ شخص جو احکام شرعیہ سے ناواقف ہو (قاضی نہ بنایا جائے) حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ وہ شخص جو کہ مجتہد نہ ہو اسے قاضی بنانا جائز ہے اور اس صاحب امام موصوفہ باہم مختلف ہوئے ہیں سوا بعض کا قول یہ ہے کہ اجتہاد شرط ہے اور بعض نے عامی آدمی کو بھی قاضی بنانا جائز کہا ہے اور ابن ہبیرہ نے "ایضاح" میں کہا ہے کہ اس مسئلہ میں صحیح بات یہ ہے کہ جس نے اجتہاد کو شرط قرار دیا ہے اس کی مراد وہ زمانہ ہے کہ جب تک

ان مذاہب اربع کا تقرر نہ ہوا تھا جن میں سے ہر ایک کے ساتھ عمل جائز ہونے پر امت کا اجماع ہو چکا ہے کیونکہ ہر مذہب رسول خدا ﷺ کی حدیث کی طرف منسوب ہے۔ پس اس زمانہ میں قاضی اگر چہ اہل اجتہاد سے نہ ہو اور نہ اس نے طلب احادیث اور ان کے طریقوں کے پرکھنے میں دشواری اٹھائی ہو۔ لیکن صاحب شریعت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان (عربی) اس درجہ کی جانتا ہو جس کے ہوتے ہوئے شرط اجتہاد کی ضرورت نہ پڑے (تو وہ بھی قاضی بنایا جاسکتا ہے) اس لئے کہ یہ سہتم بالشان اور دشوار کام دوسرے حضرات انجام دے چکے اور ائمہ مجتہدین نے جو کام کیا وہ ان کے بعد کے لوگوں کے واسطے بالکل کافی ہے (کیونکہ) حق ان کے اقوال میں منحصر ہو چکا اور علوم (پورے طور پر) مدون ہو چکے اب تو قاضی پر صرف ان میں سے کسی کے قول کو لے لینا ضروری ہے جس کا قول اس کے ذہن میں زیادہ اچھا معلوم ہو کیونکہ جب وہ ائمہ کے باہمی اختلاف کو چھوڑ کر حتی الامکان مواقع اتفاق کا مستلاشی بنے گا تو وہ ادنیٰ پر عمل کرنے والا ہوگا۔ اسی طرح مواقع اختلاف میں سے بھی اگر ان احکام پر عامل ہوگا جو اکثر کا قول اور جمہور کا مذہب ہو تو وہ ادنیٰ اور دلیل دانائی ہوگی اگرچہ اس قول پر عمل کرنا جائز ہوگا جو صرف ایک امام کا قول ہو اور جمہور اس کے خلاف ہوں۔ مگر میں اس کیلئے اس کو اچھا نہیں سمجھتا کہ فیصلہ کو اپنے باپ یا مثلاً پیر کی پیروی پر موقوف کر دے۔ پس جب اس کے پاس دو شخص (مدعی، مدعا علیہ) آویں اور جس بات میں ان دونوں کا اختلاف ہو وہ مجملہ ان امور کے ہوں جن میں تین اموں کا ایک حکم ہو مثلاً مد مقابل کی بلا اجازت کسی کو (خصوصیت) کا وکیل بنانا۔ حالانکہ حاکم حنفی ہے اور جانتا ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد بالاتفاق اس توکیل کو جائز فرماتے ہیں۔ صرف امام ابوحنیفہ اسے ناجائز کہتے ہیں۔ پھر بھی ان تینوں کے قول کو چھوڑ کر تنہا امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق فیصلہ کرے باوجودیکہ نہ اسے امام موصوف کے قول کی کوئی دلیل ظاہر ہوئی ہو اور نہ اس کا اجتہاد وہاں تک پہنچا ہو تو مجھے خدا تعالیٰ سے خوف ہے کہ کہیں اس نے اس میں اپنی خواہش کی پیروی نہ کی ہو اور مجملہ ان حضرات کے نہ ہوا ہو جو باتیں سن کر اس میں سے اچھی کی پیروی کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر قاضی مالکی ہو اور وہ شخص کہتے کے پس خوردہ میں اس کے پاس جھگڑا لائیں۔ پس وہ اس کے ظاہر ہونے کا فیصلہ دیدے حالانکہ اسے معلوم ہو کہ تمام فقہاء نے اس کے بغض ہونے کا فیصلہ کیا ہوا ہے۔ اسی طرح اگر قاضی شافعی ہو اور وہ شخص اس کے پاس اس جانور کا جھگڑا لائیں جس پر قصد اللہ کا نام (وقت ذبح) چھوڑ دیا ہو چنانچہ ایک تو کہتا ہو کہ اس نے مجھے ذبح کی ہوئی بکری کے فروخت کرنے سے منع کیا۔ دوسرا کہے کہ میں نے تو مردار جانور کے فروخت کرنے سے منع کیا ہے۔ پس قاضی اپنے مذہب کے موافق حکم دیدے حالانکہ اسے معلوم ہو کہ تینوں امام اس کے خلاف ہیں۔ اسی طرح اگر قاضی حنبلی ہو اور وہ شخص اس کے پاس جھگڑا کرتے ہوئے آویں ایک کہتا ہو کہ اس پر میرا مال آتا ہے، دوسرا کہے کہ مال تھا تو لیکن میں ادا کر چکا ہوں۔ پس قاضی اس کے بری ہونے کا حکم دیدے باوجودیکہ وہ جانتا ہے کہ باقی تینوں امام اس کے خلاف ہیں ابن مہرہ کا قول ہے کہ

”اگر میں اس باب کو چھوڑ دیتا اور ذکر نہ کرتا اور دوسرے فقہاء کے اس قول پر چلتا کہ قاضی

صرف وہی ہو سکتا ہے جو اہل اجتہاد میں سے ہو تو اس سے لوگوں پر بڑی تنگی واقع ہو جاتی کیونکہ اکثر قاضیوں میں اجتہاد کی شروط آج کل نہیں پائی جاتیں اور پھر اجتہاد کی شرط لگانے میں حکومت شریعہ کے بالکل موقوف ہو جانے کا اندیشہ تھا اس لئے صحیح یہی ہے کہ حاکم بنانا جائز اور ان کے احکام نافذ ہیں اگرچہ وہ مجتہد نہ ہوں واللہ اعلم“ (ابن ہبیرہ کا کلام ختم ہوا) اور وہ نہایت چچا تلا کلام ہے۔ پس اب ہم پھر اصل مسئلہ کی طرف لوٹتے ہیں اور کہتے ہیں کہ پہلا وہ امام جس نے قاضی کے اندر اجتہاد ہونا شرط رکھا ہے تشدید کرنے والا ہے اور دوسرا تخفیف کرنے والا۔ پہلے قول کی وجہ سلف صالحین کے ابتدائی زمانہ کے قوانین پر چلنا ہے کیونکہ اس وقت مجتہدین کی کثرت تھی۔

اور دوسرے قول کی وجہ پچھلے لوگوں کے قوانین پر چلنا ہے۔ پس گویا ائمہ مجتہدین کے مذاہب میں سے کسی مذہب کا مقصد اس زمانہ میں خود اس امام و مجتہد کے قائم مقام ہے۔ بلکہ ائمہ اربعہ میں سے ایک امام ہے اس لئے کہ دونوں کا قول واحد ہے اور مقلد امام کے قواعد کا پابند ہے کہ ان سے بالکل باہر نہیں ہوتا جیسا کہ اس طرف ابن ہبیرہ نے اشارہ فرمایا ہے۔ واللہ اعلم

دوسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ عورت کو قاضی بنانا صحیح نہیں حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ تمام ان امور میں اس کو قاضی بنا سکتے ہیں جن کے اندر اس کی گواہی معتبر ہو۔ (لہذا) حدود اور زخموں کے مقدمات میں وہ قاضی نہیں بن سکتی کیونکہ عورت کی شہادت ان کے اندر امام موصوف کے نزدیک مقبول نہیں۔ اسی طرح امام محمد بن جریر کا قول یہ ہے کہ تمام امور میں عورت کو قاضی بنایا جاسکتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور سلف و خلف کا اسی پر عمل رہتا ہے۔ اور دوسرے قول میں تخفیف اور تیسرا بالکل مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ قاضی خلیفہ اعظم کا نائب ہوتا ہے اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ خلافت عظمیٰ کیلئے مرد ہونا شرط ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جھگڑوں کا فیصلہ کرنا تجملہ امر بالعرف اور فی عنہما کے ہے اور اس کے اندر کسی کے نزدیک بھی مرد ہونا شرط نہیں۔ کیونکہ مقصود شریعت ظاہرہ میں حکم شرعی ہے نہ حاکم۔ اور رسول خدا ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ

”ہرگز فلاح نہیں پائے گی وہ قوم جو حکومت کی یاگ عورت کے سپرد کرے“

یہ آپ نے اس وقت ارشاد فرمایا تھا کہ جب ایک جماعت نے شاہ کسریٰ کے مرجانے کے بعد اس کی بیٹی کو حاکم بنایا تھا۔

اور تمام اہل کشف کا اس پر اجماع ہے کہ خدا تعالیٰ کی طرف دعوت دینے والا مرد ہی ہو سکتا ہے۔ ہم نے نہیں سنا کہ سلف صالحین میں سے کوئی عورت ایسی گذری ہو جس نے مریدوں کی ترویج اور روحانی سلوک کو طے کرایا ہو۔ وجہ یہ کہ عورتیں درجہ اور مرتبہ میں کم ہیں۔ اگرچہ بعض عورتیں (فی نفسہا) کاملہ گذری ہیں جس طرح

حضرت مریم علیہا السلام اور بی بی آسیہ زوجہ فرعون۔ سو یہ کمال باعتبار ربی تقویٰ کے تھانہ باعتبار مردوں پر حکومت کرنے یا ان کو مقامات ولایت طے کرانے کے، عورت زیادہ سے زیادہ عابدہ اور زاہدہ ہو سکتی ہے جس طرح حضرت رابعہ عدویہ تھیں۔ الحاصل حضرت عائشہ صدیقہ جیسی منجملہ تمام امہات مؤمنین کے نہ کوئی کامل گذری نہ اجتہاد کرنے والی۔ والحمد للہ رب العالمین۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قاضی بننا فرض کفایہ ہے اور ہر اس شخص پر واجب ہے کہ دوسرا موجود نہ ہونے کی صورت میں قضاء کے لائق وہی ہو حالانکہ امام احمد کی متعدد روایتوں متعددہ میں سے اظہر یہ ہے کہ نہ وہ فرض کفایہ ہے اور نہ دوسرے شخص کی عدم موجودگی میں کسی پر قضاء کا قبول کرنا متعین ہوتا ہے۔ پس پہلا قول شرط مذکور کے وقت قاضی بننے کے وجوب میں مشدد ہے اور دوسرا جہم و وجوب کی وجہ سے مخفف۔ اور پہلے قول کی وجہ ظاہر ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قضاء بمنجملہ امارت کے ہے جس کو طلب کرنے سے شارع علیہ السلام نے منع فرمایا ہے کیونکہ اس سے صاف چھوٹ جانا اور اس کے اندر صراط مستقیم پر قائم رہنا (قریب قریب محال کے ہے) لہذا اس کا ترک کرنا انسان کیلئے دین کے لحاظ سے احتیاط کی بات ہے اور سلف صالحین کو مارا گیا اور قید کیا گیا تاکہ وہ قضاء کو قبول کر لیں مگر بالآخر انہوں نے قبول نہ کیا۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔

چوتھا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مسجد میں بیٹھ کر فیصلہ کرنا مکروہ ہے لیکن اس شخص کیلئے جسے کوئی اور جگہ نہ ملتی ہو۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ مسجد کے اندر فیصلہ کرنا سنت ہے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد میں نماز کیلئے داخل ہوا پھر اتفاق سے کوئی مقدمہ پیش ہو گیا تو اس کا فیصلہ (مسجد میں) بلا کراہت درست ہے۔ پس پہلے قول میں منع کہنے کی وجہ سے تشدید ہے اور دوسرے میں مسجد کے اندر فیصلہ کرنے پر آمادہ کرنا ہے۔ اور تیسرے قول میں تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ رسول خدا ﷺ کے اس فرمان کا اتباع ہے کہ

”بھاؤ اپنی مساجد کو اپنے بچوں اور اپنی خرید و فروخت اور اپنے جھگڑوں سے“ (بخاری)

نیز جب کریم ﷺ کے پاس جھگڑا مٹانے حرام ہے اگرچہ آواز بلند نہ بھی ہو جیسا کہ وارد ہوا ہے تو پھر یہ امور اس دربار خاص میں کیونکر جائز ہو سکتے ہیں جو مسجد کے اندر ہے۔ بلکہ اگر کوئی شخص (مسجد کے اندر) آواز بلند کرنے کو حرام بھی کہہ دے گا تو ہم اسے منع نہ کریں گے۔ کیونکہ وہ خدا تعالیٰ کے ادب و احترام کی طرف مائل ہے جیسا کہ اس کو خدا تعالیٰ کے خاص دربار والے اولیاء خوب جانتے ہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ فیصلہ کرنا بمنجملہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ہے لہذا مسجد میں جائز ہوگا۔ جس طرح جمعہ کے روز مسجد میں خطبہ پڑھا جاتا ہے۔ کیونکہ قاضی مظلوم کو ظالم سے رہائی دلاتا ہے۔ پھر اگر کوئی فریق مسجد میں آواز ادا نہ کرنے لگے تو قاضی کو صرف منع کرنے کا اختیار ہے۔ پس ہر امام کی ایک صحیح دلیل ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر قاضی نے کسی سے قبل از فیصلہ یا بعد از فیصلہ ایسے افعال صادر ہوتے دیکھ لئے جو حد کو واجب کریں تو اسے اپنے علم کے اعتبار سے فیصلہ کرنا جائز نہیں اور اگر ایسے افعال صادر ہوتے دیکھ لئے جن سے لوگوں کے حقوق اس کے ذمہ عائد ہوتے ہوں ان کے اہم اپنے علم کے مطابق فیصلہ کر سکتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اپنے علم کے مطابق کسی مقدمہ میں فیصلہ نہ کرے خواہ وہ حق اللہ کا ہو یا حقوق العباد کا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے دفتوں میں سے ائمہ قول یہ ہے کہ سواحد و خداوند تعالیٰ کے اور تمام مقدمات میں اپنے علم کے مطابق فیصلہ کر سکتا ہے۔

پس پہلے اور تیسرے قول میں تفصیل مذکور کی وجہ سے قاضی پر تشدید ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ حقوق العباد میں اپنے علم کے مطابق فیصلہ کر سکتا ہے اس پر تخفیف ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ قاضی کو خود بیع و شراء کرنا مکروہ نہیں۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ بلکہ اس کو چاہئے کہ اپنے لئے خرید و فروخت کا سب کو وکیل کر دے پس دوسرا قول مشہور اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو دونوں فریقوں کو قطعی توجہ اور میلان میں برابر کر سکیں جبکہ ان دونوں میں سے ایک قاضی کے ساتھ محبت رکھتا ہو اور بیع و شراء وغیرہ میں اس پر احسان کرتا ہو۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے واسطے خرید و فروخت میں دوسرے کو وکیل بنانا اولیٰ ہے۔

اور پہلا قول مخفف اور ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو باہمی محبت کے علاقہ کی وجہ سے حق کا طریق نہیں چھوڑتے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ فریق مخالف کی زبان کے ترجمہ میں قاضی کے پاس صرف ایک شخص کا بیان کافی ہے۔ اسی طرح اس کا حال معلوم کرنے میں اور قاضی کا پیغام پہنچانے میں اور کسی تضعیف و تہمید اور تعدیل میں بلکہ امام ابوحنیفہؒ نے ان امور کی گواہی کو بھی مقبول فرمایا ہے تو گویا اس بارہ میں عورت کو ایک مرد کا حکم دیا ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ ان امور میں دوسروں سے کم کی گواہی معتبر نہیں اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے امام موصوف نے فرمایا ہے کہ اگر ایسی بات کے اقرار میں جھگڑا ہو جس کے اندر ان کے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی معتبر ہو اگر وہ مجملہ احکام ابدان کے ہو تو اس کے اندر دوسروں سے کم کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرے میں کچھ تفصیل ہے۔

پہلے قول کی وجہ ان امور کو روایت کی مشی ظہرانا ہے اور دوسرے اور اس کے بعد کے قول کی وجہ شہادت کی مشی ظہرانا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس کے اندر اکثر تعدد معتبر ہوتا ہے اور گواہ کی قسم بخور گواہ کے قرائن نہیں دی جاتی۔

آٹھواں مسئلہ: محققین اصحاب امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ قاضی اپنے آپ کو جس طرح معزول کرے معزول ہو جائے گا۔ بشرطیکہ اس پر قاضی ہونا واجب نہ ہو اور اگر وجوب اس پر متعین ہو

تو دو قولوں میں سے صبح یہ ہے کہ معزول نہ ہوگا۔ حالانکہ ماوردی کا قول یہ ہے کہ اگر کسی عذر کی وجہ سے معزول کرے تو معزول ہو جائے گا۔ اور اگر بلا عذر معزول کرے تو معزول نہ ہوگا لیکن (بہر صورت) حاکم اسلام کو خبر کئے اور استعفاء دے بغیر معزول کرنا جائز نہیں کیونکہ اس کے سپرد ایک ایسا کام ہے جس کو ضائع کرنا حرام ہے اور حاکم پر لازم ہے کہ جب وہ دوسرا قضاء کے لائق پاوے تو اس کا استعفاء قبول کر لے اس کے بعد یعنی جب استعفاء دیا جانا اور اس کا قبول ہو جانا دونوں امر ہو چکیں تو معزولی کامل ہوگی صرف ایک امر سے نہیں اور قاضی کا یہ کہنا کہ میں نے اپنے آپ کو معزول کیا معزول کرنا نہیں ہے اس لئے کہ معزول کرنا قاضی بنانے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے اور اس نے خود تو اپنے کو حاکم (قاضی) بنایا نہیں تو معزول کیسے ہو سکتا ہے۔ پس پہلے قول میں لوگوں پر تشدید اور قاضی پر شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے اور اگر شرط موجود نہ ہوے تو دو قولوں میں سے صبح کے اندر قاضی پر تشدید ہے اور دوسرے قول میں تخفیف اور دوسرا قول مفصل ہے اور دونوں کی وجہ ظاہر ہے۔

نواں مسئلہ: اصحاب امام شافعی کا قول اور خود امام شافعی کی تصریح بھی یہی ہے کہ اگر قاضی فاسق ہو کر پھر

اس کے سپرد نہ کی جائے برخلاف جنون اور بیہوشی کے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں صبح یہ ہے کہ بعد محنت و ہوش کے قاضی باقی رہے گا (تجدید عقد قضاء کی حاجت نہیں) اسی طرح ہر دینی نے کتاب الاشراف میں یہ کہا ہے کہ قاضی اگر فاسق ہو جانے کی وجہ سے معزول ہو گیا ہو اور پھر وہ تابع ہو جائے تو پھر قاضی باقی رہتا ہے۔ امام شافعی نے اس کی تصریح فرمائی ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو حکومت کا دروازہ بند ہو جائے گا اس لئے کہ انسان سے محاسبی کا ارتکاب اکثر جدا نہیں ہوتا لہذا حاجت کی وجہ سے جائز کر دیا گیا، اسی طرح قاضی حسین کا قول یہ ہے کہ اگر قاضی سے فسق سرزد ہوا اور توبہ میں تاخیر کرے تو معزول ہو جاتا ہے اور اگر اپنے فعل پر جلد تادم اور پشیمان ہو جائے تو معزول نہیں ہوتا کیونکہ اس کی عصمت زائل نہیں ہوتی۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرا مفصل ہے اور تمام اقوال کی توجیہات ظاہر ہیں۔

دسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ حدود اور قصاص میں حاکم کو محض ظاہری عدالت کے موافق فیصلہ نہیں کرنا چاہئے بلکہ پہلے پوشیدہ طور پر شاہد کا عادل ہونا تحقیق کرے اور ان کے ماسوا

دوسرے امور میں خفیہ تحقیقات کی کوئی حاجت نہیں جب تک فریق مخالف گواہ میں کوئی عیب نہ نکالے اور جب کوئی عیب پیدا کرے تو خفیہ تحقیقات کرے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حاکم کو محض ظاہری عدالت دیکھ کر حکم نہیں کرنا چاہئے بلکہ فیصلہ میں توقف کرے جب تک خفیہ طور پر گواہوں کا نیک ہونا نہ معلوم ہو جائے خواہ فریق مخالف اعتراض (گواہ میں) کرے یا نہ کرے اور خواہ گواہی حد کے بارہ میں ہو یا کسی اور مقدمہ میں، اسی طرح امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ حاکم صرف ظاہری اسلام پر اکتفا کرے اور خفیہ تحقیقات کسی حالت میں نہ کرے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مختص

ہے اور تینوں اقوال میں سے ہر ایک کی ایک وجہ ضرور ہے۔

گیا رھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مطلق جرح (عیب) کا دعویٰ مقبول ہے (یعنی گواہوں میں) حالانکہ امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ

جب تک عیب کا سبب نہ بیان کیا جائے مقبول نہیں (یعنی یہ نہ کہا جائے کہ ان گواہوں میں فلاں عیب ہے) اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عیب نکالنے والا اس کے عیب کو جانتا ہو تو ہر صورت میں اس کا مطلق جرح کرنا مقبول کیا جائے گا اور اگر اس صفت سے موصوف نہ، وقتاً فوقتاً اس سبب کو نہ بیان کرے مقبول نہ ہوگا۔ پس پہلا قول گواہوں پر مشدد اور دوسرے میں ان پر تخفیف اور تیسرا مفصل ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر محمول ہو جن کا ظاہر ان عیوب سے محفوظ نہ ہو جن کی وجہ سے گواہی مردود ہو جاتی ہے۔ اور دوسرا قول اور اس کے موافق امام مالکؒ کا قول ان لوگوں پر جن کی حالت سے عادل ہونے اور نہ ہونے دونوں کا احتمال رہتا ہے کہ ایسے لوگوں کے عیوب کی تعیین ضروری ہے تاکہ حاکم اس میں غور کر کے یا تو رد کر دے یا قبول۔

بارھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عورتوں کا مردوں کی جرح یا عدالت بیان کرنا مقبول ہے حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ عورتوں کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ پس پہلا قول گواہوں پر مشدد اور دوسرا ان پر مخفف ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت کبھی احکام جرح و تعدیل سے واقف ہوتی ہے بلکہ بغض دفعہ عورت مردوں سے زیادہ جاننے والی ہوتی ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جرح و تعدیل معلوم کرنے کے لئے اجنبی لوگوں سے ملاقات رکھنے کی سخت ضرورت ہوتی اور یہ بات عورتوں میں کہیں اور اگر ہوئی تو بہت کم۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ گواہوں کی تعدیل میں تعدیل بیان کرنے والے کا عارف یہ کہنا کافی ہے کہ فلاں آدمی عادل اور پسندیدہ ہے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ کافی نہیں جب تک یوں نہ کہے فلاں شخص عادل ہے پسندیدہ ہے اور نفع نقصان مجھ پر ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر عدالت ثابت کرنے والا اسباب عدالت کو جانتا ہے تو اس کا صرف اسی قدر کہنا بھی کافی ہے کہ آدمی عادل اور پسندیدہ ہے، یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ نفع نقصان مجھ پر ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مفصل ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول اس شخص پر محمول ہو جو اسباب جرح و تعدیل کا بڑا جاننے والا اور لوگوں کے اسباب و اموال میں محتاط ہو اور دوسرا قول اس پر جو احتیاط میں کم درجہ ہو۔ کیونکہ ایسے لوگ گواہ کے اوصاف میں شامل کر سکتے ہیں۔ پس جب وہ یہ کہہ دیں گے کہ نفع و نقصان مجھ پر ہے تو شک دور ہو جائے گا اور اسی سے امام مالکؒ کے قول کی توجیہ بھی معلوم ہوگئی۔

چودھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قاضی کو غائب آدمی پر کوئی حکم کرنا جائز نہیں مگر اس وقت کہ غائب کے قائم مقام اس کا کوئی وکیل موجود ہو یا کارکن (مدارالمہام) حالانکہ تینوں

اماموں کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں غائب پر حکم لگانا درست ہے اور جب کسی انسان کے حق کا جو کسی غائب یا بچہ یا مجنون پر لازم تھا قاضی حکم کر دے تو امام احمد کے نزدیک ان میں کسی کو قسم دلانے کی ضرورت نہیں۔ اور اصحاب امام شافعی کا قول یہ ہے کہ قسم دلانے کی ضرورت ہے۔ پس پہلا قول قاضی اور قرض خواہ پر مشدد ہے اور شرط مذکور کی وجہ سے مقروض پر مخفف اور دوسرا قول پہلے کا برعکس ہے اور قسم دلانے کے مسئلہ میں پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ صاحب حق یہ نسبت وکیل یا کارکن کے اپنے دعوے کے ثابت کرنے میں زیادہ لسان ہوتا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی دونوں برابر ہوتے ہیں اور قسم دلانے کے مسئلہ میں پہلے قول کی وجہ قاضی کے حکم کر دینے پر اکتفا کرنا اور دہی کوچ پر محمول کرنا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ لوگوں کے اسوا میں احتیاط سے کام لینا ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والوں پر محمول کیا جائے اور دوسرا جو اس کے خلاف اور برعکس ہیں ان پر۔

(میں کہتا ہوں) اور اسی پر علم توحید کا مسئلہ مٹتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس نے کہا کہ غائب پر حکم کرنا درست ہے اس نے صفات باری تعالیٰ میں غائب کو حاضر پر قیاس کرنا جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ صفات حق تعالیٰ اس کی غیر ہیں نہ عین انسان پر قیاس کر کے کیونکہ (ہم دیکھتے ہیں) کہ کبھی اس سے علم و بصیرت مسلوب ہوتی ہے۔ حالانکہ اس کا جسم صحیح و سالم ہوتا ہے اور جو کہتا ہے کہ غائب پر حکم کرنا جائز نہیں وہ اس قیاس کو حرام بتلاتا ہے اور کہتا ہے کہ صفات حق تعالیٰ اس کی عین ہیں نہ غیر کیونکہ اس کی مخلوق کی صفات باہم متباہن ہیں اور اہل کشف کا یہی مذہب ہے۔

یہاں تک کہ شیخ محی الدین بن عربی کا قول ہے کہ خدا تعالیٰ امام ابوحنیفہؒ پر رحم فرماوے اور ہر خطرہ سے ان کی حفاظت فرما دے کیونکہ وہ غائب پر کسی قسم کا حکم کرنے کے قائل نہیں۔ (ابھی)

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ایک قاضی کا دوسرے قاضی کی طرف لکھنا حدود اور پندرہواں مسئلہ: قصاص اور نکاح اور طلاق اور خلع میں مقبول نہیں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ان تمام امور میں ایک قاضی کا دوسرے کی طرف لکھنا معتبر ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔ پہلے قول کی وجہ حدود قائم کرنے اور ان حقوق کے ثابت کرنے میں جو آدمیوں سے تعلق رکھتے ہیں احتیاط سے کام لینا ہے۔ پس حد قائم کرنے یا مثلاً طلاق کا حکم کرنے پر آمادہ نہ ہو مگر بعد سوچ لینے کے۔ اور ہو سکتا ہے کہ کوئی قاضی کی طرف سے جموئی تحریر لکھ لے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کا منصب وہ ہے کہ اس پر بہتان بندی نادر ہوتی ہے اور جب تک دوسرے قاضی کو اس قاضی کے خط ہونے کا غالب گمان نہ ہو جائے اس وقت تک وہ فیصلہ کب کرے گا اور ہو سکتا ہے کہ دوسرا قول اس صورت پر محمول ہو کہ حامل تحریر عادل پسندیدہ شخص ہو اور پہلا قول اس صورت پر کہ حامل تحریر ایسا نہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دو قاضی ایک ہی شہر میں تحریر ساز کر یں تو وہ قبول نہ ہوگی۔ امام بیہقیؒ کا قول ہے کہ میرے نزدیک یہی زیادہ ظاہر

ہے اور امام طحاوی نے جو امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ وہ قبول کی جائے سو وہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور بر تقدیر قبول نہ ہونے کے دوسرے قاضی کے پاس (فیصلہ کیلئے) گواہوں کا دوبارہ گواہی دینا ضروری ہے کیونکہ تحریر کے مطابق فیصلہ دور دراز کے شہروں میں ہوتا ہے (نہ ایک شہر میں) پس پہلا قول قاضی پر اس وجہ سے مشدد ہے کہ اسے تحریر کی حاجت نہیں بلکہ اپنے سامنے گواہ منکر حکم دے اور دوسرا قول جو امام ابو یوسفؒ کا ہے مخفف ہے کیونکہ واقعہ مقدمہ کی اطلاع دینے میں اس کے اندر کوئی تعزیر نہیں خواہ ایک ہی شہر ہو یا دو، قرب و بعد سے اس میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔

سترھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام مالکؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ایک قاضی کی تحریر دوسرے قاضی کے پاس جو قاصد پیش کرے گا اس کی صورت یہ ہے کہ دو گواہ قاضی مکتوب الیہ سے کہیں کہ ہم شہادت دیتے ہیں کہ یہ فلاں قاضی کی چشمی ہے کہ اس نے یہ ہمیں پڑھ کر سنا دی ہے یا اس کے سامنے (کسی اور نے) ہمیں سنائی ہے حالانکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ دو گواہوں کا صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ یہ فلاں قاضی کی چشمی ہے اور یہی قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید ہے اور وہ ان لوگوں پر محمول ہے جو احکام سے واقفیت نہیں رکھتے اور دوسرا قول مخفف ہے اور وہ ان لوگوں پر محمول ہے جو ان تمام احکام سے واقف ہیں کہ حکومت میں جن کی حاجت پڑتی ہے۔

اٹھارواں مسئلہ: اگر دو آدمیوں نے ایک ایسے شخص کو جو مجتہد تھا کسی معاملہ میں حکم بنایا اور دونوں نے بالاتفاق کہا کہ ہمارے اس معاملہ میں آپ جو کچھ حکم کر دیں گے ہمیں منظور ہے تو حکم نافذ ہوگا۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے یہ قید اور لگائی ہے کہ اگر وہ قاضی شہر کی رائے کے موافق ہو تو قاضی شہر اسے باقی رکھے جب اس کے پاس یہ مقدمہ جائے اور اگر اسکے موافق نہ ہو تو اسے اس حکم کو فسخ کر دینا درست ہے۔ اگرچہ اس معاملہ کے حکم میں اماموں کا اختلاف ہے ہو۔ حالانکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک دونوں فریق راضی نہ ہوں اس حکم پر ان کو عمل کرنا لازم نہیں بلکہ یہ بخلاف فتوے کے ہے۔ پھر جانا چاہئے کہ حکم بنانے کے مسئلہ میں جو اختلاف مذکور ہوا وہ اموال کے اندر حکم کرنے کے بارہ میں ہے۔

رہا نکاح اور لہان اور تہمت اور قصاص اور حدود و سوان سب میں بالاتفاق کسی کو بیخ بنانا جائز ہے۔ پس پہلا قول اس شرط کے لحاظ سے جو امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے بیان کی مشدد ہے۔ اور دوسرے قول میں اس وجہ سے تخفیف ہے کہ جب تک وہ دونوں راضی نہ ہوں اس وقت تک اس کے حکم پر عمل کرنا لازم نہیں۔ اور وجہ دونوں کی ظاہر ہے۔

انیسواں مسئلہ: امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم اگر اپنے دیئے ہوئے حکم کو بھول جائے اور پھر دو گواہ یہ گواہی دیں کہ حاکم مذکور نے یہ حکم دیا تھا تو وہ گواہی قبول کی جائے گی۔

حالات کا نام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول ہے کہ ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور ان کی گواہی پر عمل نہ کیا جائے گا جب تک اسے خود اپنا جاری کردہ حکم یاد نہ آجائے پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

امام ابوحنیفہ کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے اصح قول اور امام احمد یہ فرماتے ہیں کہ قاضی اگر اپنی حکومت کے زمانہ میں کہے کہ میں فلاں شخص پر کسی کے حق یا حد کی ڈگری کر چکا ہوں تو اس کا قول مقبول ہوگا اور حق اور حد وصول کئے جائیں گے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس کا قول جب تک دوسرا عادل یا ایک عادل گواہی نہ دے قبول نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح امام شافعی کا دوسرا قول امام مالک کے مذہب کی مثل ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرے میں کچھ تشدید ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول اس قاضی پر محمول ہو جو عادل اور یا دیکھنے والا ہو اور دوسرا اس پر جو اس کے خلاف ہو۔

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ قاضی نے اگر اپنے معزول ہو جانے کے بعد کہا کہ میں اکیسواں مسئلہ: نے اپنی حکومت کے زمانہ میں یہ حکم کیا تھا تو قبول نہ کیا جائے گا۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ قبول کیا جائے گا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول اس قاضی پر محمول ہو جو دینی امور میں لاپرواہ اور کمزور مشہور ہے۔ اور دوسرا قول اس قاضی پر جو متدین اور یادداشت میں ضرب النثل ہو۔

امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ حاکم کا حکم صرف ظاہری میں بائیسواں مسئلہ: جاری ہوتا ہے۔ اس سے یہ ثابت نہیں کہ باطن میں بھی یہی حکم تھا۔ پس جب کوئی شخص دوسرے پر کسی حق کا دعویٰ کرے اور پھر اس پر دو گواہ بھی گزردے اور حاکم ان کی گواہی کی وجہ سے حکم کر دے تو اگر وہ گواہ (دائع میں) سچے تھے تو وہ چیز مدعی کیسے ظاہر اور باطن دونوں کیلئے جائز اور مشکئی ہو سکتی ہے۔ اگر انہوں نے جھوٹی گواہی دی تھی تو صرف ظاہر میں وہ شے مدعی کی ہوگی اور باطن یعنی خدا تعالیٰ اور اس بندے کے درمیان میں وہ چیز مدعا علیہ کی ملک ہے جیسے کہ پہلے (قبل از حکم) اس کی ملک تھی عام ہے چاہے وہ شے بمخلد اموال کے ہو یا غیر اموال کے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر حکم کسی امر کے منعقد یا فسخ کرنے کا ہو تو وہ ظاہر اور باطن ہر طرح نافذ ہوگا۔ پس پہلا قول مشدد اور متعین محتاط لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا قول مخفف اور ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو ان کی ضد ہوں۔

پہلے قول کی وجہ اموال و اسباب میں احتیاط سے کام لینا ہے اور بہت مرتبہ حاکم حکم کر دیتا ہے اور پھر بعد میں گواہ جھوٹے ثابت ہوتے ہیں۔ پس اس لئے وہ صرف ظاہری میں نافذ ہوتا ہے۔ اس کی توضیح یوں ہے کہ شارع علیہ السلام نے ہم کو دنیا میں ظاہری احکام جاری کرنے کا حکم فرمایا ہے جیسا کہ اس حدیث میں اس طرف اشارہ ہے کہ

”میں اس کا حکم کیا گیا ہوں کہ (کفار سے) مقاتلہ کروں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کہہ

دیں پس جب وہ کہہ دیں گے تو وہ اپنے اموال اور خون مجھ سے بچالیں گے سوائے حق خداوند تعالیٰ کے اور ان کا حساب خدا تعالیٰ کے سپرد ہے۔" (انہی)

پس غور کرو کہ آپ نے ان کے باطن کو خدا تعالیٰ کے سپرد فرمایا جو ان کے اندرونی حالات سے خوب واقف ہے کیونکہ بعض لوگ (ذکر کر) صرف زبان سے کلمہ توحید کہہ دیتے ہیں اور دل میں اعتقاد نہیں ہوتا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرعی حاکم کا مرتب اس سے برتر ہے کہ اس کا حکم آخرت میں توڑ دیا جائے۔ کیونکہ شارع علیہ السلام نے اس کو اجازت دی ہے کہ وہ دنیا میں اپنے اجتہاد سے حکم کرے اور ظاہر ہے کہ ظاہر کے موافق جو لوگوں پر اس نے احکام جاری کرنے کی اجازت دیدی اس کو کوئی منسوخ کرنے والا نہیں، جس طرح یہ بھی معلوم ہے کہ خدا تعالیٰ ان لوگوں سے مواخذہ نہ کرے گا جو اس کے شرائع کے مطابق حکم کرتے ہیں اور یہاں سے ان لوگوں کا قول خوب ثابت ہوتا ہے جو کہتے ہیں کہ حقیقت شریعت کے مخالف نہیں، اسی طرح ان کا بھی جو کہتے ہیں کہ کبھی مخالف بھی ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم اس مضمون کو اس باب میں خوب بسط سے بیان کر چکے ہیں جس کے اندر ائمہ فقہاء اور صوفیہ کرام کی طرف سے پسندیدہ جوابات دیئے گئے ہیں۔ پس خدا تعالیٰ امام ابوحنیفہؒ پر رحم فرمائے کہ کس قدر باریک بین اور صاحب سمجھ تھے۔ رضی اللہ عنہ بقیۃ المجتہدین۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وکالت ایک شخص کی خیر سے ثابت ہو جاتی ہے اور وکیل کی معزولی یا تو ایک عادل کی گواہی سے ثابت ہوتی ہے اور یا دو شخصوں مستور الحال کی گواہی سے۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ وکالت اور معزولی دونوں کے اثبات کیلئے دو عادل گواہوں کی ضرورت ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر معمول ہو جن کے قول پر پورا اعتماد ہو۔ اور دوسرا ان لوگوں پر جو ایسے نہ ہوں کہ ان کی تنہا کی شہادت یا خبر پر اعتماد کیا جاسکے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔



باب تقسیم کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ (شرکی مال کو) تقسیم کرنا جائز ہے وجہ یہ ہے کہ شرکاء بھی شرکت میں ضرر پاتے ہیں۔ صرف یہی ایک مسئلہ اجماعیہ ہے۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ تقسیم اپنا اپنا حصہ جدا کرنا ہے اگر مال مشترکہ کی ذوات اور صفات میں برابری ہو تا کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا حصہ ممتاز ہو جاوے اور پھر وہ اپنا حصہ (چاہے) تو فروخت کر دے حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ تقسیم کرنا معنی کے اعتبار سے بیع کرنا ہے لیکن ان اشیاء میں جو باہم متفاوت ہوں جس طرح کپڑے اور زمین۔ اور ان اشیاء میں جو باہم متفاوت نہ ہوں تقسیم جدا کر دینے کا نام ہے جس طرح کھلی اور دھنی اور عددی چیزیں مثلاً اخروٹ، انڈے وغیرہ اور یہی قول امام احمد کا ہے اور دونوں قولوں پر ایک ایک بات مبنی ہے کہ جو تقسیم کو جدا کرنے کے معنی میں لیتا ہے اس کے نزدیک ان چھلوں میں بھی تقسیم درست ہے جن میں اندازہ سے سود لازم آجاتا ہے۔ اور جس نے کہا کہ تقسیم بیع کا نام ہے وہ اسے ناجائز کہتا ہے پس پہلا قول مفصل ہے اور دوسرا بھی اور ہر ایک میں ایک اعتبار سے تخفیف اور ایک اعتبار سے تشدید ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر ایک شریک مال کو تقسیم کرنا چاہے اور دوسرے کو اس میں ضرر ہو تو اگر طالب تقسیم کو بھی تقسیم میں ضرر ہے تو تقسیم نہ کی جائے گی اور اگر اس کو تقسیم میں نفع ہو تو دوسرے کو جو تقسیم نہیں چاہتا تقسیم کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ تقسیم سے باز رہنے والے کو ہر صورت میں مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر طالب علم تقسیم کو ضرر ہو تو دوسرے کو مجبور کر سکتے ہیں۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ تقسیم نہ کیا جائے بلکہ فروخت کر دیا جائے اور اس کی قیمت تقسیم کر دی جائے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا مشدد اور تیسرا مفصل اور چوتھا ترک تقسیم کی وجہ سے مخفف ہے۔ اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں ذہین پر پوشیدہ نہیں۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول اور امام مالک کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ تقسیم کرنے والے کی مزدوری حصہ لینے والوں کی تعداد کے اندازہ پر ہوگی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ حصوں کے اندازہ کے مطابق ہوگی پھر وہ مزدوری صرف طالب قسم ہی پر لازم ہوگی یا دونوں پر سوا امام ابوحنیفہ کا پہلا قول اور امام مالک اور امام شافعی اور اصحاب امام احمد یہ کہتے ہیں کہ مزدوری سب پر لازم ہوگی اور تمام اقوال بعض اعتبار سے مشدد اور بعض اعتبار سے مخفف ہیں۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس غلام کی تقسیم جائز نہیں جو بہت لوگوں میں مشترک ہو اور ان میں سے (صرف) ایک اس کی تقسیم چاہے۔ حالانکہ باقی اماموں کا قول یہ ہے کہ اس کے اندر تقسیم صحیح ہے جس طرح دوسرے حیوانات میں اگر صفات و ذوات میں مساوات ہو تو قرعہ اندازی سے تقسیم درست ہوتی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔



کتاب دعویٰ اور گواہوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کسی ایسے شخص پر دعویٰ کیا جائے جو کسی اور شہر کا رہنے والا ہو جہاں حاکم شرعی موجود ہو اور اس شخص کو مدعی اپنے شہر میں حاضر کرانا چاہے تو اس کی خواہش پوری نہ کی جائے گی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حاکم حاضر کا دعویٰ جو اس نے قاعب پر کیا ہے اور اس کے گواہ منسکتا ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر دو شخص ایک دیوار میں نزاع کریں جو ان دونوں کی ملک کے درمیان واقع ہو لیکن ان میں سے کسی کی عمارت سے ٹلی ہوئی نہ ہو تو دونوں کو دلائی جائے گی۔ اور اگر ان میں ایک شخص کی اس پر کڑیاں رکھی تھیں تو اس کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی آدمی کے قبضہ میں کوئی لڑکا بالغ عقل والا ہو اور وہ شخص دعویٰ کرے کہ یہ میرا غلام ہے اور لڑکا اس کی تکذیب کرے تو لڑکے کا ہی قول معتبر ہوگا۔ پھر اگر کسی نے اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا تو وہ بلا گواہوں کے مقبول نہ ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر حاضر آدمی پر دو عادل گواہوں سے مدعی کا حق ثابت ہو جائے تو قاضی کو حکم دے دینا چاہئے گواہوں کے ہوتے ہوئے مدعی کو قسم نہ دی جائے گی۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ گواہ مدعی پر لازم ہوتے ہیں اور قسم انکار کرنے والے پر۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر ایسے شخص پر دعویٰ کیا جو دوسرے شہر کا باشندہ ہے جہاں کوئی حاکم شرعی نہیں اور مدعی نے اپنے شہر میں اسے حاضر کرنا چاہا ہو تو حاضر ہونا اس پر لازم نہ ہوگا جب تک ان دونوں شہروں کے درمیان اتنی مسافت نہ ہو کہ اس شہر میں جا کر دن ہی دن میں اپنے گھر واپس چلا جائے حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ حاکم اسے حاضر کرے خواہ مسافت تھوڑی ہو یا زیادہ۔ پس پہلا قول مدعا علیہ پر مخفف اور شرط مذکور کی وجہ سے مدعی پر مشدد ہے اور دوسرا قول پہلے کا برعکس ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں پر محمول ہو جنہیں اس شہر میں حاضر ہونا مشکل ہو جس طرح مریض اور معذور لوگ اور دوسرا قول ان لوگوں پر جن کو حاضر ہونا کچھ دشوار نہ ہو۔

دوسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ حاکم غائب آدمی پر گواہوں کی وجہ سے ڈگری نہ کرے اور نہ اس پر جو حکم دینے سے پہلے اور گواہ گذر جانے کے بعد بھاگ جائے لیکن حاکم کی طرف سے تین آدمی اس شخص کے دروازہ پر بلانے کو آئیں۔ پس اگر وہ چلا آئے تو خیر ورنہ دروازہ کھولی کر (اسے پکڑ لیا جائے) اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس پر حکم کیا جائے۔ اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ غائب پر کسی صورت میں حکم نہ کیا جائے مگر اس صورت میں کہ حکم جن لوگوں سے متعلق ہو ان میں سے ایک موجود ہو مثلاً غائب آدمی وکیل تھا یا ایک چیز میں بہت لوگ شریک تھے اور ان سب میں سے ایک پر دعویٰ کیا جو حاضر تھا تو اس پر بھی کیا جائے گا اور اس کے ساتھ میں غائب پر بھی اور امام مالک نے فرمایا کہ حاضر کی طرف سے غائب پر ڈگری دے سکتا ہے جبکہ حاضر نے گواہ قائم کر دئے ہوں اور وہ اپنے واسطے اس پر حکم کرنا چاہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ جب مدعی کی طرف سے گواہ گذر جائیں تو ہر صورت میں حاکم غائب پر حکم دے سکتا ہے اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہی ہے۔ پس پہلا قول غائب پر مخفف اور مدعی پر شرط مذکور کی وجہ سے مشدد ہے اور دوسرا غائب پر شرط مذکور کی وجہ سے مشدد اور تیسرا مطلقاً اس پر مشدد ہے اور جس نے کہا کہ غائب پر حکم نہ کیا جائے اس کی وجہ احتیاط پر عمل کرنا ہے کہ شاید وہ اپنی جہت میں کامل اترتا اور حاکم کے نزدیک ثابت کر دیتا اگر حاضر ہوتا کہ میں مظلوم ہوں اور جس نے کہا ہے کہ اس پر حکم کر دیا جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ گواہ حاکم کیلئے کافی اور غائب کے وجود ہی کے قائم مقام ہیں کیونکہ جس کے گواہ مدعا علیہ کے غائب ہونے کی صورت میں گواہی دیں وہ بعینہ وہی ہے کہ اگر غائب حاضر ہوتا تو اس کے گواہ اس پر گواہی دیتے۔

تیسرا مسئلہ: امام مالک کا قول اور امام شافعی کا اصح مذہب یہ ہے کہ جب غائب پر یا نابالغ یا مجنون پر گواہ گذر جائیں تو باوجود گواہوں کے مدعی کو قسم دینا بھی ضروری ہے اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ نہ دی جائے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور غائب و نابالغ و مجنون کیلئے احتیاط ہے اور دوسرے قول میں امام احمد کی دوسری روایت کے اعتبار سے تخفیف ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ جو باوجود گواہوں کے قسم دلانے کا قائل ہے اس کا قول اس صورت پر محمول کیا جائے کہ گواہوں میں کوئی کلام ہو لیکن وہ ثابت نہ ہوا ہو اور دوسرے قول کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ گواہ بقیۃ عادل ہوں مثلاً علماء و صلحاء۔

چوتھا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مر گیا اور اس نے ایک بیٹا مسلمان اور ایک نصرانی زندہ چھوڑا اور پھر ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ میرا باپ میرے دین پر فوت ہوا ہے اس لئے اس کا میں ہی وارث ہوں یا وہ شخص مر گیا جس کا نصرانی ہوتا مشہور تھا لیکن گواہوں نے گواہی دی کہ وہ مسلمان ہو کر مرا ہے۔ اور دوسرے گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ کفر پر مرا ہے تو اسلام کی گواہی دینے والے مقدم کئے جائیں گے، حالانکہ امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ جب گواہ متعارض ہو جائیں تو ساقط کر دیئے جائیں اور ایسا کر دیا جائے کہ گواہ موجود ہی نہیں اور نصرانی کو (اس صورت میں) قسم دی جائے (اور جب وہ قسم کھالے) تو

اسی کے موافق حکم دیا جائے اسی طرح امام موصوف کا دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے اور میت کو غسل دے کر اس پر نماز پڑھی جائے اور مقابر مسلمین میں دفن کیا جائے۔ پس پہلا قول جس کے امام احمد بھی قائل ہیں ثبوت اسلام کو ترجیح دیتا ہے اور دوسرا قول ثبوت کفر کو۔ اور باقی اقوال ظاہر ہیں۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں یا کہا کہ میرے گواہ سب مجھ سے ہیں پھر گواہ گزارے تو ان کی گواہی مقبول ہوگی۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ قبول نہ ہوگی۔ پس پہلا قول میں مدعی پر تخفیف ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید اس نے فصرہ یا غفلت کی حالت میں ایسا کہہ دیا ہو۔ اور دوسرے قول میں اس پر تشدید ہے اور عذر کچھ نہیں جب اس نے (گواہوں کے دروغ کا) خود اقرار کیا۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ خارج (جو چیز کا قابض نہ ہو) کے گواہ ملک مطلق میں قابض کے گواہوں سے مقدم رہیں گے نہ اس ملک کے دعوے میں جو کسی ایسے سبب کی طرف منسوب کرے جو مکرر نہ ہوتا ہو۔ مثلاً بنا دوا کپڑا جو صرف ایک ہی دفعہ بنا جاتا ہو اس کو اپنے ہاتھ سے بننے کا دعوے کرے۔ کیونکہ اس صورت میں قابض کے گواہ مستبر ہوں گے اور اگر مالک ہونے کی دونوں فریق تاریخ بیان کریں تو اگر قابض کی تاریخ مقدم ہوگی تب بھی اسی کے گواہ مقدم کئے جائیں گے۔ حالانکہ امام مالک کا اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ قابض کے گواہ ہر حال میں مقدم رکھے جائیں گے۔ پس پہلا قول تفصیل مذکور کی وجہ سے قابض پر مشدد ہے اور دوسرا اس پر مخفف۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ غیر قابض کے گواہ کبھی قابض سے زیادہ قوی ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہر قابض اپنے قبضہ میں حق پر نہیں ہوتا۔ اور دوسرے قول کی وجہ پہلے کا برعکس ہے کیونکہ تمام گواہ سچے ہی نہیں ہوتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول دیندار تقویٰ والوں پر محمول ہو۔ اور دوسرا ان پر جو ایسے نہ ہوں اور اس کے برعکس بھی ممکن ہے جبکہ قابض دیندار اور تقویٰ والا ہونے غیر قابض۔ پس حاکم کی رائے پر موقوف ہے جیسا حکم وہ اپنے یا فریق یا ان میں سے ایک کے ذمہ سے بری ہونے کا سبب جانے ویسا دے اور حاکم بایں ہمسائے گ کے کنارہ پر ہے خدائے مہربان سے پناہ مانگتے ہیں۔

ساتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب دو فریق گواہوں کے متعارض ہو جائیں اور ان میں سے ایک فریق عدالت میں زیادہ مشہور ہو تو اس سے اس کو ترجیح نہ ہوگی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس سے اس فریق کو ترجیح ہوگی۔ پس پہلے قول میں گواہوں کے اس فریق پر جو عادل زیادہ مشہور ہے تشدید ہے۔ اور دوسرا دونوں فریقوں پر مخفف ہے اور دار و مدار حاکم کی رائے پر ہے۔

آٹھواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دعوے کیا کہ وہ چیز جو فلاں شخص کے قبضہ میں ہے وہ میری ہے اور گواہوں کے فریق متعارض ہوئے تو ان دونوں کو ساقط نہ کیا جائے گا۔ بلکہ وہ چیز دونوں پر تقسیم کر دی جائے گی۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ان دونوں کو قسم دی جائے گی

اور پھر وہ دونوں میں تقسیم کر دی جائیگی اور اگر ایک نے تو قسم کھالی اور دوسرے نے انکار کیا تو قسم کھانے والے کو دی جائے گی نہ انکار کرنے والے کو۔ حالانکہ امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ دونوں ساقط۔ جس طرح اگر گواہ نہ ہوتے تو (بھی حکم ہوتا) پس پہلے قول میں قابض پر اس وجہ سے تشدید ہے کہ اس کو صرف آدمی ہی ملے گی اور دوسرے قول میں بھی یہی بات ہے اور تیسرا قول ظاہر ہے کیونکہ مرجع کوئی ہے نہیں۔ پس حاکم چاہے تو تقسیم کر دے اور چاہے تو قرعہ ڈال لے اور چاہے تو توقف کرے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں عورت سے صحیح نکاح کر چکا ہوں تو اس کا دعویٰ سنا جائے گا بلا ذکر شرائط صحت۔ حالانکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم کو اس کا دعویٰ جب تک کہ شروط صحت نکاح نہ بیان کرے سننا درست نہیں اور وہ اس طرح کہ یوں کہے کہ میں نے اس عورت سے بذریعہ اس کے بالغ ولی اور دو عادل گواہوں کے اور اس کی خود کی رضا مندی کے ساتھ (اگر رضا شرط ہو) نکاح کیا پس پہلا قول مدعی پر مخفف ہے اور دوسرے میں اس پر تشدید ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر محمول ہو جو بدکاری اور تقویٰ اور علم میں مشہور ہیں۔ اور دوسرا ان پر جو ایسے نہ ہوں۔

دسواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر مدعا علیہ قسم سے انکاری ہو جائے تو قسم مدعی پر نہ عائد کی جائے بلکہ اس کے انکار کی وجہ سے (مدعا علیہ پر) حکم کر دیا جائے۔ (کہ دعویٰ ثابت) حالانکہ امام احمدؒ کا قول ہے کہ قسم مدعی پر عائد کی جائے گی اور انکار کی وجہ سے (مدعا علیہ پر) حکم کیا جائے گا اسی طرح امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ قسم مدعی کی طرف عائد ہوگی۔ اور مدعا علیہ پر اس کے انکاری ہو جانے کی وجہ سے ان معاملات کا حکم کر دیا جائے گا جو ایک گواہ اور ایک قسم سے ثابت ہو جاتے ہوں یا ایک مرد گواہ اور دو عورتوں سے اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ پھر مدعی کو قسم دی جائے گی اور تمام معاملات میں مدعا علیہ کے انکاری ہو جانے کی وجہ سے اس پر حکم کر دیا جائے گا۔ پس تمام ائمہ بعض امور میں مشدد اور بعض میں مخفف ہیں۔

گیارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قسم کسی (خاص) زمانہ یا جگہ کی وجہ سے سخت نہیں ہوتی حالانکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ سخت ہو جاتی ہے۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے اور ہو سکتا ہے کہ سخت ہو جانے کا قول اہل شک پر محمول ہو اور جو سختی کے قائل نہیں ان کا قول دیدار ہے جو لوگوں پر۔

بارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر دو عادل آدمیوں نے کسی پر گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہے اور موتی نے انکار کیا تو گواہی صحیح نہ ہوگی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اس کے آزاد ہونے کا حکم دیدیا جائے گا۔ پس پہلا قول موتی پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔ پہلے قول کی وجہ آدمی کے حق کی رعایت کرنا ہے دوسرے قول کی وجہ اللہ کے حق کی رعایت کرنا ہے اور

مقام پر چند راوی ہیں جو کتاب میں مذکور نہیں ہو سکتے۔

تیسرے سوال مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر میاں بیوی اس گھر کے اسباب میں جہاں دونوں رہتے ہیں جھگڑا کریں اور سامان پر قبضہ دونوں کا موجود ہو اور گواہ کسی کے پاس نہ ہوں تو جو

چیز علانیہ ان دونوں کے ہاتھ میں ہو تو دونوں کی ہے اور جو چیزیں حکمان کے قبضہ میں ہیں تو ان میں وہ چیز جو مردوں کے کام کی ہو مرد کی ہوگی اور اس میں اسی کا قول معتبر ہوگا اور جو چیز عورتوں کے کام کی ہوگی وہ عورت کی ہوگی اور اس میں اسی کا قول معتبر ہوگا اور جو چیز دونوں کے کام کی ہو تو وہ زندگی بھر تو مرد کی ہے اور بعد مرنے کے جو ان میں سے زندہ رہے اس کی ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ ہر وہ شے جو دونوں کی ہو سکے تو وہ بالکل مرد کی ہے۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ پہلے دونوں کو قسم دی جائے گی اور بعد میں اس کو دونوں پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ وہ شے جس میں جھگڑا ہے۔ مردوں ہی کے کام کی ہے جس طرح عمامہ وغیرہ تو اس میں مرد کا قول معتبر ہے۔ اور اگر وہ چیز عورتوں کے کام کی ہے جس طرح برقعہ وغیرہ تو اس میں عورت کا قول معتبر ہے اور اگر ایسی چیز ہو جو دونوں کے کام میں آتی ہو تو وہ بعد وفات دونوں میں تقسیم کی جائے گی۔ پھر اس میں کوئی تفریق نہیں کہ اس چیز کا قبضہ کھلم کھلا ہو یا بوجہ حکم حاکم کے اور یہی حکم اس وقت ہے کہ جب میاں بیوی کے مرنے کے بعد دونوں کے وارث خانگی اسباب میں جھگڑا کریں۔ اسی طرح امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ ان چیزوں میں عورت کا قول معتبر ہے جو حسب دستور عورت کو چیزیں دیجاتی ہیں۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرا عورت پر مشدد ہے اور تیسرا ظاہر ہے۔ کیونکہ مرجع موجود نہیں۔ اور چوتھا قول نہایت توضیح و تنقیح کے ساتھ مفصل ہے اور پانچواں قول خالص پر مشدد ہے۔

چوتھے سوال مسئلہ: قرض خواہ مقرض کے مال پر قابو پاوے تو اسے جائز ہے کہ اپنا قرضہ اس میں سے بلا اجازت لے لے لیکن یہ شرط ہے کہ جس جس کا قرضہ ہو اسی جس سے مال ہو۔ حالانکہ امام مالک کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر مقرض پر اس کے قرضہ کے سوا اور کسی کا قرض نہ ہو تو بلا اجازت اپنا قرضہ وصول کر سکتا ہے اور اگر اس نے قرضہ کے سوا کسی اور کا قرضہ بھی ہو تو بقدر اپنے حصہ کے اس میں سے بھرا کر کے جو کچھ بچے وہ اسے واپس دیدے اسی طرح امام مالک کی دوسری روایت یہ ہے کہ بلا اجازت نہ لے اور اگر اس کے اوپر اس کے قرضہ کے سوا کسی اور کا بھی قرض ہو تو لے سکتا ہے، خواہ مقرض اپنے اوپر کے قرضہ کا دہندہ ہو یا نہیں اور خواہ اس کے گواہ ہوں یا نہ اور خواہ وہ مالی قرضہ کی جنس سے ہو یا نہ۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں بلا اجازت لینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر اس کے پاس گواہ ہوں اور بذریعہ عدالت وصول کرنا ممکن ہو تو امام موصوف کا اصح نہ جب یہ ہے کہ لے لینا جائز ہے اور اگر وہ قرضہ کا اقرار کرتا ہو لیکن اپنے غلبہ کی وجہ سے دیتا نہ ہو تو بھی (جب قابو پائے) تو اپنا قرضہ وصول کر لے۔ پس پہلا قول شرط مذکور کی وجہ سے قرض خواہ پر مخفف ہے اور دوسرا

منفصل اور تیسرا اجازت کی شرط کی وجہ سے مشدد و اور لینا جائز ہونے کی وجہ سے مخفف ہے اگرچہ انکار کرنے والے (مقروض پر) کسی اور کا بھی قرض ہو اور چوتھا قول بالکل مخفف ہے۔

اور ان تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔ کیونکہ ان تمام صورتوں میں اپنا قرضہ لے لینا طریقہ شرعیہ کے موافق ہے اور اس مسئلہ کا مسئلہ الظفر نام ہے لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ اس کی اجازت سے لینا بہتر ہے۔ اس لئے کہ احتمال ہے کہ یہ مال اس کی ملک نہ ہو اس قرینہ سے کہ جس طرح اس نے اس کے قرضہ کا انکار کر دیا کیا عجب ہے کہ اس نے دوسرے کا مال بلا حق شرعی لے لیا ہو۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔



کتاب شہادتوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ نکاح میں گواہ ہونا شرط ہے اور باقی معاملات جس طرح خرید و فروخت وغیرہ سو ان میں گواہ بنانا شرط نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ قاضی کو یہ جائز نہیں کہ گواہوں کو گواہی سکھلا دے (کہ یوں کہو گے تو مقدمہ جیت جاؤ گے) بلکہ جو کچھ وہ کہیں اسے سنے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورتوں کی گواہی حدود اور قصاص میں مقبول نہیں اور صرف عورتوں کی گواہی ان معاملات میں مقبول ہے جن کی لوگوں کو اطلاع کم ہوتی ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ شطرنج سے کھیلنا مکروہ ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایک گواہ اور ایک قسم کے ساتھ فیصلہ کرنا مالی حقوق میں صحیح میں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ فرعی گواہ (یعنی وہ جن کو اصلی گواہوں نے اپنی طرف سے گواہ بنادیا ہو) اگر اصلی گواہوں کی صفائی بیان کر دیں لیکن قاضی کے سامنے ان دونوں کا نام و نسب نہ بیان کریں تو ان کی گواہی (جو اصلی گواہوں کی گواہی پر وہ دیں) مقبول نہ ہوگی۔ امام ابن جریر طبری کا اس میں خلاف ہے وہ کہتے ہیں مسوع ہوگی اس کی صورت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ مجھے فلاں شخص عادل نے اپنے اس امر پر گواہ ہونے کا گواہ بنایا کہ فلاں بن فلاں کے فلاں آدمی پر ایک ہزار روپے لازم ہیں۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اصلی گواہوں کے موجود ہوتے ہوئے فرعی گواہوں کی گواہی جائز نہیں مگر اس صورت میں کہ اصلی گواہوں کو کوئی عذر گواہی سے روکے۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر دو گواہ کسی بات پر گواہی دے چکیں اور پھر حاکم کے حکم دینے کے بعد لوٹ جاویں تو وہ حکم حاکم کا نہ ٹوٹے گا جو ان کی گواہی کی بنا پر دیا جا چکا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر دونوں گواہ حاکم کے حکم دینے کے بعد پھر جاویں تو ان کی گواہی کی بنا پر حکم نہیں دے سکتا۔ یہاں تک مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ مقدمہ کے وقت ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے نکاح کا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ثابت نہیں ہوتا اور امام احمد

پہلا مسئلہ:

کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہی ہے پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔
دوسرا مسئلہ: امام شافعی وغیرہ کا قول یہ ہے کہ دو غلاموں کے سامنے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ دو غلاموں کی گواہی سے بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا تخفیف ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کی وجہ ضرور ہے۔ پس پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح بہ نسبت اموال کے زیادہ خطرناک امر ہے کیونکہ اس کے اندر پیشاب گاہوں کی احتیاط اور انساب کا اثبات اور زانیوں کی حرکات سے بچنا ہے۔ لہذا گواہوں میں پوری صفات ہونی چاہئیں اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بعض روایات میں مطلق دو گواہوں کا لفظ آیا ہے اور اس میں دو غلام بھی داخل ہیں۔ اگر وہ عاقل بالغ مسلمان ہوں بلکہ غلام کبھی ویداری میں بہت سے آزادوں سے بہتر ہوتا ہے جیسا کہ لوگوں میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: ائمہ کا قول ہے کہ بیچ میں کسی کو گواہ بنالینا مستحب ہے۔ حالانکہ امام داؤد کا قول یہ ہے کہ واجب ہے۔ پس پہلا قول تخفیف اور دیندار بچے متقی لوگوں پر محمول ہے۔ اور دوسرا مشدد اور ان لوگوں پر محمول ہے جو ایسے نہ ہوں۔

چوتھا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ ان معاملات میں جن کی اطلاع اکثر مردوں کو بھی ہو جاتی ہے عورتوں کی گواہی مقبول ہے۔ جس طرح طلاق، غلام کو آزاد کرنا وغیرہ۔ خواہ تنہا عورتیں ہی ہوں یا مرد بھی ساتھ ہوں۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ مقبول نہیں۔ ہاں ان کے نزدیک ان امور میں گواہی عورتوں کی مقبول ہے جو مجملہ اموال کے نہ ہوں یا وہ عیوب ہوں جو عورتوں کے ساتھ مخصوص اور ان اعضاء میں ہوتے ہیں جن پر عورتوں کے سوا کوئی مرد آگاہ نہ ہو سکتا ہو۔ اور یہی قول امام احمد اور امام شافعی کا ہے۔ پس پہلے قول میں مدعی پر تخفیف اور مدعا علیہ پر تشدید ہے اور دوسرے قول میں تشدید ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی وجہ ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں کوئی عدد معتبر نہیں بلکہ ایک عورت کی گواہی بھی مقبول ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ دو عورتوں سے کم کی گواہی مقبول نہیں۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ چار عورتوں سے کم کی گواہی مقبول نہیں۔ پس پہلا قول تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا مشدد ہے اور یہ سب اقوال اجتہاد پر مبنی ہیں۔

چھٹا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ پیدا ہوئے بچہ کے زندہ پیدا ہونے کا ثبوت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہوگا کیونکہ اس کے ثبوت سے توریت (بچہ کا وارث اور مورث) ہونا ثابت ہوگا۔ رہا غسل دینے اور اس پر نماز پڑھنی جانے کے لئے صرف ایک عورت کی گواہی بھی کافی ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی قبول ہوگی۔ اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ تنہا عورتوں کی

گواہی مقبول ہوگی مگر ان کے قاعدہ کی بنا پر چار ہونی چاہئیں۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ پیدا ہونے بچہ کی زندگی معلوم کرنے کے لئے صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں تشدید ہے اور تیسرا بھی ایسا ہی ہے۔ اور چوتھا اس اعتبار سے کہ بچہ کی زندگی صرف ایک عورت سے بھی ثابت ہو جاتی ہے مخفف ہے اور یہ تمام مجتہدین کے اجتہاد کے نتائج ہیں۔

ساتواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ رضاعت کا ثبوت بغیر دو مردوں یا ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی کے نہیں ہوتا اور تنہا عورتوں کی گواہی اس بارہ میں بالکل مقبول نہیں لیکن امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی کافی ہو سکتی ہے اور امام شافعی کم از کم چار عورتوں کی گواہی اس بارہ میں مقبول سمجھتے ہیں۔ اسی طرح امام مالک کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس بارہ میں ایک عورت کی گواہی بھی مسوع ہوگی۔ جبکہ آس پاس کے لوگوں میں رضاعت مشہور ہوگئی ہو۔ اسی طرح امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس بارہ میں تنہا عورتوں کی گواہی محترم ہے اور امام موصوف کے مشہور قول کے مطابق رضاعت میں ایک عورت کی گواہی کافی ہوتی ہے۔ پس پہلا قول میں تشدید اور دوسرے میں تخفیف ہے۔ اسی طرح تیسرا قول شرط مذکور کی وجہ سے اور امام احمد کا قول مخفف ہے اور یہ تمام اجتہاد مجتہدین کے ثمرات ہیں اور ہر قول کی ایک وجہ ضرور ہے۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ نابالغ بچوں کی گواہی مقبول نہیں حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ زخم کردینے کے بارہ میں ان کا قول معتبر ہے اگر وہ کسی ایسی بات کیلئے جمع ہوئے ہوں جو صباح ہو اور متفرق ہونے سے پہلے (زخم کئے جانے کو دیکھ لیں) اور امام احمد سے بھی یہی منقول ہے اور امام موصوف سے ایک اور روایت یہ ہے کہ ہر معاملہ میں ان کی گواہی مقبول ہے یعنی بشرطیکہ ان کی مقررہ تعداد پوری موجود ہو۔ پس پہلا قول میں مدعی پر تشدید اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے اس پر تخفیف اور تیسرا اس پر مخفف ہے پس بعض اماموں نے ارواح کے مقتضا کو غالب رکھا۔ کیونکہ تمام ارواح کا ادراک برابر ہے خواہ وہ صغیر اسن کی ہوں یا کبیر اسن کی پس بچہ کی روح مثل بڑے کی روح کے ہے اور اہل کشف کا اس پر اجماع ہے کہ روح بالغہ بمجھدار اور یہ بات پہچاننے والی پیدا کی گئی ہے کہ یہ امر خدا تعالیٰ کیلئے (تسلیم کرنا واجب ہے) اور یہ امر اس پر محال ہے اور روح کے اندر فرشتوں کی طرح ترقی مقامات ناممکن ہے برعکس اس امام کہ جس نے ارواح پر اجسام کو غالب مانا ہے کیونکہ جسم اپنی ذات میں زیادت اور نمو کو قبول کرتا ہے جیسا کہ مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور اس حدیث میں اس طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے کہ تین شخصوں سے قلم اٹھا یا مکیا ہے (یعنی ان کے افعال کلمے نہیں جاتے) (مجملہ جن کے) بچہ سے بھی جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو (اتھنی) برخلاف ارواح کے کیونکہ وہ پہلے ہی سے بالغ پیدا کی گئی ہیں اور اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ حق تعالیٰ کے رب ہونے کا اقرار کیسے کرتیں (اور وہ اقرار قبول کیوں کیا جاتا) حالانکہ ان کا اقرار یوم الست میں قبول کیا گیا اور اس مقام پر اسرار ہیں جن کو اللہ والے خوب جانتے ہیں کتاب میں درج نہیں ہو سکتے۔

نواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جس کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری جا چکی ہو تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی اگرچہ وہ تابع ہی ہو گیا ہو (اگر بعد حد کے توبہ کی ہو) حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ جب توبہ کر لیتا ہے تو اس کی گواہی مقبول ہوتی ہے خواہ وہ حد کے بعد توبہ کرے یا پہلے مگر امام مالکؒ نے یہ شرط کی ہے کہ باوجود توبہ کے اس معاملہ میں گواہی نہ لی جائے جس میں اس پر حد ماری جا چکی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ آیات و احادیث کے ظاہر معانی پر عمل کرنا ہے جس طرح خدا تعالیٰ کا قول ہے کہ لا تقبلوا لہم شہادۃ ابداء اولئک ہم العاصقون۔ الا اللذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا

اور ہمیں سے امام مالکؒ نے فرمایا کہ تہمت لگانے والے کی توبہ صحیح ہونے کیلئے اعمال کا درست ہونا گناہوں سے بچنا اور نیک کاموں کی طرف راغب ہونا شرط ہے اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ صرف توبہ کر لینا کافی ہے یعنی اگرچہ اس کے اعمال درست نہ ہوئے ہوں۔ پس علماء توبہ کو مقتید کرنے اور مطلق رکھنے میں مشدد اور مخفف کے درمیان درمیان ہیں اور ہو سکتا ہے کہ جس نے کہا کہ توبہ صحیح ہونے کے لئے اتنی مدت تک گناہوں سے باز رہنا شرط ہے کہ جس کے بعد اس کے نیک ہو جانے کا ظن غالب ہو جائے ان لوگوں پر محمول ہو جن کے توبہ کر لینے کے بعد کچھ میلان گناہوں کی طرف پایا جائے۔ اور جس نے کہا کہ صرف توبہ کر لینا کافی ہے ان لوگوں پر محمول ہو جن کا گناہ کی طرف میلان نہ ہو۔

دسواں مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ تہمت لگانے والے کی توبہ کا طریق یہ ہے کہ وہ یوں کہے کہ میرا تہمت لگانا ظلم آدمی کو باطل اور حرام تھا اور اب میں تادم اور پشیمیاں ہوں آئندہ ایسا نہ کروں گا۔ حالانکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا طریق یہ ہے کہ اپنی تکذیب کرے۔ علماء نے کہا کہ حرامی کی گواہی زمانہ میں معتبر ہے۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا مخفف ہے۔

گیارہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ شہرت کھیلنا حرام ہے۔ اور اگر اس کی کوئی کثرت کر دے تو اس کی گواہی مقبول نہیں۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ حرام نہیں مگر جب (بیتنے والا) کچھ شرط کر لے یا اس کھیلنے میں فرض نماز جاتی رہے پس پہلا قول زور شہر کھیلنے کی ممانعت پر قیاس کر کے مشدد ہے اور دوسرے میں شرط مذکور نہ پائے جانے کی صورت میں تخفیف ہے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کھیل خدا تعالیٰ کی یاد اور اکثر نماز سے بھی غافل کر دیتا ہے۔ لہذا اس کا حرام ہونا مناسب ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سے کفار اور باغیوں سے لڑنے کے ڈھک اور چالیں معلوم ہوتی ہیں۔ لہذا اس کا حرام نہ ہونا مناسب ہے وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر محض لہو لعب ہی نہ ہوا جو حرام ہے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جس شیرہ (گٹور یا کجور) میں اختلاف ہے اس کے پینے بارہواں مسئلہ: والے کی گواہی مردود نہیں جب تک اس سے نشہ نہ آوے۔ حالانکہ امام مالک کا قول اور

امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ حرام ہے اور اس کا پینے والا فاسق ہے اور اس کی شہادت بھی مقبول نہیں اسی طرح امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے جو امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرا مشدد ہے اور اسی طرح وہ جو اس کے موافق ہے۔ (امام احمد کی روایت)

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی کو فاسق صرف اس امر کے ارتکاب سے کہا جاسکتا ہے جس سے باجماع ائمہ فسق لازم آتا ہو۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ گواہ کا مرتبہ گناہ سے برتر ہے در نہ لوگوں کے حقوق و اموال خوب ضائع ہوا کریں گے۔

امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ نابینا کی گواہی بالکل معتبر نہیں۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ ان امور میں مقبول ہے جو سننے سے تعلق رکھتے ہیں۔ جس طرح نسب اور کسی کا مرجعہ اور کسی کا کسی شے کا، لک ہونا اور کسی شے کا وقف ہونا کسی غلام کا آزاد ہونا اور باقی عقود جیسے نکاح، بیع، صلح، اجارہ، اقرار وغیرہ۔ خواہ ان امور کے پائے جانے کی اطلاع (نابینا کو) اسی معذوری کی حالت میں ہوئی ہو یا اس وقت بیٹھا تھا بعد میں نابینا ہوا اسی طرح امام شافعی کا قول یہ ہے کہ تین چیزوں میں مقبول ہے ایک ان امور میں جو مشہور ہوتے ہوں دوسرے اس صورت میں کہ مثلاً نابینا نے کسی سے اقرار کا لفظ سنا پھر اس کو ہاتھ سے پکڑے رکھا۔ یہاں تک کہ اسی حالت میں اقرار کی گواہی دی۔ پس پہلے قول میں صاحب حق پر تشدید اور دوسرے میں تخفیف اور تیسرے میں کچھ تشدید ہے اور تمام اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ گونگے کی گواہی مقبول نہیں اگرچہ وہ اشارہ سے چودھواں مسئلہ: بات سمجھا دیتا ہو۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ مقبول ہے۔ بشرطیکہ اس کا اشارہ سمجھ میں آتا ہو۔ اور اصحاب امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک یہی ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے کچھ تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ اموال و اسباب میں احتیاط سے کام لینا ہے۔ پس اس کی گواہی کے موافق عمل کرنا مناسب نہیں۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو اشارہ سمجھ میں آجائے وہ تصریح کے قائم مقام ہے۔ بلکہ بعض محققین کا قول یہ ہے کہ اشارہ تصریح سے زیادہ فصیح ہوتا ہے۔ اس قرینہ سے کہ فقہاء کا قول ہے کہ اگر کسی نے زید کے پیچھے نماز کی نیت کی پھر ظاہر ہوا کہ عمرو ہے تو جب تک نیت کے ساتھ اس کی طرف اشارہ نہ کرے نماز صحیح نہیں۔ مثلاً یوں کہے اس امام کے پیچھے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اشارہ میں تاویل کا احتمال نہیں ہوتا برخلاف تصریح کے۔

پندرہواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ غلاموں کی گواہی مطلق مقبول نہیں۔ حالانکہ امام احمدی مشہور روایت یہ ہے کہ حد اور قصاص کے سوا دوسرے معاملات میں مقبول ہے۔ پس پہلا قول مشہور دوسرے میں ایک اعتبار سے تشدید اور ایک اعتبار سے تخفیف ہے۔ پہلے قول کی وجہ اموال و اسباب و حقوق میں احتیاط کرنا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ غلام جھوٹ کہتا ہو یا اسے یاد نہ رہا ہو۔ جب یہ کہ وہ کم عقل ہوتا ہے لہذا وہ غیر مکلف کے ساتھ مشابہ ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی غلام ظلمد اور یاد رکھنے والا ہوتا ہے جس طرح آزاد مرد اور حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”تم میں سب سے زیادہ بزرگ تم میں کا زیادہ تقویٰ والا ہے۔“

اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ

”خبردار عربی آدمی کو گنجی پر یا گنجی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں اور نہ سرخ کو سیاہ پر ترجیح ہے مگر تقویٰ کی وجہ سے۔“

سولہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر غلام کو حالت غلامی میں کسی واقعہ کی اطلاع ہوئی اور اس کی گواہی آزاد ہونے کے بعد دی تو قبول کی جائے گی۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے حالت غلامی میں گواہی دی تھی اور وہ رد کردی تھی تو اب بعد آزادی کے بھی قبول نہ ہوگی۔ اور یہی اختلاف اس کافر کے اندر ہے جسے اسلام لانے سے پہلے کسی واقعہ کی اطلاع ہوئی ہو یا بچہ کو بالغ ہونے سے پہلے کہ ان سب صورتوں میں ہر امام کے نزدیک وہی حکم ہے جو اس کے نزدیک غلام کے بارہ میں ہے۔ پس دونوں مسئلوں میں سے پہلے مسئلہ کے اندر تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور دونوں مسئلوں میں سے پہلے کی وجہ یہ ہے کہ اعتبار اداہ گواہی کے وقت کا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اطلاع واقعہ کے وقت کا اعتبار ہے۔

سترہواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ شہرت کی وجہ سے پانچ امور میں گواہی درست ہے ایک نکاح، دوم ہمسری، سوم نسب، چہارم موت، پنجم کسی کا قاضی ہونا۔ حالانکہ اصحاب امام شافعیؒ کا گنج تر مذہب یہ ہے کہ آٹھ چیزوں میں درست ہے۔ نکاح اور نسب اور موت اور قاضی ہونا اور کسی چیز کا مالک ہونا، غلام کا آزاد ہونا، کسی شے کا وقف ہونا، کسی مال کا دلاہ ہونا، (یعنی آزاد شدہ غلام کا مال مترکہ) اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ نو چیزوں میں درست ہے آٹھ تو وہی جو اصحاب امام شافعیؒ کے قول میں مذکور ہیں اور نویں شب زفاف (ہمسری) کا ہو جانا۔ پس تمام امام زیادتی تعدا اور کسی کے اندر تخفیف اور تشدید کے درمیان درمیان ہیں اور ان کے اقوال کی وجوہ ظاہر ہیں۔

اٹھارواں مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ کسی نے کسی کو کسی چیز پر قابض اور اس میں تصرف کرتے دیکھا تو اسے جائز ہے کہ اس کے قبضہ کی گواہی دے۔ رہا یہ کہ اس کے مالک ہونے

کی دے سکتا ہے یا نہیں سو اس میں دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ اگر شہرت ہو تو ملک کی گواہی جائز ہے۔ اور یہی قول ابو سعید و اصطخری کا ہے اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت بھی یہی ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جائز نہیں اور یہ قول امام اسحاق مروزی کا بھی ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ ملک کی گواہی شہرت کی وجہ سے جائز ہے اور قبضہ دیکھ کر بھی اور امام احمد سے بھی دوسری روایت یہی ہے۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر تھوڑی مدت تک تصرف کرتا رہا تو صرف قبضہ کی گواہی درستی ہے ملک کی نہیں اور اگر بہت زمانہ تک تصرف رہا ہو مثلاً دس سال یا اس سے بھی زیادہ تو اس کی ملک کا قطعی حکم دیا جائے گا بشرطیکہ مدعی اس کے تصرف کے وقت موجود ہو الا یہ کہ مدعی اس کا رشتہ دار یا اس کو تصرف سے منع کرنے میں بادشاہ سے ڈرتا ہو۔ پس امام شافعی اور امام اصطخری اور امام احمد کا قول مخفف ہے اور امام مروزی کا قول مشدد اور امام ابو حنیفہ کا قول بھی مخفف ہے اور امام مالک کے قول میں اگر شرط مذکور پائی جائے تو ملک کی گواہی ناجائز ہونے کے اعتبار سے تشدید ہے اور تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہیں۔

انیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ جزیہ دیئے والوں کی آپس میں (ایک دوسرے پر) جائز ہے اور یہی امام احمد سے منقول ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ وہ مقبول نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔ پہلے کی وجہ یہ ہے کہ کفار کے معاملات اپنے اعتقاد کے موافق ہیں کیونکہ ان کے ہم مذہب ان کے نزدیک عادل (نیک) ہیں۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کے معاملات مسلمانوں کے سے ہیں۔

بیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان سفر میں مرنے لگے اور اس وقت ذمی کے سوا اور کوئی نہ ہو پس اسی کو وصیت کر دے تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ گواہی مقبول ہے اور دونوں کو اس طرح قسم دلائی جائے کہ قسم خدا کی نہ ہم نے خیانت کی اور چھپایا اور نہ تبدیل و تغیر کی اور بے شک فلاں آدمی نے یہ وصیت کی (مرتے وقت) پس پہلا قول مشدد اور دوسرے میں شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف ہے۔

پہلے قول کی وجہ کافر کے قول پر اعتماد نہ کرنا ہے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ کبھی حاکم کے نزدیک اس کا سچا ہونا ظاہر ہو جاتا ہے۔ بالخصوص جب وہ تعداد میں کثیر ہوں۔ پس اگر حاکم کا ظن غالب ان کے سچ بولنے کا نہ ہو تو قواعد شریعہ کی بنا پر اسے قبول کرنا مناسب نہیں۔

اکیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اموال اور حقوق میں ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ دینا جائز ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

بائیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ غلام کے آزادی ہونے میں ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ نہ کیا جائے۔ حالانکہ امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ غلام کو ایک گواہ ہونے کی صورت میں قسم دی جائے اور اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔ پس پہلا قول مشدد ہے اور شاید یہ اس وقت ہے کہ آزادی کرنے والا آزادی کا انکار کرتا ہو اس صورت میں کہ جب وہ ساکت ہو۔ اور دوسرے قول میں ایک گواہ کے ساتھ قسم نے کر فیصلہ جائز ہونے کے اعتبار سے تخفیف اور قسم دینے کے اعتبار سے تشدید ہے۔

تیسویں مسئلہ: امام مالک کا قول یہ ہے کہ اسواں اور حقوق مالیہ میں دو عورتوں کی گواہی ایک قسم کے ساتھ درست ہے۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ درست نہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ دیا جائے تو گواہ پر نصف مال کا ڈانڈ لازم ہوگا۔ حالانکہ امام مالک کا اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ گواہ تمام مال کا ضامن ہوگا۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

چوبیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ دشمن پر دشمن کی گواہی قبول ہوگی جب ان کی عداوت موجب فسق نہ ہوئی ہو۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مطلق (ہر صورت میں) مقبول نہیں پس پہلے قول میں مدعی پر تخفیف ہے اور دوسرا برعکس ہے اور بعض علماء نے بنی وائل کی گواہی بنی حرام پر اور بنی حرام کی بنی وائل پر قبول نہیں کی تو ان کے ہمعصر دوسرے علماء اس میں مخالف ہوئے۔ پس خوب سوچ لو۔

پچیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ باپ کی گواہی بیٹے کے نفع کیلئے مقبول نہیں۔ اسی طرح برعکس (بیٹے کی گواہی باپ کے نفع کیلئے) حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ماں اور باپ دونوں کی گواہی (اگرچہ دو رنگ جاویں یعنی باپ، دادا، ماں یا نانی وغیرہ ہوں) اور نہ برعکس مرد اور عورتیں اور نزدیک اور دور کے سب برابر ہیں۔ اسی طرح امام احمد کی روایات متعدد ہیں سے ایک روایت یہ ہے کہ بیٹے کی گواہی باپ کے نفع کے لئے مقبول ہے۔ اسی طرح امام موصوف کی دوسری روایت یہ ہے کہ ہر ایک کی گواہی دوسرے کے لئے مقبول ہے۔ جب تک کہ اس گواہی کا نفع گواہ کی طرف نہ عائد ہوتا ہو۔ اور امام موصوف کی دوسری روایت اور آئمہ کی مثل ہے۔ رہا ان میں سے ہر ایک کی گواہی دوسرے کے مضر دینا سو وہ سب کے نزدیک مقبول ہے سوا اس روایت کے جو امام شافعی سے منقول ہے کہ بیٹے کی گواہی باپ پر حدود یا قصاص لازم ہونے کی دینا مقبول نہیں کیونکہ اس میں گواہ پر تہمت لگ سکتی ہے کہ شاید وارث ہونے کی وجہ سے گواہی دیتا ہو (یعنی باپ مارا جائے تو میں اس کے مترد کہ مال کا مالک بنوں) پس علماء تشدید و تخفیف کے درمیان درمیان ہیں۔

چھبیسواں مسئلہ: گواہی مقبول ہے۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ گواہی کی بھائی کی بھائی کیلئے اور دوست کی دوست کے لئے لوگوں پر اس وجہ سے تخفیف ہے کہ بھائیوں اور دوستوں کی محبت باپ اور بیٹے کی محبت سے کم ہوتی ہے۔ لہذا بھائیوں اور دوستوں کی محبت آدمی کو اس پر آمادہ نہ کرے گی کہ وہ ان کی بھوئی گواہی دے۔ برخلاف باپ اور بیٹے کے جیسا کہ مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور دوسرے قول میں لوگوں پر تشدید ہے کیونکہ اکثر ہر شخص کیلئے کوئی دوست یا بھائی ضرور ہوتا ہے سو ممکن ہے کہ اس معاملہ کے وقت بھائی یا دوست ہی حاضر ہو۔ پس اگر قاضی اس کی گواہی کو قبول نہ کرے گا تو اس کا حق جاتا رہے گا۔

ستائیسواں مسئلہ: کیلئے مقبول نہیں۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مقبول ہے۔ پس پہلا قول متفقہ اور دوسرا مختلف ہے۔

پہلے قول کی وجہ احتیاط سے کام لیتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ شہوت کے غلبہ میں ایک دوسرے کے نفع کے لئے بھوئی گواہی دیدے۔

دوسرے قول کی وجہ ایسے واقعہ کا نہ رہنا ہے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اہل بدعت اور متبعین خواہشات کی گواہی اگر جھوٹ سے بچتے ہوں تو مقبول ہے سوائے فرقہ خطابیہ کے جو روافض کی ایک قوم ہے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ ان کی گواہی بالکل مقبول نہیں۔ پس پہلے قول میں شرط مذکور کی وجہ سے تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

انہیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ جنگلی آدمی کی گواہی ہستی والے کے خلاف ہر چیز میں مقبول ہے۔ حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ بالکل مقبول نہیں۔ اسی طرح امام مالک کا قول یہ ہے کہ بالخصوص قتل اور زخم کروانے کی گواہی مقبول ہے اور ان کے ماسوا ان حقوق میں جن کے اندر موجود شخص کو گواہ بنانا ممکن ہے مقبول نہیں۔ مگر اس وقت کہ جنگل ہی میں اس پر مطلع ہوا ہو۔ پس پہلا قول مختلف اور دوسرا مشدود اور تیسرا مفصل ہے۔

تیسواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ جس پر گواہی دینا متعین ہو گیا ہو اسے گواہی پر مزدوری لینا جائز ہے (یعنی جس کے سوا کوئی گواہ نہ ہو) اور جس پر متعین نہ ہوئی ہو تو اسے مزدوری لینا درست ہے۔ سو امام شافعی کے ایک قول کے۔

اکتیسواں مسئلہ: امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ گواہی پر کوئی ہر معاملہ میں درست ہے۔ خواہ وہ حقوق اللہ میں سے ہو یا حقوق العباد میں سے اور خواہ وہ حد ہو یا مال یا قصاص۔ حالانکہ

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ حقوق العباد میں سوائے قصاص کے درست ہے۔ اسی طرح امام شافعی کے دو قولوں میں اظہر یہ ہے کہ حقوق اللہ میں مقبول ہے۔ جس طرح حد زنا اور حد سرقہ (چوری) اور شراب خوری کی حد۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مفصل اور تیسرے میں گواہوں پر تخفیف اور محدود (جس پر حد جاری ہو) پر تشدید ہے۔

بتیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ فری گواہ عورتیں بن سکتی ہیں۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ عورتیں نہیں بن سکتیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔

تینتیسواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ دو گواہ ہوں اور ان میں سے ہر ایک اصلی گواہ کی گواہی پر گواہی دے تو جائز ہے اور یہی امام شافعی کے دو قولوں میں سے قول اول اظہر ہے اور دوسرا قول امام موصوف کا یہ ہے کہ چار گواہ ہونے ضروری ہیں کہ ان میں سے دو گواہ اصلی گواہوں میں سے ایک کی گواہی پر گواہی دیں اور دوسرے کی گواہی پر۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

چوٹیسواں مسئلہ: امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا قول اور امام شافعی کا قدیم قول یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے مال کی گواہی دی پھر جب ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ دے چکا تو وہ اپنی گواہی سے پھر گئے۔ تو ان پر تاوان لازم ہوگا۔ اور یہی قول امام احمد کا ہے۔ حالانکہ امام شافعی کا جدید قول یہ ہے کہ ان پر کچھ لازم نہیں۔ پس پہلے قول میں گواہوں پر تشدید اور دوسرا ان پر مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ گواہوں کو آئندہ کیلئے ڈرانا ہے تاکہ پھر بھی کسی معاملہ کی تاویلیک اس کا یقین نہ ہو گواہی نہ دیں۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ دار و مدار حکم پر ہے نہ ان گواہوں پر۔

پینتیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ حاکم اگر دو فاسقوں کی گواہی پر حکم سنا دے بعد میں ان کا حال فسق ظاہر ہو تو وہ حکم نہ توڑا جائے گا۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کا قول اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ حکم توڑ دیا جائے۔ پس پہلا قول حاکم پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے اور اس پر عمل کرنے میں دینی احتیاط زیادہ ہے۔

چھتیسواں مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ جموعے گواہوں پر تعزیر نہ کی جائے۔ البتہ اس کی قوم میں شہرت کردی جائے اور ان سے کھد دیا جائے کہ یہ جموعے گواہ ہیں۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ تعزیر کی جائے اور اس کی قوم میں شہرت بھی تاکہ انہیں ان کا جھوٹا ہوتا معلوم ہو جائے اور امام مالک نے یہاں تک زیادتی فرمائی ہے کہ مسجدوں اور بازاروں اور لوگوں کے مجمعوں میں اس کا جھوٹا ہونا مشہور کر دیا جائے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے اور دونوں قولوں میں سے ہر ایک کے لئے وجہ ضرور ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول ان لوگوں پر معمول ہو جن کی عادت جھوٹ کی نہیں اور دوسرا ان لوگوں پر جو بار بار جھوٹ بول چکے ہوں۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب غلام آزاد کرنے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ غلام کو آزاد کرنا افضل قربات مستحبہ ہے۔ صرف یہی مسئلہ اجماعیہ اس باب

میں ملا۔

مسائل اختلافیہ

پہلا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور وہ شخص مالدار تھا تو تمام غلام اس پر آزاد ہو جائے گا۔ اور شریک کے حصہ کی قیمت اس کے ذمہ لازم ہوگی۔ اور اگر تنگ دست تھا تو صرف اسی کا حصہ آزاد ہوگا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں صرف اسی کا حصہ آزاد ہوگا۔ پس اگر وہ مالدار ہو تو اس کے شریک کو تین باتوں میں اختیار ہوگا یا اپنا حصہ بھی آزاد کر دے یا غلام سے کوا لے یا آزاد کرنے والے سے ضمان لے لے اور اگر تنگ دست ہو تو صرف دو باتوں میں اختیار ہے کہ یا غلام میں سے اپنا حصہ بھی آزاد کر دے اور یا غلام سے کوا لے اس صورت میں ضمان نہیں لے سکتا۔ پس پہلے قول میں مولیٰ پر تشدید اور غلام پر شفقت ہے اور دوسرے قول میں مولیٰ پر تخفیف ہے اور اسی طرح تفصیل مذکور کے موافق شریک پر بھی۔

دوسرا مسئلہ: ایک مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو اس تفصیل سے کہ ایک آدمی کا مالک دوسرا ایک تہائی کا تیسرا چھٹے حصہ کا۔ پس آدمی اور چھٹے حصہ کے مالک نے ایک وقت میں دونوں نے اپنے اپنے حصہ کو آزاد کر دیا۔ یا دونوں نے ایک شخص کو اپنے حصہ کے آزاد کرنے کا وکیل بنایا پھر اس نے ایک وقت میں آزاد کر دیا تو تمام غلام آزاد ہو جائے گا اور ان پر تیسرے شخص کے حصہ کی قیمت بقدر ہر ایک کے حصہ کے لازم ہوگی اور اس غلام کی (ولاء) جو مال وہ چھوڑ کر مر جائے گا دونوں کو بقدر ہر ایک کے حصہ کے ملے گا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر تیسرے شخص کے حصہ کی آدھی آدھی قیمت لازم ہوگی، اور امام مالک سے دوسری روایت یہی ہے پس پہلے قول میں دونوں مالکوں پر اس وجہ سے تشدید ہے کہ تمام غلام کی آزادی ان ہی پر پڑے گی اور دوسرے قول میں تہائی کے مالک پر بہ نسبت

آدھے کے مالک کے تخفیف ہے اور چھٹے حصہ کے مالک پر اس وجہ سے کہ اس کو آدھے کے مالک کی برابر قیمت دینی لازم ہوگی۔ پس اس کو خوب سوچ لو۔

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ کسی نے مرض الموت میں اپنے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا اور سوائے غلاموں کے اور مال کچھ نہ تھا اور وارثین نے تمام کے آزاد ہونے کی اجازت نہیں دی تو ہر غلام میں سے ایک تہائی آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کما کر دینی ہوگی۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ تمام غلاموں میں سے جتنے غلام ایک تہائی نہیں گئے وہ قریب انداز سے آزاد کئے جائیں گے۔ پس پہلے قول میں باقی حصہ کمانے کی وجہ سے کچھ پوشیدہ کی ہے اور دوسرے میں تخفیف ہے اور ہر قول کی وجہ ضرور ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ کسی نے اپنے بہت سے غلاموں میں سے ایک کو بلا تعین آزاد کر دیا تو اسے جائز ہے کہ جو نسے کو چاہے معین کر لے۔ حالانکہ امام مالک اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ قریب ذال کر ان میں سے ایک کی تعین کی جائے گی۔ پس پہلے قول میں سولی پر تخفیف اور دوسرے قول میں قریب کی وجہ سے اس پر تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ نے آزاد کرنے کے ساتھ احسان کیا ہے لہذا اس کو اختیار ہونا چاہئے کہ جس کو چاہے معین کر لے کیونکہ کسی خاص کا حقدار ہونا ثابت نہیں اور ظاہر ہے کہ قریب اس ڈر کی وجہ سے مشروع ہوا ہے کہ کہیں اپنی پسند کی شے آدمی نہ لے لے اور اپنی بھائی کو ردی چیز دے اور مولیٰ اور غلاموں کے اندر یہ بات (ڈر) موجود نہیں اور اسی سے دوسرے قول کی توجیہ بھی سمجھ میں آگئی۔

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے مرض موت میں اپنا غلام جس کے سوا اور مال اس کے پاس کچھ نہ تھا آزاد کر دیا۔ حالانکہ اس پر (یعنی غلام پر) اس قدر قرض تھا کہ اس کی گردن قرض میں گھری ہوئی تھی تو غلام پہلے اپنی قیمت کما کر لادے پھر آزاد ہوگا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ آزاد کرنا ہی صحیح نہ ہوگا۔ پس پہلا قول غلام پر تخفیف اور دوسرا اس پر تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنی جان اور اپنے تمام اعضاء کو دوزخ سے آزاد کرنے کی طرف سہقت کرتا ہے جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔

اور دوسرے قول کی وجہ اس قرض کی ادائیگی کی طرف سہقت کرتا ہے جس کا دیندار جنت میں نہ داخل ہو سکے گا جب تک قرض خواہوں کو ادا نہ کر چکے کیونکہ آخرت میں بندے پر قرض سے زیادہ سخت چیز کوئی نہ ہوگی۔ اور رسول ﷺ نے شبِ معراج میں چند لوگ دیکھے جو آگ کے صندوق میں بند تھے آپ نے جبرائیل علیہ السلام سے دریافت فرمایا کہ یہ کون لوگ ہیں انہوں نے جواب دیا کہ یہ وہ لوگ ہیں جو دوسرے لوگوں کے حقوق اپنی گردنوں پر لے کر مرے ہیں (دنیا میں ادا نہیں کئے) پس ہر قول کی ایک وجہ ضرور ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ کسی نے اپنے سے بڑی عمر والے غلام کو کہا تو میرا بیٹا ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور نسب نہ ثابت ہوگا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ صرف اتنا کہنے سے آزاد نہ ہوگا۔ پس پہلا قول آزاد ہو جانے کی وجہ سے مشہد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ شارع کا آزادی مخلوق کو پسند کرنا ہے تاکہ وہ بندوں کی غلامی سے آزاد ہو کر اس کا اپنا جو مالک حقیقی ہے اس کا غلام بنیں۔

دوسرے قول کی وجہ اس کے قول کو غلام کے ساتھ محبت کرنے پر محمول کرنا ہے جس طرح باپ بیٹے سے شفقت میں کہا کرتا ہے، نیز غلام جب تک مخلوق کی غلامی میں رہے گا اس سے (گناہوں پر) بہ نسبت اس صورت کے مواخذہ کم ہوگا جب کہ وہ خالص خدا تعالیٰ کا غلام ہو جائے (اور پھر گناہ کرے) کیونکہ ہر شخص خدا تعالیٰ کے آداب عبودیت سے واقف نہیں تو گویا غلام آدمی کے واسطے اس کا مولیٰ خدا تعالیٰ سے پردہ ہے اور وہ غلام اس پردہ کے پیچھے ہے اس لئے اس کو ایک قسم کے عذر کی گنجائش ہے۔ پس اس مسئلہ میں ہر امام کی ایک دلیل ضرور ہے۔

ساتواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو کہا تو اللہ واسطے ہے اور اگر وہ اس کے آزاد کرنے کا کیا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ حالانکہ تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ آزاد ہو جائے گا۔ پس پہلا قول آزاد ہی ثابت نہ ہونے کی وجہ سے مولیٰ پر مخفف ہے اور دوسرا مشہد اور ہر قول کیلئے دلیل ضرور ہے۔

آٹھواں مسئلہ: چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے اس غلام کو جو عمر میں چھوٹا تھا یہ کہا کہ اے میرے بیٹے تو وہ آزاد نہ ہوگا سو امام شافعیؒ کے ایک قول کے اور امام موصوف کے بعض اصحاب نے اسی قول کو صحیح کہا ہے، اور مذہب حنفی یہ ہے کہ اگر اس کی بزرگی کا قصد کیا تو آزاد نہ ہوگا اور اس مسئلہ میں متفقہ و عی ہے جو اس سے پہلے اس مسئلہ میں ہے کہ جب غلام عمر میں بڑا ہو۔

نواں مسئلہ: امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص اپنے ماں باپوں یا اپنی اولاد یا ماں باپ سے ایک کا یا اپنے دادوں یا دادیوں (یا نانا نانی) کا مالک ہو جائے خواہ یہ سب رشتہ دار بالواسطہ ہوں یا بلاواسطہ (یا حقیقی دادا ہو مثلاً یا دادے کا باپ یا اس کے باپ کا باپ وغیرہ اسی طرح باقیوں میں) تو وہ سب صرف مالک ہوتے ہیں آزاد ہیں اور یہی حکم امام مذکور کے نزدیک اس صورت میں ہے کہ جب کوئی شخص اپنے بھائیوں یا بہنوں کا مالک ہو جائے خواہ وہ ماں کی طرف سے ہوں یا باپ کی طرف سے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مذکورین بھی سب آزاد ہو جاتے ہیں اور تمام رشتہ دار بھی جو نسب کے اعتبار سے رحم کا تعلق رکھتے ہوں، اور اگر وہ بالقرض عورتیں ہوتیں تو ان میں سے کسی کے ساتھ اس کا نکاح صحیح نہ ہوتا، اسی طرح امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ جو شخص اپنی اصل کا مالک ہو جائے خواہ باپ کی طرف سے یا ماں کی جانب سے یا اپنی فرج کا اگرچہ نیچے تک جائے اور خواہ وہ مرد ہو یا عورت تو وہ (مملوک) آزاد ہو جائے گا۔ خواہ باپ بیٹوں کا اتفاق ہو یا نہیں اور خواہ ملک جبراً ہوئی ہو مثلاً

وراثت کے ذریعہ سے یا اختیاراً جس طرح خرید لینے یا کسی کے ہبہ کر دینے سے، اسی طرح امام داؤد کا قول یہ ہے کہ رشتہ داری کی وجہ سے آزادی نہیں ہوتی اور مذکورین میں سے کسی کا آزاد ہو جانا مالک پر لازم نہیں ہوتا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرا پورا مشدد ہے اور یہی حال تیسرے قول کا ہے کہ وہ بھی پورا مشدد ہے اور تمام اقوال کی وجہ ظاہر ہیں کیونکہ (آزاد ہونے میں) اصول اور فروع اور دیگر رشتہ داروں کا اعزاز ہے۔ پس مذکورین کے اعزاز میں تمام امام متفق ہیں مگر کسی نے اس میں بہت فراخی کر دی ہے اور کسی نے تنگی۔ اور ربیع امام داؤد کے قول کی وجہ سوادہ اس شخص سے جو اسرار کو سمجھنے والا ہو و بدو ذکر کی جاسکتی ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم.



کتاب غلام کو مدد بر بنانے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام کو یوں کہہ دے کہ تو میرے مرجانے کے بعد آزاد ہے تو وہ غلام مدد بر ہو جاتا ہے (یعنی) مولیٰ کے جانے کے بعد آزاد ہو جاتا ہے۔ یہی مسئلہ اجماعیہ ملا۔

مسائل اختلافیہ

امام مالک کا قول یہ ہے کہ زندگی (مولیٰ) میں مدد بر کو فروخت کرنا جائز نہیں اور اگر مولیٰ پر قرض ہو تو اس کے مرنے کے بعد فروخت ہو سکتا ہے اور اگر اس پر قرض نہ ہو اور غلام (کی قیمت) اس کے تمام مال کا ملٹ ہو تو تمام آزاد ہو جائے گا اور اگر پورا غلام ملٹ مال نہ ہو تو جس قدر ملٹ ہوگا وہ آزاد۔ اور امام موصوف کے نزدیک مدد بر مطلق اور مقید کی کوئی تفریق نہیں۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ہر صورت میں مدد بر کو فروخت کرنا درست ہے، اسی طرح امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ان کو فروخت کرنا جائز ہے بشرطیکہ مولیٰ پر قرض ہو۔ اور اگر اس پر قرض نہ ہو تو جائز نہیں۔ پس پہلا قول مفصل اور امام شافعی کا قول مولیٰ پر مختلف ہے اور امام احمد کے قول میں تفصیل ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنا منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے لہذا وہ جب تک غنی (مالدار) سے نہ صادر ہوگا جائز نہ ہوگا اور حدیث میں مذکور ہے کہ پہلے اپنے نفس پر خرچ کر پھر اپنی عیال پر اور حضرت عمر کا قول یہ ہے کہ نزدیک رشتہ دار بھلائی کے زیادہ مستحق ہیں (اور بعض نے کہا ہے کہ یہ الفاظ حدیث کے ہیں) اور سب سے زیادہ نزدیک انسان کے لئے اس کی اپنی جان ہے اور یہیں سے اس کے قول کی توجیہ بھی سمجھ میں آتی ہے جو کہتا ہے کہ ہر صورت میں مدد بر کا فروخت کرنا درست ہے چہ جائے کہ اس کی جو ایک شرط کے ساتھ اس کی بیع کو درست کہتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ مدد بر کے بچہ کا حکم مدد بر کا سا ہے۔ مگر امام موصوف کے نزدیک دوسرا مسئلہ: مدد بر مطلق اور مقید میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر مدد بر مطلق ہو تو اس کو بیچنا جائز نہیں اور اگر کسی شرط کے ساتھ مقید ہو تو اس کو بیچنا درست ہے اور یہی قول امام مالک اور امام احمد کا ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ ان دونوں نے مطلق اور مقید کی کوئی تفریق نہیں کی۔ حالانکہ امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر ماں مدد بر

ہو تو بچہ اس کے تابع نہ ہوگا (یعنی) مدبر نہ بنے گا۔ پس پہلا قول اس وجہ سے کہ مدبر کا بچہ (مدبر ہونے میں) مدبر کا تابع ہے مخفف ہے مع تفصیل مذکور کے اور دوسرا قول مشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع کو یہ خواہش ہے کہ جو انسان غلامی کے نام سے مامز ہو وہ آزاد ہو جائے چاہے اس کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ مقید کیا ہو یا نہ۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ بندے کے خدا تعالیٰ کے ساتھ کسی معاملہ میں اخلاص ہونا چاہئے اس طرح کہ بچہ کو ہاتھیں مدبر بنایا جائے اور صرف اس کے ماں کے تابع کر دینے پر اکتفا نہ کیا جائے۔ پس تمام علماء مخفف و تشدید کے درمیان درمیان ہیں۔ علاوہ بریں یہ ہے کہ اپنے غلام کو وہی شخص مدبر بنائے گا جس میں کچھ کل ہو ورنہ اس کو فی الحال آزاد کر دے گا اور جلدی سے (اس کو آزاد کر کے) اپنے اعزاء کو روزخ کی آگ سے نجات دے گا (یہ تو آخرت میں) اور دنیا میں ان آفات و بلیات سے بچے گا جن سے عموماً کوئی نئی آدم خالی نہیں ہوتا۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔



کتاب غلام کو مکاتب کر دینے کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اس غلام کو جو محنت مزدوری کر سکے مکاتب کر دینا مستحب ہے برخلاف امام احمدی ایک روایت کے کہ ان کے نزدیک اگر غلام مولیٰ سے بقدر قیمت یا اس سے زیادہ کما کر دینے کی استدعا کرے تو مولیٰ کو اسے مکاتب بنانا واجب ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہہ دے کہ اس قدر مال کما کر لے آ تو تو آزاد ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ لوٹری کو مکاتب بنانا مکروہ ہے (بشرطیکہ وہ محنت مزدوری نہ کر سکتی ہو) اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام کو مکاتب بنادے تو اسے اپنے پاس سے بھی کچھ مال دے تاکہ حق تعالیٰ کے اس ارشاد کی تعمیل ہو جائے کہ

وآتواہم من مال اللہ اللذی اناکم

یہاں مسائل اجماعیہ ختم ہوئے۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول اور امام احمدی کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس غلام کو جو محنت مزدوری نہ کر سکے مکاتب بنانا مکروہ نہیں۔ حالانکہ امام احمدی دوسری روایت یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ شاید حق تعالیٰ اپنے بندوں میں سے کسی کو مسخر فرماوے تاکہ وہ غلام کی طرف سے بدل کتابت ادا کر دے تو اس اعتبار سے وہ ان ہی غلاموں میں داخل ہے جو محنت مزدوری کر سکیں اگر مکاتب بنایا جائے تو اس کا نفس غلامی سے نکلنے کی طرف راغب ہوگا اور بعد سکون کے اس میں حرکت (جوش حریت) پیدا ہوگا پھر جب تک وہ غلام رہے گا ایک دن اس پر ایک سال کے برابر گزارے گا۔ تو شاید وہ اس اثنا میں اپنے مولیٰ یا کسی دوسرے کا مال چوری وغیرہ سے لینے پر آمادہ ہو جائے۔ پس خوب سمجھو۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ نقد مال پر مکاتب بنانا صحیح ہے اور ادھار پر بھی، دوسرا مسئلہ: اگرچہ اصل مکاتب بنانے میں یہی ہے کہ وہ ادھار پر ہو، حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا

قول یہ ہے کہ نقد مال پر مکاتب کرنا درست نہیں۔ بلکہ صرف قسط وار رقم لی جائے تو صحیح ہے اور کم از کم اس کے اندر دو قسطیں ضروری ہیں۔ پس پہلے قول میں مولیٰ پر تخفیف ہے نہ غلام پر۔ اور دوسرے قول میں اس پر تشدد ہے نہ غلام پر۔ پہلے قول کی وجہ مولیٰ کا غلام کو مکاتب بنانے کے بدلہ میں نقد مال لینا ہے اگر غلام بھلائی والوں میں ہو۔ دوسرے قول کی وجہ شارع کا مولیٰ سے پورا فضل و کرم مکاتب پر کرانا ہے (اور وہ اس طرح) کہ بدل کتابت قسط وار مقرر کرے۔ پس خوب سمجھو۔

تیسرا مسئلہ: امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر مکاتب کے قبضہ میں بدل کتابت ادا کرنے کے قابل مال ہو اور وہ ادا نہ کرے تو اسے ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر اس کے قبضہ میں مال نہ ہو تو محنت و حروری کرنے پر اسے مجبور نہ کیا جائے (اگر اپنی خوشی سے نہ کرے)۔ حالانکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر مکاتب کمانے کی قدرت رکھتا ہو تو اسے (قصداً) اپنے آپ کو بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز بنانا جائز نہیں (اور اس نے ایسا کیا) تو کمانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ مجبور نہ کیا جائے گا بلکہ مولیٰ کو جائز ہوگا کہ (کتابت کا عقد) فتح کر دے۔ پس پہلا قول مفصل اور دوسرے میں مکاتب پر کچھ تشدد ہے اور تیسرا اس پر بالکل مخفف ہے اور ہر قول کی ایک وجہ ضرور ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کا مکاتب غلام کو کچھ (مال) دینا مستحب ہے حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ یہ واجب ہے دلیل وہ آیت ہے جو مذکور ہوئی۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں مولیٰ پر کچھ تشدد ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنا تفقہل و اکرام ہے اور اس کا مستحب ہی ہونا مناسب ہے نہ واجب۔ اور دوسرے قول کی وجہ خدا تعالیٰ کا اہتمام کے ساتھ فرمانا ہے کہ مولیٰ اپنے مکاتب کو کچھ دیدے اور اللہ والوں کے نزدیک ایسے امر کا واجب ہونا مناسب ہے۔

پانچواں مسئلہ: امام شافعی کا قول یہ ہے کہ مولیٰ جو کچھ اپنے غلام مکاتب کو دے اس کا کوئی اندازہ مقرر نہیں حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ مقرر ہے اور وہ یہ کہ مولیٰ بدل کتابت میں سے چوتھائی کم کر دے یا جب اس سے وصول کر چکے تو اس میں سے چوتھائی اسے واپس کر دے۔ اسی طرح بعض علماء کا قول یہ ہے کہ جو کچھ غلام کے دل کو خوش کر دے اس قدر دے۔ پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں چوتھائی حصہ واجب ہونے کی وجہ سے تشدد ہے اور اس کے بعد کے قول میں تخفیف ہے۔

چھٹا مسئلہ: امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ مکاتب کو فروخت کرنا جائز نہیں۔ مگر امام مالک نے مکاتب کا مال فروخت کرنے کی اجازت دی ہے اور وہ قرض ہے جس کی کوئی میعاد مقرر ہو (کہ اسے) نقد قیمت کے بدلہ میں فروخت کر دیا جائے اور اگر وہ نقد ہو تو اسباب کے بدلہ میں اور اگر پونجی ہو تو نقد کے بدلہ میں اور جدید مذہب امام شافعی کا بھی یہی ہے حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ مکاتب کو فروخت کرنا

جائز ہے اور اس کا فروخت کرنا کتابت کو نسخہ نہ کرے گا۔ کیونکہ اس کا خریدار (اب) قائم مقام مولیٰ کے ہو جائے گا۔ پس پہلے قول میں تشدید اور دوسرے میں مولیٰ پر تخفیف ہے اور ہو سکتا ہے کہ پہلا قول مالدار لوگوں پر محمول ہو اور دوسرا ان لوگوں پر جن کو قرضہ وغیرہ ادا کرنے کے لئے غلام کی قیمت کی ضرورت ہو۔

سالتواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو کہا کہ میں نے تجھے ایک ہزار درہم پر مکاتب بنادیا پس جب وہ ادا کر دے گا آزاد ہو جائے گا۔ اس کی حاجت نہیں کہ یہ بھی کہے کہ جب تو ادا کر دے گا آزاد ہو جائے گا۔ اور نہ آزادی کا ارادہ کرنے کی حاجت ہے۔ حالانکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ ان الفاظ کی ضرورت ہے۔ پس پہلا قول ان بڑے درجہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو کسی کے ساتھ احسان کا قصد کر لینے کے بعد اس سے پھرتے نہیں اور دوسرا ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو ایسے نہ ہوں۔

آٹھواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی لونڈی کو مکاتب بنادیا اور اس سے یہ شرط ٹھہرائی کہ کتابت کے زمانہ میں تجھ سے ہمستر ہوتا رہوں گا تو یہ جائز نہیں حالانکہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔



کتاب ام ولدوں کے بیان میں

مسائل اجماعیہ

اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اس ولد نہ فروخت کی جائے اور نہ اس کا ہبہ کیا جائے اور تمام فقہاء متفق ہیں و متاخرین کا یہی مذہب ہے اور امام داؤد نے فرمایا کہ ام ولد کی بیچ درست ہے اور یہی قول بعض صحابہ کا بھی ہے پس پہلا قول مولیٰ پر مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اخلاقِ حسنا اسی کا تقاضا کرتے ہیں کیونکہ مولیٰ کا لونڈی کو نطفہ سپرد کرنا اور اس کا بذریعہ اس کے اپنی حاجت رفع کرنا لونڈی کی فضیلت کا باعث ہے۔ لہذا اولیٰ یہی ہے کہ وہ مولیٰ کے مرجانے کے بعد آزاد ہو۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کو احسان نہ کرنا درست ہے جب تک شارع علیہ السلام سے اس کے فروخت کرنے کی ممانعت نہ ثابت ہو جائے۔ پس پہلا قول بڑے درجہ کے متقی لوگوں پر جو مانداریوں محمول ہے۔ اور دوسرے ان کے خلاف دوسری قسم کے لوگوں پر۔

مسائل اختلافیہ

تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی لونڈی سے نکاح کیا پھر اس سے بچہ پیدا ہوا اس کے بعد وہ شخص (اسے خرید کر) مالک ہو گیا تو وہ ام ولد نہ ہوگی اور اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا۔ اور اس شخص کے مرجانے کے بعد وہ آزاد نہ ہوگی۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ وہ ام ولد ہو جائے گی۔ پس پہلا قول مولیٰ پر مخفف اور دوسرا اس پر مشدد ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہ کا قول اور امام مالک کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے اس لونڈی کو خرید لیا جو اسی سے حاملہ تھی تو وہ ام ولد نہ بنے گی۔ حالانکہ امام شافعی اور امام احمد کا قول اور امام مالک سے دوسری روایت یہ ہے کہ وہ ام ولد نہ بنے گی۔ بلکہ اسی کی بیچ جائز ہے۔ اور اس کے مرنے کے بعد لونڈی نہ کورا آزاد نہ ہوگی۔ پس پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

تیسرا مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیٹے کی لونڈی کو ام ولد بنا لیا تو وہ ام ولد ہو جائے گی۔ حالانکہ امام شافعی کے دو قولوں میں سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ ام ولد نہ ہوگی۔ پس

پہلا قول مشدد اور دوسرا مخفف ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیٹے کی لونڈی کو ام ولد بتایا تو اسے صرف لونڈی کی قیمت دینی پڑے گی۔ حالانکہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اس کی بھی قیمت دینی ہوگی اور بچہ کی قیمت بھی (جو اس سے پیدا ہوا) اور اس کا مہر بھی لازم ہوگا اور امام موصوفؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ بچہ کی قیمت لازم نہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ کچھ نہ لازم ہوگا نہ مہر نہ قیمت بچہ کی نہ خود اس کی، پس پہلے قول میں تخفیف اور دوسرے میں تشدید اور تیسرا بالکل مخفف ہے۔

پانچواں مسئلہ: تینوں اماموں کا قول یہ ہے کہ مولیٰ کو جائز ہے کہ اپنی ام ولد کرایہ (مزدوری) پر دیدے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ پس پہلا قول مخفف اور دوسرا مشدد ہے۔ اور دونوں قولوں کی وجوہ ظاہر ہیں۔

والحمد لله رب العالمین

تنبیہ:

اور اب یہ آخر ہے ”میزان الشعرانی“ کا جس نے تمام مجتہدین و مقلدین کے اقوال کو شریعت محمدیہ میں داخل کر دکھایا اور ہر ایک کے ساتھ ساتھ دلیل بھی معلوم ہوگئی اور ثابت ہو گیا کہ جمیع ائمہ و مقلدین کے اقوال برحق ہیں اور یہ اس لئے کیا گیا تاکہ ان کا زبانی دعویٰ کہ تمام ائمہ مسلمین اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں جو محض تسلیم و ایمان پر مبنی تھا اعتقاد قلبی کے ساتھ منضم ہو جائے کہ پہلے سے وہ اس کو بلا دلیل مانتے تھے اور اب مع دلیل کے یقین کر لیں جیسا کہ خطبہ (دیباچہ) کتاب میں گذرا اس کا شرف ان کو یہ ملے گا کہ قیامت کے دن ہولناک مصائب میں ائمہ مجتہدین ان کی دشگیری فرمائیں گے اور ہر مجتہد اس روز ہر ایک ماننے والے کا ہاتھ پکڑ کر چہرہ بتاش کے ساتھ ملاقات کرے گا۔ برخلاف ان کے منکرین کے کہ ان کے بے ادب ہونے کی وجہ سے غصہ کی نظر سے دیکھیں گے اور جبکہ تمام امام باہم ایک دوسرے کا ادب کرتے ہیں تو عای آدمی کی ان کے سامنے کیا ہستی ہے۔ ایک مرتبہ امام مالکؒ نے مدینہ طیبہ سے امام لیث بن سعدؒ کے پاس کسی کو ایک مسئلہ دریافت کرنے کے لئے بھیجا تو انہوں نے جواب دیا کہ اے بھائی تم امام ہادی ہو اس مسئلہ میں حق تعالیٰ کا وہی حکم ہے جو تمہارے نزدیک ثابت ہے۔ (اقم) پس اس کو خوب جان لو۔

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاتہ

والحمد لله رب العالمین

خاتمہ

یہ وہی ہے جس کے بیان کرنے کا دیباچہ میں وعدہ کیا گیا تھا اس کے اندر احکام شریعت کے بعض وہ اسرار بیان ہوں گے جن کا غماست اور عمدگی میں کتاب ”میزان الشعرانی“ سے خاص تعلق ہے اور وہ تمام عارف کامل سیدی علی خواصؒ کے لکھنؤ سے ہیں ان تمام اسرار سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ حق تعالیٰ نے ہر زمانہ میں جو اپنے بندوں کو ادا فرمایا اسی کا مکلف فرمایا ہے سوان کی مشروعیت حضرت آدم علیہ السلام کی گندم خوری کا کفارہ بنانے کیلئے ہوئی ہے جس طرح کتاب ”میزان الشعرانی“ نے تمام مجتہدین و مقلدین کے مذاہب شریعت کے دوسریوں (تخفیف و تشدید) کی طرف رجوع کر دئے۔ اسی طرح یہ خاتمہ تمام ابواب اور احکام فقہیہ کو حضرت ابونا آدم علیہ السلام کی گندم خوری (کے کفارہ کی طرف) رجوع کر دے گا۔

ایک دفعہ میں نے شیخ موصوف سے دریافت کیا کہ خدا تعالیٰ نے باوجود تمام عالم اور ان کی عبادات سے غنی ہونے کے اپنے بندوں کو تکالیف (ادا فرموانا) کا مکلف کیوں فرمایا تو آپ نے جواباً یہ ارشاد فرمایا کہ تاکہ ان لوگوں کے گناہ کا جو دما فوما حق تعالیٰ کی نواہی میں واقع ہوتے رہے ہیں ان کے ذریعہ سے کفارہ ہو، تو میں نے عرض کیا کہ بعض بنی آدم ایسے بھی ہیں جو خدا تعالیٰ کی نافرمانی کسی وقت نہیں کرتے (جیسے انبیاء مثلاً) تو آپ نے جواب دیا کہ اگر گناہ ہوں گے تو کفارہ ہو جائے گا اور اگر گناہ نہ ہوں گے تو ترقی مراتب ہوگی جس طرح انبیاء علیہم السلام کے بارہ میں۔ پھر میں نے حضرت موصوف کے سامنے یہ شبہ پیش کیا کہ اگر ان کے درجات و مراتب کی ترقی ہوتی ہے تو پھر خدا تعالیٰ کے اس ارشاد کا کیا مطلب ہے کہ

و عصی آدم ربہ فلعوی

تو آپ نے جواب دیا کہ لڑکے جس جگہ خدا تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام پر معصیت یا خطا کے لفظ کا استعمال کیا ہے وہ مجاز آکھا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی دن یا رات کو ایک لمحہ کیلئے بھی مرتبہ احسان سے باہر نہیں ہوتا اور یہ مرتبہ اور مقام ہے جس میں ہر وقت خدا تعالیٰ کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ پس ایسے حضرات سے باوجود اس مقام کے حاصل ہونے کے خدا تعالیٰ کی نافرمانی کیونکر ممکن ہے۔ ہاں نافرمانی اس سے ہو سکتی ہے جو حق تعالیٰ کے مشاہدہ سے غائب ہو جائے۔ لہذا ثابت ہوا کہ انبیاء علیہم السلام پر خطا کے لفظ کا استعمال محض صورت کے اعتبار سے ہے نہ حقیقت کے اور یہ اس لئے کہ تاکہ وہ اپنی قوم سے گناہ سرزد ہو جانے کے بعد باطن میں ان کی طرف سے معذرت کر سکیں اور یہ بتا دیں کہ جب کوئی گناہ سرزد ہو جائے تو اس کی معافی اس طرح مانگنی چاہئے اور تاکہ ان کو خدا تعالیٰ سے دوری کا نقصان بھی معلوم ہو جائے جس طرح قرب کے حرے سے وہ خبردار ہو چکے ہیں۔ کیونکہ

اشیاء اپنی ضدوں سے خوب ظاہر ہوتی ہیں، اور اے لڑکے میں تجھے اس سے بھی زیادہ واضح آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے واقعہ کی ایک مثال بتلاتا ہوں وہ یہ کہ ان کی مثال اس ڈی اقتدار بادشاہ کی ہے جس نے ایک دن اپنے خاص درباریوں سے کہا کہ میں ایک چیز کو جو میں لانا اور ادا کرواؤں پہنچانے کے لئے رسول کرنا چاہتا ہوں جو ان کی اطاعت کرے گا ان کے لئے ایک مکان بناتا ہوں جس کا جنت نام ہوگا۔ اور نافرمانی کرنے والوں کے لئے ایک دوسرا مکان بناتا ہوں جس کا دوزخ نام ہوگا اور یہ چاہتا ہوں کہ اپنے بندے آدم (علیہ السلام) کی پشت سے اولاد پیدا کروں جو زمین میں بیسیں اور پھر جب آدم (علیہ السلام) کو اس درخت کے پاس جانے سے منع کروں اور وہ (حسب نوشتہ) اس درخت سے کچھ کھائیں تو میں خود ان پر اور ان کی اس اولاد پر جس نے کوئی گناہ نہیں کیا عجز اور صورت خارج فرض کروں اور اس اولاد پر جو گناہ سے نہ بچے حقیقتاً فرض کروں اس کے بعد آدم کو اس جنت سے جہاں وہ درخت سے کچھ کھائیں نکال کر دوسرے گھٹیا مکان میں جس کا نام دنیا ہو بھیج دوں اور وہاں ان کو ایک بلند مرتبہ پر رکھوں اور جو شخص آدم علیہ السلام کی جگہ (خلیفہ) ہونا چاہے تو وہ آگے بڑھے۔ پس اس وقت کوئی (آدم مذکور بننے کیلئے) آگے نہ بڑھے سوائے آدم علیہ السلام کے کہ آپ آگے بڑھے اور عرض کیا کہ ”ان واقعات کے واسطے میں حاضر ہوں“ تو اس وقت جو حاضر ہوگا برگز آدم علیہ السلام کے نافرمان ہونے کا حکم نہ لگائے گا۔ بلکہ اور حق تعالیٰ کا (مندم خوری میں) مطیع اور فرمانبردار کہے گا (کہ انہوں نے حق تعالیٰ کی مرضی کو پورا کیا) برخلاف اس کے جو اس وقت غائب تھا کیونکہ وہ آپ کو نافرمان کہے گا اور ضرور کہے گا جس طرح اولاد آدم میں کے محبوب لوگوں کی شان ہے۔ پس اس میں خدا تعالیٰ کی بڑی مصلحت ہے کہ تاکہ لوگوں کو حق تعالیٰ کے تقدیر میں لکھ دینے کی وجہ گناہوں کے مرتکب ہوں۔ پھر اس کے حلم اور عفو کو دیکھیں اور کبھی اس کی فرمانبرداری میں مشغول ہو کر اس کے کرم و بزرگی کا مشاہدہ کریں تو گو حضرت آدم علیہ السلام نے اپنا محبوب اولاد کی طرف سے اس جرم صوری کے ارتکاب کو برداشت کر لیا جو آپ سے وقوع میں آیا اور اس واقعہ سے جو اپنی اولاد کیلئے دروازہ مغفرت کھول دیا۔ پس اے بھائی تم جان گئے ہو گئے کہ تم وہ تکالیف جو خدا تعالیٰ نے دنیا میں مشروع فرمائیں ہیں وہ سب حضرت آدم علیہ السلام کی صوری مخالفت حق تعالیٰ کے بالمقابل ہیں اور آپ کی اولاد میں سے ہر ایک نے سوائے انبیاء علیہم السلام کے ضرور یا کوئی گناہ کیا یا کسی گناہ یا امر کر وہ یا خلاف اولیٰ کا قصد کیا۔

پس ان بنی آدم کیلئے جنہوں نے گناہ نہیں کیا تمام تکالیف مشروعہ باعث ترقی مراتب اور گناہگاروں کے لئے یا ان کے گناہوں کا کفارہ یا سزائیں ہیں جیسے حدود خدا تعالیٰ کی مقرر فرمائی ہوئی ہیں۔

اور میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا کہ حضرت آدم علیہ السلام سے جو کچھ ظاہری نافرمانی کا صدور ہوا تھا وہ (درحقیقت) خدا تعالیٰ کی فرمانبرداری تھی کیونکہ وہ حضرت آدم سے گندم خوری کے وقت اسی قدر راضی تھا جس قدر ان کے نماز پڑھنے سے، اور جس نے اپنے باپ کے بارہ میں کوئی کمزور کلمہ کہنا بنی آدم پر قیاس کر کے تو وہ قیامت کے دن ان کے ذمہ سے بری ہوگا۔ اور انہوں نے یہ جو کہا تھا کہ

ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخسرين

تو اس سے اپنی اولاد کی بخشش مطلوب تھی تو گویا (ان کلمات سے) آپ نے اپنی اولاد کی خدا تعالیٰ سے سفارش کی تھی اور یہ جو واقعات آپ پر پیش آئے کہ آپ کا تاج سر سے اتر گیا اور کپڑے بدن سے نکل گئے اور آپ روئے اور چشمان ہوئے تو یہ سب ظاہری تھے تاکہ اس واقعہ کی خبر آپ کی اس اولاد کو بھی پہنچ جائے جو آپ کے زمین میں اترنے کے وقت موجود نہ تھی اور گندم خوری کے بعد آپ کو قضائے حاجت کی ضرورت اس لئے ہونے لگی تاکہ آپ کو اپنی اولاد پر بھی یہ ضروریات پیش آئی یا د آویں اور جب آپ پیشاب یا پاخانہ کریں تو اپنی اولاد کیلئے مغفرت طلب کریں اور شریعت محمد ﷺ میں انسان کو پاخانے سے باہر آنے کے وقت طلب مغفرت کا حکم ہے۔ اسی طرح حضرت حواء علیہا السلام میں قضائے حاجت سے ایک امر پیدا ہو گیا یعنی ہر ماہ میں حیض تاکہ وہ اپنی بیٹیوں کے گناہوں کو یاد کر کے ان کیلئے طلب مغفرت کریں اور حضرت آدم علیہ السلام پر حضرت حواء میں ہر مہینہ حیض کی زیادتی اس لئے کی گئی کہ درخت سے کچھ کھانے کا غاہری سبب وہ بنی تھیں۔ بلکہ وہ خود درخت انجیر (یا درخت گندم) سے پھل کاٹ کر لائیں تھیں اور حضرت آدم علیہ السلام کو کھانے کو دیا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ جو گناہ کا کام اسے اچھا جان کر کرے اس کا غاہری گناہ اس سے بہت بڑا ہوگا جو بھولے سے گناہ کر بیٹھے۔ خدا تعالیٰ نے فرمایا

ولقد عهدنا الى آدم من قبل فليس ولم نجد له عزما

بالخصوص جب کہ ابلیس لعین نے آپ سے قسم کھا کر کہا کہ میں آپ کا خیر خواہ ہوں۔ بعض کا ملین سے ہم کو پہنچا ہے کہ انہوں نے شیطان مردود سے دریافت کیا کہ تو نے جھوٹی قسم آدم علیہ السلام سے کیوں کھائی تو اس نے جواب دیا کہ اور کیا کرتا جب میں نے دیکھا کہ حق تعالیٰ کی قضاء قدر میں تغیر نہیں ہوتا اور میں دیکھتا ہوں کہ انبیاء کے قلوب (خدا تعالیٰ کی جناب میں) عاجز اور برے خطرات سے بچنے والے، خدا تعالیٰ کی پوری تعظیم کرنے والے ہیں (تو مجبوراً) میں نے اس معبود کی قسم کھائی جس کا تخیل آدم علیہ السلام کے ذہن میں ہے اور حق تعالیٰ تو ان چیزوں میں سے ہے نہیں جو دل میں گذرتی ہیں تو میں نے اس اللہ کی قسم نہیں کھائی جس کی مثل کوئی نہیں۔ البتہ اس معبود کی قسم کھائی جس کی صورت خیالیہ آدم (علیہ السلام) کے ذہن میں تھی۔

پھر بھائیو! یہ بھی جان لینا چاہئے کہ جس وقت جنت میں آدم علیہ السلام رہا کرتے تھے وہ بڑی جنت نہیں تھی جو علم خداوندی میں مقرر کی ہوئی ہے جیسے کہ تباریکی سمجھ میں آتا ہے بلکہ وہ جنت برزخ تھی جو جبل یا قوت کے اوپر ہے جیسا کہ اہل کشف نے یہی بیان کیا ہے اور دلیل انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ بڑی جنت میں لوگ اس وقت داخل ہو سکیں گے جب مرجائیں گے اور حساب ہو چکے گا اور پل صراط سے پار اتر جائیں گے اور (جنت برزخ ہی) وہ جنت ہے جو مومن کو قبر میں دکھائی جاتی ہے اور اس کی کھڑکی ملذذہ معمم کیلئے کھلی چھوڑ دی جاتی ہے اور یہی بات اس دوزخ میں ہے جو دنیا میں کسی کو خواب میں نظر آتی ہے یا بطریق کشف معلوم ہوتی ہے کہ وہ دوزخ برزخ ہے (بڑی دوزخ نہیں) اہل کشف کا بیان ہے کہ یہی وہ دوزخ ہے جس میں رسول خدا ﷺ نے عمرو بن لُحی

کو پڑا دیکھا تھا۔ یہ وہ شخص ہے جس نے جانوروں کو ساغر کرنے کی رسم ایجاد کی اور اسی میں اس عورت کو پڑا دیکھا جس نے ملی کو باندھ رکھا تھا یہاں تک کہ وہ مر گئی۔ اہل کشف نے بیان کیا کہ آدم علیہ السلام نے اسی جنت کے درخت سے کھایا تھا اور اسی سے دنیا میں اتارے گئے۔ اور ہر اس بنی آدم کی روح جو خدا تعالیٰ کی فرمانبرداری میں مرتا ہے اسی جنت کی طرف جود کرتی ہے اور اگر نافرمان مرتا ہے تو اس کی روح دوزخ برزخ میں جاتی ہے اور ان دونوں جگہوں میں بنی آدم ہمیشہ رہیں گے یہاں تک کہ دنیا ختم اور زمانہ معدوم ہو جائے اور پھر دوسری بار صور پھٹے اور لوگ حساب دے لیں تو پھر وہ بڑی جنت اور بڑی دوزخ میں داخل ہوں گے اور اگر یوں کہا جائے کہ مومن کیلئے جو کھڑکی جنت کی کھولی جاتی ہے یا کافر کیلئے دوزخ کی تو وہ بڑی جنت اور بڑی دوزخ ہوتی ہے تو حشر و نشر اور حساب و قلم صراط وغیرہ جو احادیث میں وارد ہیں بالکل باطل ہو جائیں گے۔ (ابن حنی)

حضرت سیدی علی خواصؒ نے فرمایا ہے کہ چونکہ جنت برزخ جنت کبریٰ کے ساتھ صفائی اور سنہری پنا میں بہت مشابہت رکھتی ہے اس لئے وہ نجاست مثلاً پیشاب و پاخانہ و خون و منک و غیرہ کی جگہ نہیں تھی جو درخت سے کھالینے کے بعد نکلنی لازمی تھیں۔ لہذا خدا تعالیٰ نے آدم علیہ السلام اور حوا علیہا السلام کو زمین میں اتار دیا جو تحفیات کی جگہ ہے تاکہ وہاں اس نجاست کو خارج کریں جو ان دونوں کے حق میں صوری تھی اور نافرمان و گناہگار آدمیوں کے حق میں حقیقی۔ (ابن حنی)

اور میں نے اپنے بھائی الفضل الدینؒ سے سنا ہے کہ جب آدم و حوا علیہما السلام نے منع کئے ہوئے درخت سے کھالیا تو ان کے اندر پیشاب اور پاخانہ اور خون اور لذت بہم ستری و مساس پیدا ہو گئے اور اسی وجہ سے جب ان کی اولاد نے اس درخت سے کھالیا جو ان کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ حرام یا مکروہ یا خلاف اولیٰ کام کرتا ہے تو آدم اور حوا علیہما السلام کے اندر جو صورتہ نجاستیں پیدا ہو گئیں تھیں ہو گئے ان کے اندر ان سے بھی زیادہ مفاسد پیدا ہو گئے۔ مثلاً بجنون ہو جانا اور بلا مرض بیہوش ہو جانا اور پیپ، منک، تکبر و ظلم کرنا منہ سے ہنسنا، تہجد حد زیادہ لنگھانا، پا جامہ دکرائنا اور عمامہ کو تکبر سے بڑا اور حد سے زیادہ بچا کرنا اور غیرت و جفائی اور برص و جزام اور کفر و شرک اور ان کے سوا وہ چیزیں جو احادیث میں وارد ہیں اور ان سے طہارت ٹوٹ جاتی ہے پس جو شخص تمام نواقض طہارت میں غور کرے گا اس کو ظاہر ہوگا کہ یہ تمام کھانے سے پیدا ہوتی ہیں اور ہمارے اندر کوئی ناقض طہارت ایسا نہیں جو کھانے سے نہ پیدا ہوتا ہو۔

اس لئے کہ جو نہ کھاتا ہو اس کی شان فرشتوں کی ہی ہے کہ اس کے اندر نواقض مذکورہ اور غیر مذکورہ میں یہ کوئی ناقض وقوع میں نہ آئیگا کیونکہ فرشتے نہ پیشاب کرتے ہیں نہ پاخانہ کرتے ہیں اور نہ ان میں خون جاری ہوتا ہے اور نہ ان کو مردوں یا عورتوں کی سی خواہش ہے اور نہ انہیں مساس و بہم ستری میں لذت آتی ہے اور نہ وہ کبھی بجنون ہوتے ہیں اور نہ ان پر بیہوش طاری ہوتی ہے اور نہ وہ کفر و شرک وغیرہ سے خدا تعالیٰ کی نافرمانی کرتے ہیں کیونکہ غلام اپنے آقا کی نافرمانی جب ہی کر سکتا ہے کہ بندہ (غلام) خدا تعالیٰ (آقا) کے مشاہدہ سے غائب

(پوشیدہ) ہو جائے اور اس کے مشاہدہ سے پوشیدگی صرف کھانے ہی سے ہوتی ہے۔ پس اگر بندہ کھایا نہ کر تا تو کبھی خدا تعالیٰ کی نافرمانی نہ کرتا یہی وجہ ہے جو شارع علیہ السلام اور ائمہ مجتہدین نے ہم کو حکم کیا ہے کہ جب ہمارے اندر کوئی شے ناقص طہارت پیدا ہو تو پانی یا اس کے غلیظہ (مٹی) سے طہارت حاصل کر لیں۔ چنانچہ شارع علیہ السلام اور تمام مجتہدین کا حکم ہے کہ بذریعہ پانی نجاست سے پاکی حاصل کی جائے اور استنجا کرنے یا جوتے کی نجاست دور کرنے یا عورت کے دوپٹہ کا پلو اس قدر لہا ہو کہ زمین میں گھٹے اور کسی جگہ نجاست سے ملوث ہو جائے تو اس کو پاک کرنے کیلئے مٹی کو کام میں لایا جائے (اس طرح کہ ڈھیلوں سے استنجا کیا جائے اور جوتہ کو زمین پر چلنے سے دلی ہذا دوپٹہ پاک زمین پر گھٹنے نے پاک سمجھا جائے۔ اور ہم کو اس کا بھی حکم دیا ہے کہ جو نجاست پیشاب یا پاخانہ کے مقام سے نکلے اس سے پرہیز اور احتیاب کریں یہاں تک کہ اس جگہ چھونے سے بھی جہاں سے پیشاب یا پاخانہ کا خروج ہوتا ہے اور ہم کو شارع علیہ السلام نیز (اکثر) علماء نے بھی یہ حکم دیا ہے کہ پا جاموں پر پانی چمڑک دیا کریں کیونکہ وہ پیشاب گاہ سے لگا ہے جو نجاست کے خروج کی جگہ ہے اور نبی کریم ﷺ طہارت کے وقت تہجد پر بھی پانی چمڑک دیتے تھے اور فرماتے تھے کہ جبرائیل نے یہ حکم کیا ہے اور احکام کی توجیہات میں معترب آجائے گا کہ پیشاب گاہ چھونے سے وضو کا ٹوٹا بڑے درجہ کے علماء مطہار کے ساتھ خاص ہے اور نہ ٹوٹا عوام الناس کے ساتھ اور اس کی وجہ کہ شارع علیہ السلام نے دودھ پیتے بچہ کے پیشاب سے صرف اس جگہ پانی کا چھینٹا دینے کا حکم فرمایا نہ دھونے کا ہم پر سہولت کرنا ہے۔ پس جو دھو دے تو یہ بھی جائز ہے اگرچہ چھینٹا دینا (دھونے سے) افضل ہے کیونکہ احکام شریعہ کی بنا آنحضرت ﷺ کے ارشاد پر ہے نہ عقلیات پر (اگر کوئی کہے) کہ تم نابالغ بچوں کے پیشاب کو غسّ کریں کہتے ہو۔ حالانکہ انہوں نے ممنوعات کے درخت سے کچھ بھی نہیں کھایا کیونکہ وہ مکلف علی نہیں تو جواب یہ ہے کہ بعض اہل کشف نے یہ بیان کیا ہے کہ نابالغ بچوں کی ارواح (نافرمانی کرنے سے) گناہگار ہوتی ہیں جس طرح فرمانبرداری سے (ان کی ارواح مستحق وجود ہوتی ہیں) اور نیز بعض علماء سے ثابت ہے کہ وہ دودھ پیتے بچہ کے پیشاب لگ جانے سے دھونے کا حکم دیتے تھے اور یہ فرماتے تھے کہ اس کی ماں نے اس وقت حرام یا مشہور رزق کھایا ہے تو اس اعتبار سے اس بچہ کا پیشاب بہ نسبت حلال خور کے پیشاب کے زیادہ ناپاک ہوا۔ (ابھی) اور پیشاب گاہ چھونے سے وضو نئے میں اقوال مجتہدین و دھم پر ہیں بعض مشدد اور بعض مخفف اور ہر ایک قول قرآن و حدیث کی طرف منسوب ہے جس طرح بعض مجتہدین وہ ہیں جن کا قول تخفیف و تشدید کے درمیان ہے مثلاً و مجتہدین جس کا قول (اس باب میں) مفصل ہے۔

اسی کے مثل وہ بعض لو قاض (طہارت) ہیں جن پر ائمہ کا اتفاق ہے مثلاً پیشاب یا پاخانہ، مہستری، بھون ہونا اور بعض وہ جن میں اختلاف ہے جیسے حرم عورت یا بیوی کو ہاتھ لگا دینا۔ علی ہذا انجملہ لو قاض مختلف فیہا کے بدن سے بہتے خون کا لکنا ہے اور قہقہہ سے ہنسا اور مشرک یا جزاری یا برص والے یا صلیب یا بت وغیرہ کو ہاتھ لگانا اور حدیثوں کے باب میں یہ گذر گیا ہے کہ پیشاب گاہ چھونے سے وضو کا ٹوٹا پیشاب گاہ کی ذات کی وجہ سے

نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ اس چیز کے خروج کی جگہ ہے جو کھانے سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر نفس پیشاب گاہ کے کھانے سے پیدا ہونے کی وجہ سے وضو لوٹتا ہو تو تمام اعضاء کا یہی حکم ہونا چاہئے تھا کیونکہ تمام بدن کھانے سے ہے بڑھا اور پیدا ہوا ہے (اگر تم کہو) کہ اگر کوئی شخص کنکریاں نگل جائے پھر وہ پاخانہ کے راستہ سے نکلے تو علماء وضو لوٹ جانے کا حکم دیتے ہیں۔ حالانکہ وہ یقیناً کھانے سے پیدا نہیں ہوئیں (تو جواب یہ ہے) کہ محض ان کے نکلنے سے وضو نہیں لوٹتا بلکہ اس وجہ سے لوٹتا ہے کہ کنکریوں پر وہ نجاست تصری ہوئی ہے جو کھانے سے پیدا ہے اور بالفرض اگر ان پر نجاست لگی ہوئی نہ ہو تو علماء ان کے نکلنے سے وضو نئے کا حکم نہ دیں گے۔ کیونکہ درحقیقت ناقص وضو فصلہ کا خروج ہے جو کھانے اور پینے اور شہوت لانے اور حق تعالیٰ سے غافل ہو جانے کے سبب پیدا ہوا ہے اور کنکریوں کے نکلنے اور نکلنے میں کوئی بات امور مذکورہ میں سے نہیں پائی گئی۔ پس خوب سمجھ لو کہ حدیث اصغر اور حدیث اکبر سے طہارت کے حکم کا یہی سبب ہے۔

(اگر تم کہو) کہ کیا وجہ ہے کہ منی کے نکلنے سے تمام بدن کے دھونے کا حکم ہے۔ حالانکہ وہ پیشاب و پاخانہ سے پلید ہونے میں یقیناً کم ہے (تو جواب یہ ہے) کہ منی نکلنے اور ہمسبر ہونے سے (اگر چہ منی نہ نکلے) تمام بدن کو دھونے کا حکم اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لذت کی وجہ سے ہے جو تمام بدن میں سرایت کر کے اس کو مردہ بنا دیتی اور خدا تعالیٰ کی یاد سے غافل کر دیتی ہے یہی وجہ ہے جو تمام بدن پر پانی بہانے کا حکم فرمایا کیونکہ لذت ہی تمام بدن میں سرایت کر جاتی ہے پس منی اگر چہ پیشاب و پاخانہ کی فرع ہے لیکن لذت میں وہ دونوں سے زائد ہے اسی لئے ہم کو پانی بہانے کا حکم کر دیا گیا جو بدن کی کمزوری یا سستی یا مردگی کو دفع کرنے والا ہے تاکہ مکلف جب اپنے پروردگار سے سرگوشی کرنے کھڑا ہو تو وہ زندہ بدن کے ساتھ ہو لہذا ہر جگہ جس کو غسل میں پانی نہ پہنچا ہو مثل مردہ یا قریب المرگ عضو یا بے ہوش آدمی کے بدن کی مثل ہے۔ پس وہ جگہ نماز کے اندر حق تعالیٰ کے سامنے حاضر نہ ہوگی اور جب وہ حاضر نہ ہوگی تو اس کی نماز ہی نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تمام نماز تمام بدن کے ساتھ صحیح ہوتی ہے جس طرح اللہ والوں کے نزدیک بلا حضور قلب نماز صحیح نہیں ہوتی۔ پس خوب سمجھ لو۔ اور اس کی وجہ کہ پانی نہ ہونے کے وقت خواہ حقیقت میں موجود نہ ہو یا شرعی طور پر اس کے نہ ہونے کا حکم دیا جائے (مثلاً مریض یا خوف دشمن ہوا اگر پانی موجود ہے) تیمم کرنا واجب ہے سو یہ ہے کہ منی میں کچھ پانی کی ہے اس لئے کہ وہ اس پانی کا تلخ ہے جو مخلوقات پیدا کئے جانے کے وقت موزن ہوا تھا۔ پس اگر موجود نہ ہو تو پھر سے تیمم کر لے کیونکہ اس کی اصل بھی پانی ہے اور وہ موزن پانی کے جھاگ سے بنایا گیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب پھر کو آگ میں جلایا جاوے تو اس سے قطرات پانی ٹپکتے ہیں۔ پس اگر اس میں پانی نہ ہوتا تو آگ میں جلانے سے پانی نہ دیتا کیونکہ انقلاب ماحیات ناممکن ہے۔

اور میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا ہے کہ خروج منی سے تمام بدن دھونے کا حکم فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ منی نکلنے میں جس قدر حق تعالیٰ سے غفلت ہوتی ہے اس قدر غفلت پیشاب و پاخانہ پھرنے میں نہیں ہوتی۔

یہی وجہ ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنا وضو توڑ دیتا ہے۔ کیونکہ وقوع اس کا نماز کے اندر صرف اسی شخص سے ہوگا جو اس مشاہدہ سے غائب ہوگا کہ حق تعالیٰ مجھ کو دیکھ رہا ہے اور اللہ والوں کے نزدیک اس سے نماز و طہارت سب باطل ہو جاتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ حیض و نفاس والی عورت کو تمام بدن پر پانی بہانا کیوں واجب ہے جب وہ بند ہو جائیں سو اس کی وجہ سخت پلیدی ہے جو حیض و نفاس سے پیدا ہوئی ہے بالخصوص اس وقت کہ عورت کو پسینہ آیا ہو اور خون بدن پر پھیل گیا ہو۔ اور خدا تعالیٰ نے خون حیض کے بارہ میں فقط (افزی) پلیدی کا استعمال کیا ہے اور خون کے لنگھنے کے زمانہ میں اس کی نماز کو باطل قرار دیا ہے اور بعد بند ہو جانے کے بھی جب تک یا صرف خون کے نشان کو نہ دھو دے یا تمام بدن پر پانی بہا دے یا حتم کرے اور امام ابوحنیفہؒ نے حیض و نفاس والی عورت سے جب خون بند ہو چکے اور وہ اپنی پیشاب گاہ کو دھو لے ہمسری کو جائز رکھا ہے اور شاید یہ قول ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جنہیں ہمسری کی سخت حاجت ہو اور زمانہ واقع ہو جانے سے ڈرتے ہوں (اگر تم کہو) اس کی کیا وجہ کہ آدمی کے پیشاب و پاخانہ کے ناپاک ہونے میں تمام علماء کا اتفاق ہے اور بعض حیوانات کے پیشاب و پاخانہ کے پلید ہونے میں اختلاف ہے۔ حالانکہ آدمی چوپایوں سے یقیناً اشرف ہے کیونکہ درخت (ممنوعات) سے کھانے کی ممانعت کا یہی مکلف ہے نہ کوئی اور (تو جواب یہ ہے) کہ علماء کا اس کے پیشاب و پاخانہ کے ناپاک ہونے پر جو اتفاق ہے وہ محض اس کی شرافت اور بلند مرتبہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ پس اس کی شرافت کا تقاضا یہ تھا کہ جو چیز اس کے ساتھ مخلوط ہو جائے وہ پاک ہو لیکن جب وہ اپنے پروردگار کے حکم سے غافل اور لذات نفسانیہ اور خواہشات طبعیہ کے تابع ہو گیا تو حکم برعکس ہو گیا کہ جو چیز اچھی بوداری اور پاک بھی اس سے مخلوط ہو جاتی ہے تو وہ بھی ناپاک اور بدبودار ہو جاتی ہے (جس طرح) پیشاب و پاخانہ، ریش بینی، حقوک، بغل کا پسینہ۔ اور یہ قانون (مسلم ہے) کہ جس کا مرتبہ بڑا ہوتا ہے اس کی چھوٹی خطا بھی بڑی ہوتی ہے۔ (اگر تم کہو) کہ آدمی کے پیشاب و پاخانہ کے ناپاک ہونے کی علت جو اس کی شرافت بیان کی گئی وہ گدھے کے پیشاب و پاخانہ میں ٹوٹی ہے کیونکہ اس کے ناپاک ہونے پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے حالانکہ اس میں شرافت مفقود ہے تو اس کا کیا جواب ہے (ہم جواب دیں گے) کہ اس کے پلید ہونے کی علت کھاتے وقت خدا تعالیٰ سے غافل ہو جانا ہے۔ اسی طرح ان جانوروں میں جن کا گوشت کھایا نہیں جاتا برخلاف ان جانوروں کے جن کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ سے کم غافل ہوتے ہیں اسی لئے بعض علماء نے ان کے پیشابوں اور گوبروں میں تخفیف کی ہے اس کی تائید ہم پر خدا تعالیٰ کے یہ احسان فرمانے سے ہوتی ہے کہ اس نے چوپایوں کا کھانا ہمارے لئے حلال فرمادیا اور اگر وہ ہمارے لئے ٹھہروں اور گدھوں کو حلال فرمادیتا تو ان کے کھانے سے ہماری غفلت اور بڑھ جاتی۔ جس طرح اس ذبیحہ کو بھی فرمادیا جس پر (ذبح کے وقت) خدا تعالیٰ کا نام نہ پڑھا گیا ہو (اگر کہا جائے) کہ کیا وجہ جو گدھے کے باقی فضلات (ریش بینی، پسینہ وغیرہ) کے ناپاک ہونے پر علماء کیوں نہ متعلق ہوئے۔ حالانکہ یہ تمام چیزیں بھی پیشاب و پاخانہ کی طرح کھانے سے پیدا ہوتی ہیں (تو جواب یہ ہے) کہ ان چیزوں میں تخفیف کرنے کی وجہ ان کی ناپاکی اور برائی کا ہلکا ہونا اور ان کی صورتوں کا کھانے

اور پینے کی چیزوں کی صورتوں سے بہت بعید ہونا ہے برخلاف پیشاب و پاخانہ اور قے کے کیونکہ یہ سب اکثر رنگ میں پلید چیزوں کے مشابہ ہوتی ہیں۔ پس جس نے ان کے سخت پلید ہونے کی طرف نظر کی اس نے ناپاک کہہ دیا اور جس نے کم درجہ کی ناپاکی کی طرف نظر کی اس نے ناپاک نہیں کہا جیسا کہ کتاب میں اس کی پوری تفصیل مکرر چکی ہے۔ پس یہ علت ہے حدث کی جو کھانے اور پینے سے پیدا ہے اور طہارت کیلئے مٹی اور پانی کا استعمال واجب ہونے کی۔ اور اگر ہم (منوعات) کے درخت سے کچھ نہ کھاتے۔ یہاں تک کہ مکروہ سے بھی اجتناب کرتے تو نہ ہم کو حدث (ناپاکی) لاحق ہوتی اور نہ ہم کو طہارت کا حکم کیا جاتا بلکہ ہمیشہ فرشتوں کی طرح پاک رہا کرتے اور اگر خدا تعالیٰ حضرت آدم علیہ السلام کی صورتی توبہ کا قصہ ہمیں نہ سنا تا تو ہم کو اپنے گناہوں سے توبہ کرنے کی ہدایت ہوتی اور نہ یہ جانتے کہ گناہوں سے خلاصی کیونکر ہوا کرتی ہے اور نہ خدا تعالیٰ یہ ارشاد فرماتا کہ

ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين

فالحمد لله رب العالمين۔

یعنی یہ بات کہ نمازوں کی (فرضیت کا) کھانے پینے سے تعلق کیونکر ہے سو اس کا بیان یہ ہے کہ نماز ہماری توبہ اور استغفار کیلئے شروع ہوتی ہے کیونکہ جب ہمارے بدن گناہوں کی وجہ سے مردہ یا حسب خواہش چیزیں کھانے یا غفلتوں میں پڑ جانے سے کمزور و دست ہو جاتے ہیں تو اس وقت خدا تعالیٰ کے سامنے پھر کھڑے ہونے سے روحانی قوت حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے خدا تعالیٰ نے ہم کو پانی یا مٹی سے طہارت حاصل کرنے کا حکم فرمایا جس سے بدن میں زندگی اور قوت آتی ہے۔ پھر اپنے سامنے کھڑے ہونے کا حکم دیا جس سے روح میں زندگی پیدا ہوتی ہے۔ تاکہ ہم اپنے پروردگار سے زندہ ارواح و ابدان کے ساتھ سرگوشی کریں بعد اس کے کہ وہ گناہوں میں پڑنے سے مردہ ہو چکے تھے تو گویا ہم نے بذریعہ ان افعال کے خدا تعالیٰ سے نزدیکی اور اس کے ہم سے راضی رہنے کا دروازہ کھول لیا بعد اس کے کہ وہ ہم سے اس درجہ کا راضی نہ تھا جتنا اس وقت ہوگا جب ہم اس کے سامنے کھڑے ہوں گے اور اس کا ہم سے اس قدر راضی نہ ہوتا اس وجہ سے ہوا کہ ہم خواہشات نفسانی اور کھانے پینے میں مشغول اور جائے ضرور میں اخراج نجاست کیلئے جو اس کے دربار ذیشان کے مناسب نہیں داخل ہو کر اس سے غافل ہو گئے۔ یہی وجہ ہے جو انہ رضوان اللہ علیہم کھانے میں کمی رکھتے تھے اور فرماتے تھے کہ خدا تعالیٰ کے سامنے ہم کو ستر کھولنے سے شرم آتی ہے (یعنی پیشاب و پاخانہ کرتے وقت) جیسے حضرت امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اور امام بخاریؒ۔ چنانچہ امام مالکؒ اور امام بخاریؒ ہفتہ میں ایک دفعہ پاخانہ کرتے تھے اور امام اوزاعیؒ مہینہ میں ایک دفعہ۔ پس جب ان کا پیٹ بہت چلا ہو گیا تو مہینہ میں دو دفعہ کرنے لگے تو ان کی والدہ فرمایا کرتی تھیں کہ عبدالرحمن کو تو پیٹ کی بیماری ہوگئی (کیونکہ مہینہ میں دو دفعہ جاتے ہیں اللہ اکبر) اور حدیث شریف میں ہے کہ جب نماز کا وقت آتا ہے تو فرشتے نکار کر کہتے ہیں کہ اے بنی آدم تم اپنی اس آگ کو بجھاؤ جو تم نے جلائی ہے (اگر کوئی کہنے والا کہے) کہ کیا وجہ ہے کہ دن رات میں پانچ نمازیں فرض ہوئیں (تو جواب یہ ہے) کہ یہ خدا کی رحمت ہے تاکہ

ہم طہارت حاصل کرتے وقت اپنے گناہ یاد کر لیا کریں اور جب اس کے سامنے کھڑے ہوا کریں تو ہم کو شرف اور اس کی رضامندی حاصل ہو جایا کرے اور اس سے فائدہ یہ ہو کہ ایک نماز سے دوسری نماز تک کے درمیان جو جو نقص ہمارے اندر ہو گئے ہوں ان کی مکافات ہوتی رہے اور ہر نمازی اور پاکی حاصل کرنے والا حسب مراتب اپنے کئے ہوئے گناہوں کے اس طرح معافی مانگ لیا کرے جس طرح متوضیٰ اگر وضو کرنے میں وہ دعا پڑھا کرے جو حدیث میں وارد ہے تو اس کے مخصوص گناہ بخشے جاتے ہیں۔ پھر جب وہ نماز کیلئے کھڑا ہو جاتا ہے تو وہ گناہ بخشے جاتے ہیں جو نماز کے ساتھ مخصوص ہیں۔ کیونکہ ہر شرعی حکم کسی نہ کسی فعل کا کفارہ بتایا گیا ہے جس میں بندہ واقع ہوتا رہتا ہے جملہ ان ان افعال کے جن سے خدا تعالیٰ راضی نہیں جیسا کہ اہل کشف اس کو خوب جانتے ہیں اور اگر کسی بندہ کو کشف ہو جاتا ہے تو وہ دیکھتا ہے کہ اللہ اکبر کہنے کے وقت جس کے یہ معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ کی ذات ہر اس صفت تعظیم سے برتر ہے جن کا قلوب میں گذر ہوتا ہے۔ اس کے گناہ واقعی اور بائیں جانب چھڑ رہے ہیں۔ پھر جب قرات پڑھتا ہے تو اور گناہ داہنے اور بائیں چھڑتے ہیں۔ اسی طرح رکوع اور قعود اور سجدہ وغیرہ کے وقت گناہ چھڑتے ہی رہتے ہیں۔ پس جب وہ نماز سے فارغ ہوتا ہے تو اس پر ان گناہوں میں سے کوئی گناہ باقی نہیں ہوتا جو نماز کی وجہ سے بخشے جاتے ہیں۔

اس قدر سے اس کا بھی جواب معلوم ہو گیا جو کہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ جب نمازی وضو کرتا ہے تو اس کے تمام گناہ چھڑ جاتے ہیں اگر وہ وضو کرنے کے ساتھ ہی نماز کو کھڑا ہو جائے تو نماز سے جھڑنے کے لئے گناہ اتنی دیر میں کہاں سے آجائیں گے۔ پس خوب سمجھ لو۔

اور ابواب طہارت میں ہم کہہ چکے ہیں کہ بندہ کے جس قدر گناہ زیادہ اور نہیں ہوں اسی قدر زیادہ پانی سے لطافت حاصل کرے تاکہ وہ بدن قوی اور زندہ ہو جاوے جو کثرت محاسی سے مردہ ہو گیا ہے برخلاف مستعمل پانی کے۔ خدا تعالیٰ رحم فرماوے امام ابوحنیفہؒ پر کہ آپ کا استنباط کس قدر باریک ہے، اور آپ نے اس امت کیلئے کس قدر احتیاط رکھی ہے کہ مستعمل پانی سے طہارت حاصل کرنے کو ناجائز فرمایا اگرچہ وہ قلعین سے بھی زیادہ ہو کیونکہ اس میں گناہوں کے چھڑ جانے سے کمزوری اور ضعف آ گیا ہے اور تمام مجتہدین پر رحم فرماوے (اگر کہو) کہ جب پانچوں وقت کی فرض نمازیں ان گناہوں کا کفارہ ہو گئیں جن کا نماز سے تعلق ہے تو پھر نوافل کی مشروعیت کیوں ہوئی۔ کیا ان گناہوں کے کفارہ کے واسطے جو آئندہ زمانہ میں واقع ہوں گے یا ان نقصانات کو پورا کرنے کے لئے جو فراغ میں رہ گئے ہوں جیسا کہ اہل کشف کا بیان ہے کہ

لا نفل الا عن کمال طهر

نفل کی مشروعیت نہیں ہوئی مگر فرض پورا کرنے کیلئے

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب نمازی تکبیر پڑھ لیتا ہے تو سلام پھیرنے تک اس کے دل میں دنیا کی کسی چیز کا گزر نہیں ہوتا (تو جواب یہ ہے) کہ نوافل ان نقصانات ہی کو پورا کرنے کیلئے مشروع ہوئے ہیں جو فراغ میں

میں رہ جاتے ہیں۔ اور یہ اپنے اپنے مرتبہ کی موافق۔ اور نوافل درحقیقت نوافل اسی شخص کے واسطے ہیں جس کے فرائض بلا نقص ادا ہوئے ہوں اور وہ اولیاء اللہ ہیں اسی سے حق تعالیٰ نے رسول خدا ﷺ کو فرمایا کہ

ومن الليل فتهجد به نافلة لك

تو یہ نافلہ کا لفظ رال ہے اس پر کہ رسول خدا ﷺ کے فرائض بے نقص تھے اسی طرح جو کمال مقام میں آجناہب کے وارثین اور خدا تعالیٰ کے اولیاء میں داخل ہیں ان کا بھی یہی حال ہے۔ اور ہم جیسے لوگ بذریعہ نوافل کے صرف نقصانات پورے کر سکتے ہیں اور اس کی تائید بخاری شریف کی اس حدیث سے ہوتی ہے کہ ”بے شک قیامت کے دن فرائض کے نقصانات نوافل سے پورے کئے جائیں گے۔“ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

(اگر تم کہو) اس کی کیا وجہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے بعض نوافل کو موکد بنایا اور بعض کو نہیں (تو جواب یہ ہے) کہ امت پر سہولت و وسعت کرنے کے لئے ایسا کیا کیونکہ اگر تمام نوافل کی تاکید فرماتے تو بہت بار ہو جاتا جس کے تحمل کی طاقت کم لوگ رکھتے اور نبی کریم علیہ السلام حتی المقدور امت پر تخفیف و تسہیل کو پسند فرماتے تھے کیونکہ آپ جانتے تھے کہ خدا تعالیٰ ان تمام عبادات سے غنی ہے۔ اور نبی کریم علیہ السلام نے ایک دفعہ مغرب سے پہلے دو رکعتیں پڑھیں پھر نہیں پڑھیں چھوڑ دیں اور یہ فرمایا کہ مجھے ڈر ہے کہ لوگ ان کو سنت نہ بنالیں یعنی ہمیشہ ادا کیا کریں جس طرح سنن موکدہ ادا کی جاتی ہیں۔ (اگر تم کہو) کیا وجہ جو اسباب کی وجہ سے بھی نوافل ہوئے جیسے سورج گرہن اور طلب باران اور عیدین اور جنازہ کیلئے (تو جواب یہ ہے) کہ چونکہ بندہ کھانے پینے سے خدا تعالیٰ کی ان نشانیوں سے جن کے ذریعہ وہ اپنے بندوں کو ڈراتا ہے پردہ میں پڑ گیا تھا بالخصوص اس وقت جب کہ اس نے حرام رزق اور نفسانی خواہشات کی چیزیں کھائی ہوں جن کی وجہ سے اس کے دل میں قسادت (خنی) پیدا ہو گئی ہو کیونکہ وہ خدا تعالیٰ سے اس درجہ کا نہ ڈرے گا جو اسے گناہوں سے باز رکھے۔ پس اگر کھانے پینے کی وجہ سے پردہ میں نہ پڑتے اور خدا تعالیٰ سے غافل نہ ہوتے تو ہمیں ڈرانے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔ یہی وجہ ہے جو خدا تعالیٰ نے نوافل مذکورہ میں خطبہ مشروع فرمایا ہے جس میں وعظ و تحریف دونوں ہوں تاکہ وہ قلوب جو خدا تعالیٰ کے دربار سے پھر گئے ہوں پھر اس کی طرف لوٹ آویں اور نماز جنازہ میں خطبہ کا مشروع نہ ہونا اس کا قرینہ ہے کیونکہ موت فی نفس عقل اور بصارت دینے کے لئے بہت بڑی نصیحت ہے اور اگر رسول خدا ﷺ یہ جانتے کہ قلوب کا خدا تعالیٰ کی طرف رجوع ان دعاؤں اور استغفاروں سے بھی ہو سکتا ہے جو بعض نمازوں میں مشروع ہیں تو آپ ہرگز ان نمازوں میں خطبہ مشروع نہ فرماتے۔

دینی یہ بات کہ عید میں تکبیرات زیادہ کیوں ہوتی ہیں سوان کی وجہ یہ ہے کہ مخلوق کی کثرت سے لوگ وحدت حق تعالیٰ سے پردہ میں پڑ جاتے ہیں اور جنازہ کی نماز ان مسلمان بھائیوں کے حقوق ادا کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے کہ ان کی زندگی میں ہم نے اداء حقوق کے اندر کوتاہی کی اس لئے غسل دینا کفن پہنانا، دفن کرنا اور

ان پر نماز پڑھنا گویا ان نقصانات کا پورا کرنا ہے جو ہماری طرف سے ان کے حقوق میں رہ گئے تھے۔ سو صرف اس وجہ سے کہ ہم کھانے اور پینے کی پردہ میں پڑے تھے اور دونوں عیدوں کے اندر کھانے اور پینے اور عمدہ لباس پہننے میں فراخی کرنے کا حکم فرمایا ہے کہ ان کی مشرور عیت ان قلوب میں باہمی الفت پیدا کرنے کیلئے ہوئی ہے جو معاملات دنیویہ اور اغراض نفسانیہ کی کثرت سے ہا ہم متاثر ہو گئے تھے اور یہ اس وقت کہ جب ہم بوجہ کھانے پینے کے آخرت اور اس احوال کے مشاہدہ سے غائب ہو گئے اور اس کی اصلی وجہ ہے کہ قلوب کی باہمی الفت سے شیرازہ دین کا اجتماع اور شعائر دینیہ کی اقامت حاصل ہوتی ہے برخلاف باہمی نفرت کے کہ اس سے شیرازہ دین کمزور اور پراگندہ ہو جاتا ہے۔

اور اس کی وجہ کہ عیدین میں جماعت جمعہ سے تکبیروں میں زیادتی کی گئی ہے سو یہ ہے کہ یہ دلوں دن (عید الضحیٰ اور عید الفطر) فرحت و سرور کے ہیں کہ ان دلوں میں عادتاً خدا تعالیٰ سے بہ نسبت روز جمعہ کے غفلت زیادہ ہوتی ہے اور اس کی وجہ کہ ان میں فرحت و سرور کا حکم نہیں کیوں دیا گیا سو وہ یہ ہے کہ تاکہ ہم ظاہری افعال سے بھی خدا تعالیٰ کا شکریہ ادا کریں صرف دل کے باطنی شکریہ پر اکتفا نہ کریں پس بڑھے آدمی کو بھی مناسب ہے کہ وہ اعظماء مسرت اور اپنے پاس کے اچھے کپڑے پہننے میں بچوں اور خدمت گاروں اور لڑکوں کی موافقت کرے۔ اور میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا ہے کہ مسلمان کیلئے یہ مناسب نہیں کہ وہ جمعہ اور عیدین وغیرہ کی نمازوں میں آوے حالانکہ اس کے اندر دن میں کسی کی طرف سے بغض یا کینہ یا کبر و فریب یا کسی مسلمان پر تکبر ہو۔ کیونکہ ایسے شخص کا قلب حق تعالیٰ کے دربار میں حضور کی نہیں حاصل کر سکتا اور شیخ موصوف سے یہ بھی سنا ہے کہ آپ ایک مرتبہ اپنے اصحاب سے فرماتے تھے کہ اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ تم پر ایک جمعہ یا دو عیدیں گزریں حالانکہ تمہارے دل میں کسی مسلمان بھائی کی طرف سے کینہ یا حسد ہو اور یہ امر (یعنی کینہ و حسد نہ رکھنا) اگرچہ تمام اہل اسلام سے ہر وقت مطلوب ہے۔ لیکن بالخصوص جمعہ اور عیدین میں اس کی زیادہ تاکید ہے اور خاص کر اس کے لئے جو حج کے ارادہ سے حرم شریف میں گیا ہو اس لئے کہ حرم شریف زمین میں خدا تعالیٰ کا دربار ہے اور اس حدیث میں کہ: ”عداوت و کینہ رکھنے والوں کے اعمال اوپر نہیں چڑھتے جب تک وہ صلح نہ کر لیں“

مضمون مذکور کی طرف اشارہ ہے کیونکہ تعلق قطع کرنا اور عداوت رکھنا مخلوق پر رحمت نازل ہونے سے مانع ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے علماء نے اس کو مستحب کیا ہے کہ جب مسلمان طلب باروں اور توبہ کرنے کے لئے جاتے لگیں تو پہلے ہر ایک اپنے دشمن سے صلح کر لے اور اگر کسی پر ظلم کیا ہو تو اس کا بدلہ دیدے۔ پس اس کو خوب سمجھو۔

وہابیہ کہ زکوٰۃ کی تمام اقسام کھانے پینے سے کیسے تعلق رکھتی ہیں سو وہ ظاہر ہے کیونکہ جب ہم ایسا چیز کھا لیتے ہیں جو شرعاً ہمارے لئے مناسب نہیں تو پھر ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ہمارے قبضہ میں جس قدر مال ہے وہ سب خدا تعالیٰ کی ملک ہے۔ بلکہ مالک حقیقی سے غافل ہو کر ہم اپنی ملک کا دعویٰ کرنے لگتے ہیں۔ چنانچہ بہت سارا مال جمع کر کے اپنی نفسانی شرارت اور کجی کی وجہ سے فقراء اور مساکین کو نہیں دیتے اور ان لوگوں کو جن کی تالیف قلوب

کرنی چاہئے اور مقروض آدمیوں کو تنگ رکھتے ہیں اور ان مصالحوں میں جن کا نفع مخلوق کی طرف رجوع ہوتا ہو اور مجاہدین و مساکین پر خرچ نہیں کرتے اور حق تعالیٰ کے اس فرمان کو بھول جاتے ہیں کہ

واتوا الزکوۃ

نیز اس کو کہ

وانفقوا مما رزقناکم

اور نیز اس قول کو کہ

وما انفقتم من شیء فهو الخ

اور رسول خدا ﷺ کے اس فرمان کو کہ

”صدقہ دیتے رہنے سے مال میں کمی نہیں ہوتی اور خدا تعالیٰ صدقہ کئے ہوئے ایک درہم کو ستر گنا تک بڑھاتا ہے۔“

اور نیز ہم زکوٰۃ کے معنی کو بھی بھول جاتے ہیں کیونکہ خدا تعالیٰ نے زکوٰۃ نام (جس کے معنی بڑھنے کے ہیں) اسی وجہ سے رکھا ہے تاکہ بندہ اس میں غور کر کے اپنی رضا مندی خوشی کے ساتھ زکوٰۃ ادا کرے۔

اور میں نے شیخ الاسلام زکریا کو فرماتے سنا ہے کہ خدا تعالیٰ نے ہم پر زکوٰۃ اس لئے فرض فرمائی کہ اس نے جان لیا تھا کہ ہم اس کے بندوں پر بھل کریں گے اور ان کو موٹی کے مال سے جس کے اندر اس نے ہمیں خلیفہ بنایا ہے نہ مالک حقیقی محروم رکھیں گے پس اس وجہ سے اس نے ہر قسم کے مال میں سے ایک معین حصہ نکالنے کو ہم پر فرض فرمادیا تاکہ ہمارے احوال اور ارواح اس پلیدی سے پاک ہو جائیں جو بوجہ بھل اور خدا تعالیٰ کے حکم (اداء زکوٰۃ) کی نافرمانی سے پیدا ہوگئی ہو اور ہمارے رزق میں برکت اور ترقی ہو کیونکہ فرشتوں نے اپنے پروردگار سے دعا کی ہے کہ وہ ہر خرچ کرنے والے کو زیادتی کرتے اور روکنے والے کو تلف اور فرشتوں کی دعا ضرر مقبول ہوتی ہے۔ پس اگر لوگ اندرونی حالت پر غور کریں تو پھر کبھی اللہ اور رسول کے کلام پر ایمان لانے کے مدعی نہ بنیں کیونکہ اس نے ہم سے وعدہ لیا ہے کہ ہم اس کی راہ میں مال خرچ کرنے کی خلافت کو انجام دیں گے۔ اسی طرح اس کے رسول نے بھی ہا و جو داس کے پھر بھی زکوٰۃ نہیں نکالنے اور نہ اس کی راہ میں مال خرچتے ہیں مگر قلیل لوگ۔ اور صوفیہ کا جان ہے کہ ایمان کامل کیلئے یہ شرط ہے کہ مومن کے نزدیک وہ غائب جس کا اس نے وعدہ کیا یا اس پر وعید فرمائی ہو محض حاضر کے ہو تو پھر حقوق خداوندی میں بھل کرنے والے کا اب ایمان دار کیونکر جاسکتا ہے جس کا وہ دعویدار ہے۔ باوجودیکہ اگر وہ کسی یہودی کو سونے کے ڈھیر پر بیٹھا دیکھے اور وہ یہ کہتا ہو کہ جو مجھے آدھا درہم دے میں اس کو ایک دینار (اشرفی) دوں تو بے حد لوگ اس کے پاس جمع ہو کر اشرفیاں لینے کیلئے دراہم (چونیاں) دیں۔ اور اگر اس وقت کوئی انسان ان سے کہنے لگے کہ اپنے دراہم دے کر اس سے اشرفیاں مت لو تو اسے یہ توقف بتلائیں اور اس کی بات پر ہرگز کان نہ رکھیں۔ پس اسے بھائی تم غور کر کے دیکھو کیونکہ تم احوال زیادہ جانتے ہو اس کے بعد مدعی

ایمان بنو اور یا اس دعوے کو چھوڑ دو اور حق تعالیٰ سے مغفرت چاہو۔

اور میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا ہے کہ جس نے زکوٰۃ کا حکم ہونے پر حق تعالیٰ کا شکر یہ نہ ادا کیا تو وہ اچھل الجا بلین میں سے ہے کیونکہ اخراج زکوٰۃ کا حکم محض اس لئے فرمایا کہ تاکراپنا فضل ادا کرنے والے پر زیادہ کرے لہذا اس کو خوش ہونا مناسب ہے نہ غمگین (اتھلی)

رہے نقلی صدقات سوان کی مشروعیت اس نقصان کے دور کرنے کیلئے ہوئی ہے جو فرض زکوٰۃ ادا کرنے میں رہ جاتا ہے جس طرح روزہ اور نماز میں۔ کیونکہ بعض لوگ مقدار واجب سے کم نکالتے ہیں اور بعض ادا زکوٰۃ پر مسرت میں جو مناسب تھی کمی کر دیتے ہیں اس لئے ان کے ثواب میں بھی کمی ہو جاتی ہے۔ اور حدیث میں ایسے الفاظ وارد ہیں جن سے سمجھا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے جو زکوٰۃ دینے والوں کو اجر و ثواب کا وعدہ کیا ہے وہ انہیں کے ساتھ مخصوص ہے جو آنکھ کی ٹھنڈک اور سید کی فراخی کے ساتھ ادا کرتے ہیں۔ اور سیدی علی خواص فرمایا کرتے تھے رسول خدا ﷺ نے نقلی صدقہ کو اس لئے مشروع فرمایا تاکہ اس سے وہ بلائیں دفع ہوں جو ہمارے ابدان پر نازل ہوتی ہیں کیونکہ فرض زکوٰۃ سے تو مال اور ارواح کی تطہیر ہوتی ہے اور نقلی صدقہ بدن کو نجاست حسیہ اور معنویہ سے پاک کر دیتا ہے پس جس نے نقلی صدقہ نہ کیا اور فرض زکوٰۃ میں جو نقص رہا تھا اس کی مکافات نہ کی تو گویا اس نے اپنے بدن کو برص اور بھق اور خارش اور پھوڑوں اور زخموں اور تمام ان امراض کے واسطے پیش کر دیا جن سے بدن کو تکلیف ہوتی ہے۔ (اتھلی)

دینی یہ بات کہ صدقہ فطر کس لئے مشروع ہوا۔ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ رمضان شریف کے روزے صدقہ فطر ادا کئے بغیر مطلق رہتے ہیں اور جب وہ ادا کر دیا جاتا ہے تو آسمان کی طرف اٹھائے جاتے ہیں اس کا ثبوت اس حدیث سے ہے جس کو بعض نے حسن کہا ہے اور نیز اہل کشف کا اس پر اجماع ہو چکا ہے اور اس کی وجہ کہ رمضان شریف کے روزے بغیر ادا فطرہ آسمان پر کیوں نہیں اٹھائے جاتے سو وہ یہ ہے کہ صدقہ فطر ان خرابیوں کا کفارہ ہے جو روزوں میں غیبت و جھٹی وغیرہ سے واقع ہوئیں اور جڑ ان سب خرابیوں کی کھانا اور پینا ہے کیونکہ جب بندہ نے کھایا تو خدا تعالیٰ کے مشاہدہ سے غائب ہو گیا۔ لہذا روزہ میں اسے نقص واقع ہوا وجہ یہ ہے کہ اس نے روزہ کی وجہ سے کھانا پینا وغیرہ ترک کر کے جب سے صفت صمدانیت کے ساتھ تہہ حاصل کیا ہے اس وقت سے خدا تعالیٰ کے عالی شان دربار میں باادب نہیں رہا۔ پس اگر نہیں کھاتا تو اس کے مشاہدہ سے نہ غائب ہوتا اور نہ روزہ کے اندر کچھ نقص ہوتا۔ والحمد للہ رب العالمین۔

اور روزہ کا حلق (منوعات کے) درخت کے کھانے کے ساتھ خواہ وہ فرضی ہو یا نقلی ہو وہ یہ ہے کہ روزہ کی مشروعیت تطہیر اور خدا کی طرف اپنے ان گناہوں کی معافی کیلئے جو سال بھر کھانے پینے کی غفلت سے پیدا ہوتے رہے ہیں متوجہ ہونے کی تقویت کیلئے ہوتی ہے۔ اور میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا ہے کہ روزہ رمضان شریف اس لئے مشروع ہوا ہے تاکہ ایک برس تک شیطان کے ابدان مسلمان میں سرایت کرنے کی آڑ

رہے۔ پس اگر روزہ دار کا حقہ روزہ ادا کرے تو وہ کبھی دوسرے اندازی میں شیطان کا اپنے اوپر تسلط نہ پاوے لیکن چونکہ روزہ دار روزوں کو نقصانات کے ساتھ ادا کرتے ہیں اس لئے شیطان اس آڑ کو چھانڈ کر اندر گھس جاتا ہے اور قلب میں وساوس و خطرات ڈال دیتا ہے اس لئے ضرورت ہے کہ یوم ہیر اور جمعرات اور چاندنی راتوں میں روزہ رکھ کر ان نقصانات کی مکافات کریں۔

اور شیخ موصوف سے میں نے یہ بھی سنا ہے کہ روزہ کی تاثیرات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ قلب میں رقت آ جاتی ہے اور اعضا ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اسلئے پھر وہ گناہ کی خواہش نہیں کرتے کیونکہ شیطان کے اندر جانے کے منافذ بند ہو جاتے ہیں جو مشتبہ اشیاء کے کھانے سے کھل گئے تھے یہاں تک کہ بدن مثل جال کی ہو گیا تھا جس میں سوراخ ہوتے ہیں۔ پس جب اس نے روزہ رکھا تو وہ سوراخ بند ہو گئے اور حدیث بخاری شریف میں اسی طرف اشارہ ہے کہ

الاصوم جنة

روزہ بمنزلہ جہنم کے ہے۔

جس کے ذریعہ بندہ اپنے دل میں آفات دینیہ نہیں داخل ہونے دیتا (اتحی) اور اس کی وجہ کہ رمضان شریف کے تیس یا اکتیس دن وضع کئے گئے سو وہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں وارد ہے کہ وہ دانہ جو حضرت آدم علیہ السلام نے سورۃ کھالیا تھا۔ آپ کے پیٹ میں ایک مہینہ یا انیس دن باقی رہا تھا (اگر کہا جائے) کہ حدیث شریف سے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ کھانی ہوئی چیز آدمی کے اندر چالیس روز تک رہتی ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے جو شخص ایک نغمہ حرام کا کھالیتا ہے اس کی چالیس روز تک نماز قبول نہیں ہوتی (تو جواب یہ ہے) کہ کھانے کا ہضم ہونا قوت ہاضمہ کی گرمی پر موقوف ہے تو ممکن ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی قوت ہاضمہ میں سخت گرمی ہو جس سے وہ ایک ہی مہینہ میں ہضم ہو گیا۔ (اتحی)

تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر روزہ کو صرف اس ثبوت کے کمزور کرنے کے لئے فرض کیا ہے جو کھانے سے پیدا ہوتی لہذا جو شخص ماہ رمضان میں عمدہ عمدہ اشیاء اور کھجور وغیرہ کھانے میں مبالغہ کرے اس نے اپنے اندر روزہ کی حکمت کو باطل کر دیا اور منافذ شیطان کو اپنے بدن میں بند نہیں کیا۔ پس شیطان اس کے اندر اپنے سواروں اور پیادوں سے خوب پامال کرے گا اور اس کے دین کو بالکل برباد کر دے گا۔ معلوم ہوا کہ اگر کھانا نہ ہوتا تو روزوں کی کوئی ضرورت نہ ہوتی اور ہمارا حال فرشتوں کا سا ہوتا کہ کبھی تمام عمر میں گناہ کا وقوع نہ ہوتا۔

(اگر کہا جائے) کہ ماہ رمضان میں دن کے اندر بہستر ہو جانے سے کفارہ کیوں لازم ہوتا ہے (تو جواب یہ ہے) کہ چونکہ بہستر ہونے والے نے اپنے پروردگار کے حکم کی نافرمانی کی اور اس کی رضا مندی پر اپنی خواہش کو مقدم کیا جس سے لازم آیا کہ وہ اپنے اوپر بلا میں نازل کرانے کو تیار ہے پس اس پر عذاب نازل ہونے سے مانع ہو جائے گا۔ اور یہی گفتگو ظہار و قس وغیرہ کے کفارات میں ہے اور نیز جب روزہ دار حق تعالیٰ کی نہ

کھانے پینے کی صفت کے ساتھ موصوف ہوا ہے تو اس کیلئے یہ مناسب نہیں کہ وہ ہمستری کرے جس سے خدا تعالیٰ منزہ ہے۔ پس تم جان گئے ہو گے کہ اگر کھانا نہ ہوتا تو ہرگز روزوں کی حاجت نہ ہوتی جس سے ہماری خواہشیں کمزور اور ہاتھ پاؤں وغیرہ بے طاقت ہو جاتے ہیں اور اس کی وجہ کہ اعتکاف (ممنوعات کے) درست سے کھانے کے ساتھ کیوں ہے سو وہ یہ ہے کہ اعتکاف ہمارے ان دلوں کو جو خدا تعالیٰ سے پراگندہ اور کھانے کیبجہ غفلتوں کے جنگلوں میں متفرق ہو گئے ہوں اکٹھا کر دیتا ہے۔ لہذا اعتکاف ہم کو حضوری حاصل ہونے میں یمن ہو گا بالخصوص رمضان شریف میں۔ کیونکہ (حالت اعتکاف میں) جب شب قدر آئے گی؟ جو ایک ہزار راتوں سے بہتر ہے تو ہمارے دلوں کو پوری حضوری حاصل ہوگی۔

رہا حج و عمرہ کا درست (ممنوعات سے) کھانے کے ساتھ تعلق سو وہ اس لئے کہ حج و عمرہ ان بڑے گناہوں کے لئے کفارہ بنتے ہیں جو کھانے کی غفلت سے پیدا ہوتے ہیں۔ پس اگر کھانا نہ ہوتا تو ہم ان گناہوں میں ہرگز واقع نہ ہوتے اور نہ ان کے کفارہ بننا ہے خواہ وہ طہارت ہو یا نماز یا روزہ یا حج وغیرہ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے جب ایسی شے کھالی جس کا کھانا شرعاً ہم کو جائز نہ تھا تو ہم غفلت میں پڑ گئے اور گناہ گار ہوئے اور اگر ہم وہ شے کھاتے جو شرعاً روا تھی تو کوئی گناہ ہم سے وقوع میں نہ آتا یہ ہمارے حق میں گنگو ہے۔ رہے حضرت آدم علی نبینا وعلیہ السلام سوان سے جو گناہ یا معذرت و توبہ صادر ہوئی وہ سب صورت کے لحاظ سے حقیقی جیسا کہ ابتداً بحث میں گذرا۔ اور حج آخران چیزوں کا ہے جو مفکرات بندے کے حق میں باقی رہتے ہیں۔ اور نیز حضرت آدم علیہ السلام نے اسی جگہ کلمات کو حاصل کیا اور خدا تعالیٰ نے ان کی صوری توبہ کو قبول کیا نہ حقیقی جیسا کہ ان کی اولاد میں سے انبیاء علیہم السلام کی بھی شان ہے۔

(پس اگر تم کہو) کہ کیا وجہ جو تمام عمر میں حج و عمرہ صرف ایک ہی مرتبہ واجب ہے اور نماز و روزہ کی طرح مکرر نہیں مقرر فرمائے (تو جواب یہ ہے) کہ اس میں حق تعالیٰ کی رحمت ہے کیونکہ اس کی رحمت غضب پر غالب ہے۔ پس چونکہ اکثر حج و عمرہ میں مشقت زیادہ ہوتی ہے اس لئے ان میں خدا تعالیٰ نے تخفیف فرمائی۔ بالخصوص ان لوگوں کے لئے جو ایک سال کی مسافت کر کے حج کر سکیں۔ برخلاف طہارت و نماز و روزہ وغیرہ کے۔ اور بعض ائمہ نے روزہ کو صرف مستحب اس لئے کہا ہے کہ عمرہ افعال حج میں داخل ہے۔ اس لئے وہ ایسا ہوا جیسا کہ فرائض کے ساتھ نوافل ہوتے ہیں۔ پھر اس کے اندر ہمارے لئے آئندہ اور گذشتہ گناہوں کی مغفرت کی بڑی خوشخبری ہے جبکہ ہم عمر بھر میں ایک دفعہ حج کر لیں اور اگر یہ مغفرت نہ ہوتی تو وہ حج کو ہم پر ہر سال میں ایک دفعہ واجب کرتا تا کہ ہر سال کئے ہوئے گناہ اس سے معاف فرما دے۔ پس خوب سمجھ لو۔ (پس اگر تم کہو) اس کی کیا وجہ کہ وقف عرفہ حج کے ارکان میں سے پہلا رکن قرار دیا گیا نہ طواف و سعی وغیرہ (تو جواب یہ ہے) کہ اس کی وجہ حضرت آدم علیہ السلام کی بیروی کرنا ہے کیونکہ آپ اس جنت سے اترنے کے بعد جو یا قوت کے پہاڑ پر ہے بلاد ہندوستان سے مکہ معظمہ پہنچے تو سب سے پہلا کام جو انہوں نے کیا وہ عرفہ میں ٹھہرنا تھا کیونکہ عرفہ حق تعالیٰ کا پہلا دروازہ ہے

اور خدا تعالیٰ کی مثال اس سے بھی برتر ہے پھر اس کے متصل مزدلفہ ہے اور وہ دوسرے دروازہ کی مثل ہے کیونکہ وہ (ازدلاف) سے ماخوذ ہے جس کے معنی قرب کے ہیں اور وہ بھی مکہ معظمہ سے نزدیک ہے (اگر تم کہو) کہ شہری آدمی کے حج میں یہ نری کیوں کی گئی کہ اسے وقوف عرفہ سے پہلے مکہ معظمہ میں داخل ہونے کا حکم کیا گیا (جواب یہ ہے) کہ اس میں خدا تعالیٰ کی مخلوق پر رحمت ہے کیونکہ ان کو اشتیاق لگا ہوا ہوتا ہے کہ وہ اپنے پروردگار کے خاص گھر کو دیکھیں اس لئے ان کی مثال ایسی ہوتی ہے جیسے وہ شخص جو اپنے مولیٰ کے مکان کی طرف ہجرت کرے اور پھر اس کے سامنے تھوڑی دیر اس انتظار میں کھڑا رہا کہ مولیٰ کیا حکم فرماتا ہے پس جب اس نے فرمادیا کہ جا عرفات میں جہاں میرا پرگزیدہ بندہ (حضرت آدم علیہ السلام) گیا تھا تو سوائے اطاعت کے اور کیا چارہ ہے۔

(اگر تم کہو) کیا وجہ جو محرم کو سلا ہوا کپڑا پہننے کی ممانعت فرمائی حالانکہ اب کی بات یہ ہے کہ جب آدمی بڑے لوگوں سے ملاقات کرے لباسِ فاخرہ پہنے ہو (تو جواب یہ ہے) اس طرف اشارہ کرنے کیلئے اس کا حکم فرمایا کہ ہر گناہگار کو اپنے پروردگار کے سامنے ذلیل و خوار، نادار، علاقئ دنیویہ سے بالکل بری ہو کر جانا چاہئے تاکہ مولیٰ اس کو قبول کرے اور اپنی رضا مندی کی پوشاک اسے پہنا دے خدا تعالیٰ نے فرمایا

انما الصدقات للفقراء والمساكين

کیونکہ مالدار جو مزین لباس پہنے ہو حق تعالیٰ کی جانب سے مستحقِ صدقہ کا نہیں۔

اور میں نے سیدی غنی خواص کو فرماتے سنا ہے کہ بندہ کے حج مقبول ہونے اور خدا تعالیٰ کے اس کو اپنی رضا کی پوشاک پہنانے کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج کر کے واپس آوے تو وہ اخلاقِ محمدیہ ﷺ کے ساتھ موصوف ہو کہ نہ وہ کسی گناہ میں واقع ہو اور نہ امورِ دنیویہ میں سے کسی پر مزام ہو یہاں تک کہ مر جائے اور قبول نہ ہونے کی علامت یہ ہے کہ پھر اس کی دینی حالت ہو جائے جو حج کرنے سے پہلے تھی۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ کے اس پر غصہ ہونے کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو یہ سمجھتا ہو کہ میرا حج بہ نسبت دوسروں کے قبول کرنے کے ساتھ زیادہ لائق ہے اس لئے کہ میں نے مناسکِ دار کا نا حج بکمال ادا کئے ہیں اور ان میں کوئی کام ایسا نہیں کیا جس میں علماء کا خلاف ہوتا۔ لیکن اس غصہ کو ہر کوئی نہیں سمجھ سکتا صرف اعلیٰ کشف ہی جانتے ہیں۔ پس خوب سمجھ لو۔ اور حج مشروع ہونے کا سبب درختِ ممنوعات سے کھانا ثابت ہوا۔ والحمد للہ رب العالمین۔

اور بیع و شراء اور تمام معاملات کا درختِ ممنوعات سے کھانے کے ساتھ تعلق ظاہر ہے۔ کیونکہ جب ہم نے کھایا پیا تو اس لئے ہمارے اپنے بھائیوں کے ساتھ پوری محبت اور ان کے ساتھ اکرام و انعام و اعطاء کا معاملہ جاتا رہا۔ اور ہم نے بکل وغیرہ سے حدودِ خداوندی سے تجاوز کیا۔ اس لئے خدا تعالیٰ نے ہم کو بیع و شراء کی اجازت دی اور سود کو حرام فرما دیا۔ نیز ہمارے لئے بیع و شراء میں خیار کو مشروع فرمادیا تاکہ وہ نہ ادا ہو جو اس وقت کہ ہم نے اپنے لئے پورے حصہ (نفع) کی رعایت کر لی ہو اور ہم سے وہ عیوب بیان فرمائے جن کے ہم یا دوسرے

لوگ ضامن ہوئے ہیں اور وہ چیزیں بھی بتادیں جو گھروں یا باغوں کے فروخت کرنے میں داخل ہوتی ہیں۔ اسی طرح وہ اشیاء بھی جن میں بدنی اور بدن صحت ہے اور دیوالہ نکل جانے اور تصرف سے روک دینے اور صلح و حوالہ کرنے اور شرکت و کالت و قرض دینے اور بیع کو منع کرنے اور درختوں کے پہلوں کے حصہ پر کسی سے پرورش کرانے اور کرایہ پر کوئی شے دینے اور غیر زمین کو قابل کاشت بنانے کے احکام بھی بتلا دیئے۔

علیٰ بن القیاس پڑی ہوئی چیز یا پڑا ہوا بچہ انسان کا اٹھالینے اور مزدوری اور مولدیت و صدقات و وصایا اور امانت کے احکام اور نفی و غنیمت کو تقسیم کرنے کے طریقے بتلا دیئے اور ان تمام کی اصل ہمارا ان چیزوں کو کھالینے کی غفلت میں پڑ جاتا ہے جن کے کھانے کی شارع نے اجازت نہیں دی۔ خواہ بچہ کھانا ہو یا وہ کھانا جس سے مراد ممنوع فعل کا ارتکاب ہوتا ہے۔ اور اس کی پوری تفصیل میں نے اپنے رسالہ ”الانوار القدسیہ“ میں لکھی ہے اگر چاہو تو اسے دیکھو۔ والحمد للہ رب العالمین۔

اور اس کی وجہ کہ نکاح اور اس کے لوازم کا درخت ممنوع کھانے کے ساتھ تعلق کیونکر ہے سو وہ یہ ہے کہ بندہ جب کھاتا ہے تو اس کی خواہش ہوستری یا اس کے مقدمات (بوسہ لینا مٹکے سے چٹنا وغیرہ) کی طرف حرکت کرتی ہے اور اگر نکاح مشروع نہ ہو تو احتمال تھا زنا کر بیٹھنے کا پھر وہ یا شرعاً قتل کیا جاتا ہے یا غیرۃ مر جاتا تو فساد بہت بڑھتا پس اسی واسطے ولی کی اجازت اور دو گواہوں اور مہر ہوتا بھی شارع نے ضروری فرمادیا۔

اور بیویوں میں تعدیل و تقسیم کرنے کا حکم کھانے سے اس لئے تعلق رکھتا ہے کہ جب بندہ کھاتا ہے تو بیوی کے حقوق واجبہ سے غفلت میں پڑتا ہے اس لئے اس کو تنگ کرتا ہے اور باوجود اس کے دوسری عورت سے نکاح کر لیتا ہے اور اس کو تکلیف دیتا ہے یہاں تک کہ (مجبور ہو کر) عورت اس سے طلاق مانگ لیتی ہے اور اس کے بدلہ میں مال دیدیتی ہے۔ اور بعض دفعہ بڑا مانگے ہی طلاق دیدیتا ہے پھر بعد میں ندامت حاصل ہوتی ہے لہذا اللہ تعالیٰ نے رجوع کر لینے کو مشروع فرمادیا اور بہت مرتبہ وہ شخص اپنی بیوی سے ایذا کر لیتا ہے یا ظہار یا لعان کی نوبت آتی ہے اور اس عورت سے نکاح کر لیتا ہے جس نے اس کو دودھ پلایا ہو اور کوغڈی سے بلا صفائی رحم ہوستری کر لیتا ہے یا عدت کے اندر مطلقہ عورت سے نکاح کر لیتا ہے باوجود اس کے حاملہ ہونے کے اور بہت مرتبہ بیوی اور ماں باپ کے نفقہ میں بخل کر جاتا ہے اور کبھی اولاد اور لو کروں اور ان چوپایوں کو کھانے کو نہیں دیتا جن پر سوار ہوتا ہے اور ان سے نفع اٹھاتا ہے اور ان کے تمام حقوق سے غافل ہو جانا محض کھانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس لئے خدا تعالیٰ نے ان کے حقوق ادا کرنے کا حکم فرمادیا۔ والحمد للہ رب العالمین۔

اور اس کی وجہ کہ جنایات اور ان چیزوں کا جو اس کے اندر مذکور ہوتی ہیں مثلاً زنا اور ایمان (قسمیں) اور قضا و آزادی غلام اور مکاتب بنانا اور ام ولدوں کے احکام کھانے کے ساتھ کیونکر تعلق رکھتے ہیں۔ سو اس کی وجہ ظاہر ہے اور وہ یہ ہے کہ بندہ جب کھا کر پیٹ بھر لیتا ہے تو اس کے ہاتھ پاؤں وغیرہ سرکش ہو جاتے ہیں۔ پس وہ اس نفس کو قتل کر بیٹھتا ہے جس کو خدا تعالیٰ نے حرام کر دیا ہوتا ہے یا ہاتھ پاؤں اس کے کاٹ ڈالتے ہیں یا قصد آیا

خطا اس کو زخمی بنا دیتے ہیں یا چوری یا زنا یا کسی انسان پر حملہ کرتے ہیں یا نشہ آور چیز پی لیتے ہیں یا لوگوں کو تہمت لگا کر ان کی آبروریزی کرتے ہیں یا خدا تعالیٰ کی چھوٹی یا بچی قسم کھا لیتے ہیں یا مال خرچ کرنے میں بخل ہو جاتے ہیں کہ محتاجین و فقراء پر نہیں خرچ کرتے اگر اس وقت کہ نذرہ نہیں یا قسم و عہد کریں تو اس وقت خدا تعالیٰ نے نذر پورا کرنے کو واجب فرمایا اور یہ صرف اس شخص پر عذاب ڈالنے کے لئے جو نذر مانے نہ انعام و اکرام کی غرض سے اور یہ اس لئے کہ اس نے شریعت کا مقابلہ کیا کہ جس کام کو شارع علیہ السلام نے صرف مباح یا مستحب کیا تھا اس نے اسے اپنے اوپر واجب کر لیا پس اگر حدود کی مشروعیت نہ ہو تو عالم کا انتظام فاسد ہو جاتا اس طرح کہ قتل و قتال کی کثرت ہو جاتی اور لوٹ کھسوٹ معمولی بات سمجھنے لگتے اور اس کی وجہ کہ بعض حدود میں غلام کی آزادی مقرر کی ہے یا کھانا کھلانا یا کپڑا پہنانا سو وہ یہ ہے کہ تاکہ یہ کفارہ خدا تعالیٰ کی طرف سے نازل ہونے والے عذاب کو روک دے اور اس میں اس کے بندوں پر رحمت ہے اور یہ تمام احکام ان چیزوں کے کھانے کی وجہ سے صادر ہوئے جن کی خدا تعالیٰ نے اجازت نہیں دی۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔ اور اس کی وجہ کہ غلام کو آزاد کرنا اور اس کے بعد کے احکام درخت صنوعات سے کھانے کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ سو وہ یہ ہے کہ مولیٰ جب کھا لے تو حجاب میں پڑ جاتا اور غلام کی خدمت اور اس پر احسان کرنے کو بھول جاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جب غلام کھا لیتا ہے تو فاسق اور اپنے آقا کی اطاعت میں کمی کر دیتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ میں اس کی (مولیٰ کی) قید سے نکل جاؤں اور ایسا ہی مالدار ہو جاؤں جیسا مولیٰ ہے اور یہ نہیں جانتا کہ یہ غلامی مولیٰ پن سے اس کے لئے بہت اچھی ہے کیونکہ جب تک مولیٰ کی غلامی میں ہے اس وقت تک اس کے مال کی وجہ سے اپنی ضروریات بہم پہنچانے کیلئے تحصیل مال سے لاپرواہ ہے کیونکہ اب تو جس شے کی ضرورت ہوتی ہے مولیٰ کے گھر سے لے لیتا ہے اور جب اس نے یہ چاہا تو خدا تعالیٰ نے اس کی طرفداری میں مولیٰ کو اس کے آزاد کرنے کی ترغیب دی اور مکاتب بنانے کا حکم کیا کیونکہ مولیٰ کو دیکھ کہ وہ دنیا کی حرص کرتا ہے اس لئے اس کا نفس زندگی میں غلام آزاد کرنے سے خوش نہ ہوا پس اگر مولیٰ کو دنیاوی حرص نہ ہوتی تو قوری آزاد کرنے کا حکم کیا جاتا نہ مکاتب یا مدبر بنانے کا۔

دعویٰ ام ولد کہ اس کے آزاد کرنے کا مولیٰ کو حکم نہ دیا گیا۔ اس کی وجہ اس پر رحمت کرنا ہے یا یہ کہ مولیٰ ام ولد کے اپنے اوپر حقوق لازم سے بے خبر ہے حالانکہ اس سے اس نے نفع حاصل کیا اور اپنی خواہش اس سے پوری کی اس لئے شارع علیہ السلام نے اس کے مرنے کے بعد ام ولد کی آزادی پسند کی تاکہ مولیٰ پر غصہ ظاہر ہو اور زندگی بھر اس کے حقوق ادا کرتا رہے اور پھر یہ مولیٰ کیلئے کفارہ ہو جائے اور اس کی اصلی وجہ کہ مولیٰ نے اس کے حقوق میں خلل اندازی کی کھانا ہے کیونکہ جب اس نے کھایا تو حجاب میں پڑ گیا اس لئے اس نے اپنے خدمت گار کا حق پورا نہ دیا حالانکہ اس سے نفع اٹھایا بعد مال کے بدلہ میں آزادی سے راضی ہوا اور اگر حجاب میں نہ پڑتا تو مکاتب سے ہرگز مال نہ لیتا اور غلام کو بلا مکاتب و مدبر بنائے آزاد کر دیتا۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

اور اس کی وجہ کہ خلیفہ اعظم اور اس کے نائب کا مقرر کرنا کھانے کے ساتھ کیوں تعلق رکھتا ہے سو وہ ظاہر

ہے کیونکہ تمام دنیا میں اگر خلیفہ اعظم اور اس کا نائب وزیر اور امیر اور قاضی وغیرہ نہ ہوتے تو کوئی شخص اجراء احکام شرعیہ پر قادر نہ ہوتا اور عالم کا تمام انتظام و رہبر ہم ہو جاتا کیونکہ لوگ باہمی ایک دوسرے کے حقوق طلب کرتے اور کوئی نہ دلا سکتا۔ اور مخلوق کثیر محتول ہوا کرتی اور جس قاتل کا قتل واجب ہوتا اس کے قتل پر کسی کو قہر نہ ہوتی۔ اسی لئے علماء کا قول ہے کہ حدود و تنقیص قائم کرے جو قصاص لے لے اور اس سے کوئی قصاص نہ لے سکے جیسے حاکم۔ برخلاف اس کے جو دوسرے کو مارے اور دوسرا سے مارے۔ پس اس کو خوب سمجھ لو۔

پھر یہ جاننا چاہئے کہ ان تمام امور کی اصل کھانا ہی ہے کیونکہ اگر کھانا نہ ہوتا تو کوئی آدمی حجاب میں نہ پڑتا اور نہ ان حقوق کو ترک کرتا جو خدا تعالیٰ نے اس واجب کئے ہیں مثلاً اگر کھانا نہ ہوتا تو باہمی تنازع اور خصومت نہ واقع ہوتی بلکہ ہر شخص اپنے اوپر کے حق کو بلا مقدمہ اور حاکم کے پاس جائے اور بلا قید و تعزیر کئے جائے ادا کر دیتا جیسا کہ علماء اور اولیاء کی اب بھی یہی حالت ہے۔ پس خدا تعالیٰ کا بزرگرم ہے کہ اس رعیت کو الہام کیا اس امر کا کہ وہ کوئی حاکم مقرر کریں جو ان کے اموال اور جانوں کی حفاظت کرے اور یہ انہوں نے جب کیا کہ جب جان لیا کہ اس کے بغیر شعائر دین کا قیام ناممکن ہے اور یہ قانون کہ جس چیز پر واجب کا توقف ہو وہ بھی واجب ہی ہوتی ہے اور اس کی وجہ کہ کوئی حدیث اس بارہ میں وارد نہ ہوئی جس میں حکم مقرر کرنے کا حکم ہوتا یہ ہے کہ حاکم کے اندر تکبر اور ریاست ہوتی ہے جس سے وہی آدمی فحش ہو سکتا ہے جسے خدا تعالیٰ محفوظ رکھے۔ پس اگر امارت طلب کرنے کا حکم شارع علیہ السلام کی طرف سے ہم کو صریحاً نہ ملے تو اس میں فتنہ کی ترغیب ہوتی اور ظاہر ہے کہ شارع اس امر کا حکم نہیں فرما سکتے جس میں فتنہ ہو۔ بلکہ بندہ کو منع کر دیا کہ وہ امیری کو خدا سے مانگے۔ مگر ہاں اگر بندہ کو خود مل جائے (تو وہ دوسری بات ہے) اگر ابد بہ درعب والے حکام نہ ہوتے تو کوئی شخص اپنے گھر میں بھی چین سے نہ بیٹھ سکتا۔ چہ جائے کہ جنگلوں والے اور نہ کوئی کاشتکاروں سے خراج لے سکتا اور نہ جہاد ہو سکتا۔ اور نہ اس قدر مال مہیا ہو سکتا جو مجاہدین اور سرحدیوں پر خرچ کیا جاتا۔ الحاصل تمام مخلوق کے مصالح و کاروبار خراب ہو جاتے۔ والحمد للہ رب العالمین۔

اور اب یہ خاتمہ کتاب ”میزان الشعرانی“ کا بھی اخیر ہے جس نے تمام اقوال مجتہدین و مقلدین کو شریعت محمد ﷺ میں داخل کر دیا۔

الحمد للہ الذی ہدانا لهذا و ما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسول ربنا بالحق اور میں علماء مذاہب اربعہ سے جو اس کتاب کو دیکھیں یہ اتنا اس کرتا ہوں کہ اگر اس کتاب میں کوئی غلطی یا خطا ان کی نظر پڑے تو اصلاح فرمادیں لیکن بعد اس کے کہ اولہ و علل و توجیہات میں غور فرمائیں اور مذاہب اربعہ میں سے کسی خاص مذاہب کے ساتھ تعصب نہ رکھتے ہوں نیز پہلے اپنی دلیل کی صحت اور مخالف کی کمزوری جان لیں اور ان فصول کے مضامین سے آگاہ ہو جائیں جو میں نے مقاصد کتاب میزان الشعرانی سے ذکر کی ہیں اور بعد اس کے کہ شریعت مطہرہ کی اس چشم کا مشاہدہ کر چکے ہوں جس سے تمام مجتہدین و مقلدین و متاخرین کے اقوال متفرق ہوتے ہیں اور یہ بھی جان لیا ہو کہ شریعت کی مثال تھیلی کی ہے اور مذاہب ائمہ اس کی انگلیاں ہیں جو تھیلی سے نکلتی

ہیں۔ پس جس طرح ہاتھ میں کوئی انگلی دوسرے سے بہتر نہیں ہے اسی طرح کوئی مذہب دوسرے سے بہتر نہیں ہے جیسا کہ اس کی پوری تفصیل ان فصول میں گذر چکی ہے جو ائمہ مجتہدین کے کلام کی توجیہات سے پہلے ہیں۔

اور جب کوئی مولف کسی فن میں پہلی مرتبہ قلم فرمائی کرتا ہے تو ایسے شخص کی ضرورت پڑتی ہے جو بعد میں اس کے کلام پر غور کرے کیونکہ تالیف کے وقت مولف کو تمام ان شکوک کا استحضار دشوار ہوتا ہے جو کلام منطوق یا مفہوم پر واقع ہوتے ہوں اور اگر دشوار نہ ہوتا تو لوگوں کو متون کی شرح کرنے کی ضرورت نہ ہوتی اور نہ شروع حواشی کی محتاج ہوتیں اور نہ حواشی کو حواشی کی ضرورت پڑتی (اور خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے) کہ

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

اور ہم نے بار بار ذکر کیا ہے کہ جس قدر کتابیں ہم نے تالیف کی ہیں (وہ سب اس طرح کی ہیں کہ خدا تعالیٰ وقت تالیف دل پر کھولتا گیا ماسوا ان کتابوں کے جن کو مخطولات سے مختصر کیا ہے۔ پس خدا تعالیٰ اس شخص پر رحم فرماوے جو مجھے وقوع خطا میں معذور سمجھے کیونکہ اس کتاب کا مضمون محض اجنبیت رکھتا ہے اور خدا تعالیٰ اس پر بھی رحم فرماوے جس کے دل پر کسی امام کے قول کی توجیہ میری بیان کردہ توجیہ سے زیادہ واضح منکشف ہو اور وہ کتاب میں اسی مقام پر چسپاں کر دے اور پھر میں نے جو تمام مذاہب مستعملہ اور متروکہ کے کلام کی توجیہات کا التزام کیا ہے اس میں مجھے معذور سمجھے کیونکہ یہ ایک ایسا علم ہے کہ میں نہیں جانتا کہ مجھ سے پہلے کسی اور نے اس کا التزام کیا ہو اور جو شخص اس میں غور کرے گا اور سمجھ لے گا تو وہ تمام مجتہدین کے مذاہب اس طرح بیان کرنے لگے گا کہ گویا یہی صاحب مذہب ہے اور مستحق ہوگا کہ اس کو اپنے زمانہ میں شیخ اہل السنۃ والجماعۃ کا لقب دیا جائے اور جو ندوے گا وہ ظالم ٹھہرے گا۔ پس اے بھائیو! میری نصیحت سن لو اور اس کتاب کا غور سے مطالعہ کرو اور تمام مجتہدین کے ساتھ ادب کو لازم پکڑو تا کہ وہ بروز قیامت اس کے ہولناک وقائع میں تمہاری دشگیری فرما دیں۔

والحمد لله رب العالمین و صلی اللہ علی سیدنا محمد و علی الہ و صحبہ اجمعین

و حسبنا اللہ و نعم الوکیل و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العلی العظیم

تمام

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

اما بعد۔ خدا تعالیٰ کا ہے شمار احسان ہے کہ اس نے مجھ حقیر کے ہاتھ سے کتاب میزان الشعرانی کا اردو

ترجمہ آج مورخہ ۲۶ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۸ھ المقدس بوقت صبح صادق مقام لاہور بزمانہ تدریس مدرسہ دارالعلوم نعمانیہ اتمام کو پہنچایا۔

فالحمد لله علی ذالک

حقیر محمد حیات غفرلہ
سنبل علی موطنا خفی مذہبا

فہرست مضامین

صفحہ نمبر	مضمون
۱۵	مختصر حالات مصنف کتاب علیہ الرحمۃ
۱۵	نام و نسب و ولادت
۱۵	زمانہ طفولیت اور تحصیل علم
۱۶	دوستوں جو مصنف کو حفظ تھے
۱۶	مصنف کا خداداد حافظہ دیکھ کر شیخ بہلول کا مقولہ
۱۷	مصنف کے شیوخ میں سے بعض حضرات کے اسامہ گرامی مہم کتابوں کے جو جس سے پڑھی
۱۸	علمی تبحر اور تالیفات
۱۹	حقّی مذہب میں بڑے بڑے محدث جو گذرے ہیں ان میں سے حضرات کے نام
۱۹	ابو نواز جو اسحق بن راہویہ کے استاد ہیں باوجود حافظہ حدیث ہونے کے امام اعظم کی تقلید کرتے تھے
۲۰	علماء کی ایک نادرا الوجود نوع کہ جن میں سے مصنف کتاب تفوق کا شہرہ رکھتے ہیں
۲۱	مصنف کتاب میزان کی جملہ تالیفات کا احاطہ مشکل ہے
۲۱	مولف کی ان تیس کتابوں کے نام جن کی نظیر میں ایک کتاب بھی تالیف نہ ہوئی
۲۳	ان علماء کے اسامہ گرامی جنہوں نے مصنف میزان کی تالیفات پر بہ زور تقاریظ لکھی ہیں
۲۴	مصنف میزان کے مجاہدات
۲۴	شیخ نے بلا مرشد کے مجاہدات کئے ان کی مفصل کیفیت
۲۵	آپ کے خوارق و کرامات
۲۷	شیخ ابوصالح طوسی شافعی نے اپنی کتاب تذکرۃ اولی الاباب میں مولف میزان کا ایک عجیب واقعہ نقل فرمایا
۲۹	دیباچہ مترجم یعنی مقدمہ ترجمہ میزان شعرانی
۲۹	فقاہت کو شرف ہے
۳۰	فیہوت اجتہاد و استنباط احکام شرعیہ

صفحہ نمبر	مضمون
۳۳	اجتہاد ہر شخص کا منصب نہیں بلکہ اس کے لئے شرائط ہیں
۳۴	ثبوت تقلید مطلق
۳۵	بعض جلیل القدر مجتہدین حضرات کے نام
۳۵	ثبوت تقلید شخصی
۳۸	تقلید شخصی کا نہ کرنا سخت معترض ہے
۳۹	حضرت فاروق اعظم سے تقلید شخصی کا ثبوت
۴۰	مجتہد بننے کیلئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے بیان کردہ شرائط
۴۱	تقلید شخصی پر اہل زمان کے مطاعن اور ان کے جوابات
۴۱	طعن نمبر ۱ اور اس کا جواب
۴۱	طعن نمبر ۲ اور اس کا جواب
۴۲	طعن نمبر ۳ اور اس کا جواب
۴۲	تقلید شخصی کے معنی اور ائمہ مجتہدین کے صفات لازمہ
۴۳	حسب بیان ماہرین شرع صفات لازمہ کے جامع پر ہی چار نام ہیں
۴۵	علامہ شہروردی کی اس امر پر شہادت
۴۶	ائمہ اربعہ کی حقانیت پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ
۴۷	میزان شعرانی کی خوبیاں
۴۷	کتاب مذکور سے شبہ مذکور کا تفصیلی جواب
۴۸	تالیف میزان شعرانی کی ضرورت
۴۹	میزان شعرانی ائمہ مجتہدین پر سے تمام شبہات دور کرنے کی کفیل ہے
۴۹	شبہ نمبر ۱ کا جواب بالتفصیل
۵۱	شبہ مذکورہ کا میزان کبریٰ سے مکمل جواب
۵۲	ہر مجتہد برسر حق ہے اور استحالة کچھ نہیں
۵۲	ہر شرعی قول میں دوسرے ہیں ایک تشدید دوسرا تخفیف

صفحہ نمبر	مضمون
۵۲	اس کی پہلی نظیر
۵۳	دوسری نظیر
۵۳	تیسری نظیر
۵۴	شبہ ثانیہ کی وجہ اول و دوم کا جواب میزان شعرانی سے
۵۴	امام صاحب کے بارہ میں امام مالک کا مقولہ اور اس کے معنی کے متعلق ایک لطیفہ
۵۵	امام شعرانی کی طرف سے اس مقولہ کی ایک نایاب توجیہ
۵۵	امام عظیم کی منفیت میں کمی کرنے والوں کا حشر اور امام شعرانی کی شہادت
۵۶	شبہ ثانیہ کی تیسری وجہ کا جواب میزان شعرانی سے
۵۶	امام عظیم کہاں تک حدیث کا تتبع فرماتے تھے
۵۷	امام عظیم صحابہ کی رائے بھی نہیں چھوڑتے تھے
۵۷	حضرت سفیان ثوری و مقاتل و حماد وغیرہم کی امام صاحب سے کوفہ میں گفتگو
۵۸	شبہ ثانیہ کی چوتھی وجہ کا جواب میزان شعرانی سے
۵۸	شبہ ثانیہ کی پانچویں وجہ کا جواب میزان شعرانی سے
۵۹	تیسری اور چوتھی گندگی کا ازالہ میزان شعرانی سے
۵۹	میزان شعرانی کا اردو میں ترجمہ کرنے کی ضرورت
۶۰	ترجمہ میزان شعرانی اور اس کا دیباچہ
۶۳	اردو ترجمہ میزان شعرانی جلد اول
۶۳	میزان کی تالیف کا باعث اعظم
۶۳	دوسری فرض تالیف
۶۵	تیسری فرض تالیف
۶۹	تمام ائمہ مجتہدین اور مقلدین کے اقوال شریعت کے ماتحت ہیں اس کی مستحکم دلیل
۶۹	میزان کے مضامین اور ان کے منکر سے اعتراف کرانے کی عمدہ تدبیر
۷۱	اختلاف مذاہب میں حکمت الہی

صفحہ نمبر	مضمون
۷۳	مصنف میزان کی بیان کردہ فہرست مضامین کتاب بڑا
۷۶	فصل اس سوال کا حل کہ بر قول کو علیحدہ محل پر محمول کرنے سے رفع تعدی کیونکر ہو سکتا ہے
۷۷	فصل اس بیان میں کہ میزان کے دونوں مرتبے اختیار کی نہیں ہیں
۸۰	فصل اس سوال کا چارہ حل کہ کیا اس کتاب کے ناواقف کو اپنے مذہب کے دو قولوں یا دو دلیلوں میں سے قوی پر عمل کرنا واجب ہے
۸۲	فصل اس بیان میں کہ تمام اماموں کو ہدایت ہر جاننے اور سمجھنے کرنے کیلئے کتاب میزان سے دلچسپی لازم ہے
۸۳	فصل اس کا جواب کہ یہ کتاب اس کو ہدایت نہیں کر سکتی جو تمام اماموں کو برحق نہیں جانتا
۸۵	فصل اس سے بچہ کہ اس کتاب کا نام ہی سن کر مصنف کا انکار کرنے لگو
۸۷	فصل اس بیان میں کہ طلباء علوم کی بار بار درخواستوں پر کتاب میزان تالیف ہوئی
۸۹	فصل کتاب میزان کے اندر رخصت اور عزیمت سے مطلق شدت اور رخصت برابر ہے
۹۰	فصل رخصت پر عمل کرنے والا اس کی شرط موجود ہونے کی صورت میں اور عزیمت پر عمل کرنے والا اس کی شرط موجود ہونے کی صورت میں برسر ہدایت ہے
۹۲	فصل اس سوال کا جواب کہ تمام اماموں کے کلام کو دو مرتبوں پر محمول کرنے کی کسی عالم کے کلام میں نظیر موجود ہے یا نہیں
۹۳	ان حضرات کے نام جو چاروں مذاہب میں فتوے دیتے تھے
۹۶	فصل اس میں میزان کے دونوں مرتبوں کے اجراء کا صحیح ہونا مدلل بدلائل کیا گیا ہے
۹۹	فصل اس بیان میں کہ قیاس کے اندر اس کو دلیل شرعی ماننے والوں کے نزدیک بھی دونوں مرتبے میزان کے جاری ہوتے ہیں
۱۰۲	فصل اس بیان میں کہ اس میزان پر عمل نہ کرنے والا ثواب میں ناقص اور علماء کے ساتھ بے ادب ہے
۱۰۳	فصل مومن کے لئے لازم ہے کہ ہر حدیث ثابت اور ہر استنباطی قول پر جس کی شرطیں موجود ہوں عمل کرے
۱۰۶	فصل اس کا جواب کہ شریعت کے اس سرچشمہ پر جہاں سے تمام مجتہدین پانی لیتے ہیں کیونکر آگاہی ہو سکتی ہے

صفحہ نمبر	مضمون
۱۰۷	حضرت شعرانیؒ کے اپنے حالات
۱۱۱	فصل اس سوال کا جواب کہ جب ہر تمام اماموں کے اقوال ایک چشمہ سے نکلتا دیکھ کر تو اب شیخی چھوڑ دے تو مرید کو کسی مہین مذہب کی تقلید کا حکم کیونکر دے سکتا ہے
۱۱۳	فصل اس سوال کا جواب کہ احکام شریعت و طریقت کے سوا کیا اور علوم میں بھی میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں
۱۱۵	فصل اس سوال کے جواب میں کہ جب تمام ائمہ شریعت کے سرچشمہ سے واقف ہیں تو باہم مناظرہ کی فوہت کیوں آئی
۱۱۷	فصل اس سوال کے جواب میں کہ بخلول آدمی جو یہ کہے کہ میزان کے مضامین نہ ہم نے کسی عالم سے سنے نہ اس کی صحت پر کوئی دلیل اور شرعیہ سے معلوم ہوئی تو ہم اس کو کیا جواب دیں
۱۲۶	فصل اگر کوئی عالم اس کتاب میزان کے ساتھ ذوق کا مدھی ہے تو کیا ہم اس کی تصدیق کریں
۱۳۰	فصل اس بیان میں کہ اگر تم اس میزان کے ساتھ کامل دلچسپی حاصل کرنی چاہو تو ریاضت پر کمر بستہ ہو جاؤ
۱۳۳	فصل مجتہدین کے حق پر ہونے میں دو مذہب اور اس امر کا بیان جو مباحث میزان کی تدبیر کرتا ہے
۱۳۶	فصل کسی کامل ولی یا مجتہد کا ایک قول پر عمل کرنا دوسرے قول کے باطل جاننے کی دلیل نہیں ہو سکتا
۱۳۰	فصل کسی طالب علم سے تمام اماموں کے حق رسیدہ ہونے کی دلیل نہ طلب کرنے کے بیان میں
۱۳۳	فصل علماء شریعت کے تمام اقوال چشمہ شریعت سے اس طرح متصل رہنے کے بیان میں جس طرح سایہ تیر سے متصل رہتا ہے
۱۳۸	فصل میزان کی ایک اور تائید کے بیان میں
۱۵۶	فصل اس بیان میں کہ مجتہدین میں سے کسی کا قول شریعت سے خارج نہیں
۱۶۳	فصل اس سوال کے جواب میں کہ اس میزان کے تالیف سے کیا فائدہ
۱۶۴	فصل مجتہدین کے تمام اقوال چشمہ شریعت سے متصل ہونے کی حسی مثالوں کا بیان
۱۶۴	حسی مثالوں کا موعودہ نقشہ
۱۶۵	نقشہ درخت جس سے چشمہ شریعت کو تشبیہ کی گئی ہے

صفحہ نمبر	مضمون
۱۶۶	اقوال مجتہدین کے اصل شریعت سے متصل ہونے کی دوسری مثال نقضِ دائرہ
۱۶۷	تیسری مثال نقضِ جہاں
۱۶۸	میزانِ اعمال کے نزدیک امر کے اپنے اپنے مقلدوں کی شفاعت کیلئے کھڑے ہونے کا نقشہ
۱۷۰	امر مجتہدین کے ان راستوں کا نقشہ جو جنت کے دروازوں تک پہنچا دیتے ہیں
۱۷۲	فصل جنت میں نہر حیات پر امر مجتہدین کو دین میں رائے زن خیال کرنے کے غلط گمان کے بیان میں
۱۷۵	فصل شارح علیہ السلام اور صحابہ کے اقوال کہ دین میں رائے مذموم ہے
۱۸۳	فصل رائے کے مذموم ہونے میں امام مالک کے اقوال
۱۸۵	فصل رائے کے مذموم ہونے میں امام شافعی کے اقوال
۱۹۱	فصل رائے کے مذموم ہونے میں امام احمد کے اقوال
۱۹۳	فصول ان کے اندر امام اعظم کی طرف سے جواب دیے جائیں گے
۱۹۴	پہلی فصل امام اعظم کے تحرر علمی کے متعلق امر کی شہادتیں
۱۹۸	فصل امام ابوحنیفہ کے متعلق اس خیال کی تعلیل کہ وہ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں اور آپ کے تمام اقوال و افعال حدیث و قرآن سے مضبوط ہیں
۲۰۳	فصل امام ابوحنیفہ کے متعلق اس غلط گمان کا بیان کہ آپ کے اکثر اقوال ضعیف ہیں
۲۱۱	فصل امام صاحب کے متعلق اس گمان کی تردید کہ آپ کے مذہب میں احتیاط کم ہے
۲۱۳	فصل بعض ان لوگوں کا ذکر جو امام صاحب کی تعریف میں بہت بڑھے ہوئے ہیں اور آپ کی وسعت علمی و تقویٰ و کثرت عبادت کا بیان
۲۲۰	فصل اس بیان میں کہ علماء پر حیثیت و اثر رسول ہونے کے اندر روئے اجتہاد جہاں چاہیں احکام رکھیں
۲۲۱	فصل ان کتابوں کا بیان جو ایف میزان سے پہلے مطالعہ کی گئیں
۲۲۱	پہلی جہم
۲۲۲	دوسری جہم
۲۲۳	تیسری جہم

صفحہ نمبر	مضمون
۲۲۸	شروع مقصود یعنی احادیث کو باہم جمع کر کے ان میں دونوں مرتبوں میزان کو جاری کرنا، اس میں تینتیس حدیثیں ہیں
۲۳۲	فصل اس کے اندر کتاب الصلوٰۃ سے کتاب الزکوٰۃ تک کی ان احادیث اور آثار کا بیان ہوگا جن میں میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں اس میں ۵۳ حدیثیں ہیں
۲۶۱	فصل اس کے اندر کتاب الزکوٰۃ سے کتاب الصوم تک کی ان حدیثوں کا بیان ہوگا جن میں میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں
۲۶۶	فصل اس کے اندر کتاب الصوم سے کتاب الحج تک وہ حدیثیں ذکر کی جائیں گی جن میں میزان کے دونوں مرتبے جاری ہوتے ہیں
۲۷۰	فصل کتاب الحج سے کتاب البیوع تک کی حدیثیں
۲۷۲	فصل کتاب البیوع سے کتاب الجراح تک کی حدیثیں
۲۸۶	فصل کتاب الجراح سے فقہ کے اخیر باب تک کی حدیثیں
۲۹۳	ایک بات جس کا جاننا ضروری ہے
۲۹۶	کتاب طہارت کے بیان میں
۳۱۰	باب نجاست کے بیان میں
۳۲۰	باب موجبات حدیث کے بیان میں
۳۳۴	باب وضو کے احکام میں
۳۴۸	باب غسل کے احکام میں
۳۵۳	باب تیمم کے بیان میں
۳۶۵	باب موزوں پر مسح کرنے کے بیان میں
۳۷۰	باب حیض کے بیان میں
۳۷۶	کتاب نماز کے احکام کے بیان میں
۳۸۷	کتاب نماز کے صفت کے بیان میں
۳۳۵	باب نماز کی شرطوں کے بیان میں

صفحہ نمبر	مضمون
۴۴۷	باب مجددہ سحر کے بیان میں
۴۵۴	باب مجددہ علامات کے بیان میں
۴۶۱	باب مجددہ شکر کے بیان میں
۴۶۳	باب نفل نماز کے بیان میں
۴۷۳	باب نماز جماعت کے بیان میں
۴۹۳	باب مسافر کی نماز کے بیان میں
۵۰۳	باب نماز خوف کے بیان میں
۵۰۷	باب نماز جمعہ کے بیان میں
۵۲۶	باب نماز عیدین کے بیان میں
۵۳۷	باب دونوں گہنوں کی نماز کے بیان میں
۵۴۱	باب پانی طلب کرنے کی نماز کے بیان میں
۵۴۳	کتاب جنازوں کے بیان میں
	فہرست مضامین حصہ دوم
۵۶۹	کتاب زکوٰۃ کے بیان میں
۵۷۵	باب جانوروں کی زکوٰۃ کے بیان میں
۵۷۷	باب پیداوار کی زکوٰۃ کے بیان میں
۵۸۱	باب چاندی اور سونے کی زکوٰۃ کے بیان میں
۵۸۵	باب تجارت کے مال کی زکوٰۃ کے بیان میں
۵۸۷	باب کان کی زکوٰۃ کے بیان میں
۵۸۹	باب فطرہ کی زکوٰۃ کے بیان میں
۵۹۵	باب صدقات کی تقسیم کے بیان میں
۶۰۵	کتاب روزوں کے بیان میں
۶۳۴	باب اعتکاف کے بیان میں

صفحہ نمبر	مضمون
۶۳۱	کتاب حج کے بیان میں
۶۳۳	باب میقاتوں کے بیان میں
۶۳۷	باب احرام اور اس کے ممنوعات کے بیان میں
۶۵۷	باب دن چیزوں میں جو ممنوعات احرام سے واجب ہوتی ہیں
۶۶۲	باب حج اور عمرہ کی صفت میں
۶۷۵	باب گھیرے جانے کے بیان میں
۶۷۸	باب قربانی اور عقیقہ کے بیان میں
۶۸۴	باب نذر کے احکام میں
۶۸۸	باب کھانوں کے بیان میں
۶۹۶	باب شکار اور ذبیحوں کے بیان میں
۷۰۱	کتاب بیع و فروخت کے احکام میں
۷۰۶	باب اس بارہ میں کہ کس کی بیع جائز ہے کس کی نہیں
۷۱۳	باب عقد کی تفریق اور ان چیزوں کے بیان میں جو بیع کو فاسد کر دیتی ہیں
۷۱۳	باب سود کے احکام میں
۷۱۵	باب اصول اور پھلوں کی بیع میں
۷۱۷	باب دودھ روکے ہوئے جانور کی بیع اور عیب کی وجہ سے لوٹانے کے بیان میں
۷۱۹	باب ان بیعوں کے بیان میں جو ممنوع ہیں
۷۲۲	باب بیع مرا بحہ کے بیان میں
۷۲۳	باب خریدار و بائع کے اختلاف اور بیع کے ہلاک ہو جانے میں
۷۲۶	باب بیع مسلم (بدنی) اور قرض دینے کے بیان میں
۷۳۱	کتاب گروہ کھنے کے بیان میں
۷۳۶	کتاب مفلس ہو جانے اور تعارف سے روک دینے میں
۷۴۱	کتاب صلح کے بیان میں

صفحہ نمبر	مضمون
۷۴۴	کتاب حوالہ کے بیان میں
۷۴۶	کتاب ضمان کے بیان میں
۷۵۰	کتاب شرکت کے احکام میں
۷۵۲	کتاب وکالت کے بیان میں
۷۵۶	کتاب اقرار کے بیان میں
۷۶۰	کتاب امانت رکھنے کے بیان میں
۷۶۲	کتاب عاریہ ویدینے کے بیان میں
۷۶۴	کتاب قصب کے بیان میں
۷۶۶	کتاب شفعہ کے احکام میں
۷۷۳	کتاب قراض کے بیان میں
۷۷۶	کتاب مساقاۃ کے بیان میں
۷۷۸	کتاب اجارہ کے بیان میں
۷۸۴	کتاب مردہ زمین کو زندہ کرنے کے بیان میں
۷۸۷	کتاب وقف کے بیان میں
۷۹۰	کتاب ہبہ کے احکام میں
۷۹۳	کتاب گری پڑی چیز اٹھالینے کے بیان میں
۷۹۶	کتاب پڑے ہوئے بچہ کے احکام میں
۷۹۷	کتاب مردوری کے بیان میں
۷۹۹	کتاب فرائض کے بیان میں
۸۰۴	کتاب وصیتوں کے احکام میں
۸۱۰	کتاب نکاح کے بیان میں
۸۲۰	باب ان عورتوں کے بیان میں جن سے نکاح حرام ہے
۸۲۵	باب نکاح میں اختیار اور عیب کی وجہ سے رد کرنے میں

صفحہ نمبر	مضمون
۸۲۷	کتاب مہر کے بیان میں
۸۳۲	باب عورتوں کی فہرست اور ان کے نام فرمان ہو جانے اور ان سے خلطہ ملطہ کرنے میں
۸۳۳	کتاب خلع کے بیان میں
۸۳۷	کتاب طلاق کے بیان میں
۷۴۵	کتاب رجعت کرنے کے بیان میں
۸۴۸	کتاب ایلاء کے بیان میں
۸۵۰	کتاب ظہار کے بیان میں
۸۵۳	کتاب لعان کے احکام میں
۸۵۷	کتاب قسموں کے بیان میں
۸۷۲	باب عورتوں اور رحم کا غلط معلوم کر لینے کے بیان میں
۸۷۷	کتاب رضاعت کے بیان میں
۸۷۹	کتاب نفقات کے بیان میں
۸۸۳	کتاب حضانت کے بیان میں
۸۸۵	کتاب جنایات کے بیان میں
۸۹۱	کتاب دیات کے بیان میں
۹۰۰	باب قسامت کے بیان میں
۹۰۳	باب کفارہ قتل کے بیان میں
۹۰۶	کتاب جادو اور جادوگر کے بیان میں
۹۰۹	کتاب ان سات حدود کے بیان میں جو جنایات پر مرتب ہیں
۹۱۰	باب مرتد ہونے کے بیان میں
۹۱۳	باب باغیوں کے احکام میں
۹۱۵	باب زنا کے بیان میں
۹۲۷	باب جہت کے حد کے بیان میں

صفحہ نمبر	مضمون
۹۳۰	باب چوری کے احکام میں
۹۳۳	باب رہزنیوں کے بیان میں
۹۳۸	باب مسکرات پہننے کی حد میں
۹۵۲	باب تعزیر کے بیان میں
۹۵۶	باب حملہ کرنے اور چوپایوں اور حاکموں کے ممان میں
۹۵۹	کتاب جہاد کے طریقوں کے بیان میں
۹۶۴	کتاب نفیست اور فی کی تقسیم کے بیان میں
۹۷۶	باب جزیہ کے بیان میں
۹۸۳	کتاب مقدمات کے بیان میں
۹۹۳	باب تقسیم کے بیان میں
۹۹۶	کتاب دعوؤں اور گواہوں کے بیان میں
۱۰۰۲	کتاب شہادتوں کے بیان میں
۱۰۱۲	کتاب غلام آزاد کرنے کے بیان میں
۱۰۱۶	کتاب غلام کو مدبر بنانے کے بیان میں
۱۰۱۸	کتاب غلام کو مکاتب کر دینے کے بیان میں
۱۰۲۱	کتاب ام ولدوں کے بیان میں
۱۰۲۳	خاتمہ